VARLIK VE ZAMAN

Sein und Zeit

HEIDEGGER

Çeviren
Aziz Yardımlı

idea

MARTIN HEIDEGGER

VARLIK VE ZAMAN

Çeviren:
Aziz Yardımlı

İDEA ●İSTANBUL

İDEA YAYINEVİ
Bilim ve Felsefe Metinleri

İdea Yayınevi
Şarap İskelesi Sk. 4/101 Karaköy — İstanbul
www.ideayayinevi.com / www.diyalektik.org
Bu çeviri için © AZİZ YARDIMLI 2004
Birinci baskı 2004
Tüm hakları saklıdır. Bu yayının hiçbir bölümü İdea Yayınevinin ön izni olmaksızın yeniden üretilemez.
Martin Heidegger
Sein und Zeit
© MAX NIEMEYER VERLAG
Baskı: Bayrak Matbaası
Printed in Türkiye
ISBN 975 397 090 0

Dostluk ve hayranlık ile
EDMUND HUSSERL'e adanmıştır

Todtnauberg, Baden, Schwarzwald
8 Nisan 1926

Inhalt

İçindekiler

Önsöz: Aziz Yardımlı
Yazarın Yedinci Yayıma Önsözü

Einleitung
Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein

Giriş
Varlığın Anlamına İlişkin Sorunun Açımlaması

Erstes Kapitel
Notwendigkeit, Struktur und Vorrang der Seinsfrage

Birinci Bölüm
Varlık-Sorusunun Zorunluk, Yapı ve Önceliği

§ 1. Die Notwendigkeit einer ausdrücklichen Wiederholung der Frage nach dem Sein 2
§ 2. Die formale Struktur der Frage nach dem Sein 5
§ 3. Der ontologische Vorrang der Seinsfrage 8
§ 4. Der ontische Vorrang der Seinsfrage 11

§ 1. Varlığa İlişkin Sorunun Belirtik Bir Yinelenişinin Zorunluğu 20
§ 2. Varlığa İlişkin Sorunun Biçimsel Yapısı 23
§ 3. Varlık-Sorusunun Varlıkbilimsel Önceliği 28
§ 4. Varlık Sorusunun Varlıksal Önceliği 32

Zweites Kapitel
Die Doppelaufabe in der Ausarbeitung der Seinsfrage. Die Methode der Untersuchung und ihr Aufriß

İkinci Bölüm
Varlık-Sorusunun Geliştirilmesinde Çifte Görev Araştırma Yöntemi ve Anahatları

§ 5. Die ontologische Analytik des Daseins als Freilegung des Horizontes für eine Interpretatation des Sinnes von Sein überhaupt 15
§ 6. Die Aufgabe einer Destruktion der Geschichte der Ontologie 19
§ 7. Die phänomenologische Methode der Untersuchung 27
A. Der Begriff des Phänomens 28
B. Der Begriff des Logos 32
C. Der Vorbegriff der Phänomenologie 34
§ 8. Der Aufriß der Abhandlung 39

§ 5. Genelde Varlığın Anlamının Bir Yorumu İçin Çevrenin Ortaya Serilmesi Olarak Oradaki-Varlığın Varlıkbilimsel Analitiği 38
§ 6. Varlıkbilimin Tarihini Yoketme Görevi 44
§ 7. Fenomenolojik Araştırma Yöntemi 54
A. Fenomen Kavramı 55
B. Logos Kavramı 60
C. Fenomenolojinin Ön-Kavramı 63
§ 8. *İncelemenin Anahatları* 70

Erster Teil
Die Interpretation des Daseins auf die Zeitlichkeit und die Explikation der Zeit als des transzendentalen Horizontes der Frage nach dem Sein

Birinci Anabölüm
Oradaki-Varlığın Zamansallık Açısından Yorumu ve Varlığa İlişkin Sorunun Aşkınsal Çevreni Olarak Zamanın Açımlaması

Erster Abschnitt
Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins

Birinci Kesim
Oradaki-Varlığın Hazırlayıcı Temel Çözümlemesi 72

Erstes Kapitel
Die Exposition der Aufgabe einer vorbereitenden Analyse des Daseins

Birinci Bölüm
Oradaki-Varlığın Bir Hazırlık Çözümlemesi Görevinin Açımlaması

§ 9. Das Thema der Analytik des Daseins 41
§ 10. Die Abgrenzung der Daseinsanalytik gegen Anthropologie, Psychologie und Biologie 45
§ 11. Die existenziale Analytik und die Interpretation des primitiven Daseins. Die Schwierigkeiten der Gewinnung eines »natürlichen Weltbegriffes« 50

§ 9. *Oradaki-Varlığın Analitiğinin Teması* 73
§ 10. *Oradaki-Varlığın Analitiğinin İnsanbilim, Ruhbilim ve Yaşambilime Karşı Sınırlanması* 78
§ 11. *Varoluşsal Analitik ve İlkel Oradaki-Varlığın Yorumu. Bir "Doğal Dünya-Kavramı"nı Kazanmanın Güçlüğü* 85

İkinci Bölüm
Oradaki-Varlığın Temel Yapısı Olarak Genelde Dünyadaki-Varlık

§ 12. *Dünyadaki-Varlığın Genel Olarak İçinde-Varlığa Yönelimden Ön Taslağı* 88
§ 13. *İçinde-Varlığın Temellendirilmiş Bir Kipte Örneklendirilmesi. Dünyayı-Bilme* 97

Üçüncü Bölüm
Dünyanın Dünyasallığı

§ 14. *Genel Olarak Dünyanın Dünyasallığı Düşüncesi* 102

A. Genelde Çevreselliğin ve Dünyasallığın Çözümlemesi

§ 15. *Çevrede Karşılaşılan Varolan-Şeyin Varlığı* 107
§ 16. *Çevrenin Kendini Dünya-İçinde Varolan Şeylerde Duyuran Dünya-Karakteri* 114
§ 17. *Gönderme ve İmler* 120
§ 18. *İlgililik ve İmlemlilik; Dünyanın Dünyasallığı* 129

B. Dünyasallık Çözümlemesinin Dünyanın Descartes'taki Yorumuna Karşı Öne Çıkarılması 137

§ 19. *"Dünya"nın* Res Extensa *Olarak Belirlenimi* 138
§ 20. *"Dünya"nın Varlıkbilimsel Belirleniminin Temelleri* 141
§ 21. *Dünyanın Kartezyen Varlıkbiliminin Hermeneutik Tartışması* 145

C. Çevrenin Çevreliği ve Oradaki-Varlığın Uzaysallığı 154

§ 22. *Dünya-İçinde Elaltında-Bulunanın Uzaysallığı* 154
§ 23. *Dünyadaki-Varlığın Uzaysallığı* 158
§ 24. *Uzay ve Oradaki-Varlığın Uzaysallığı* 166

Dördüncü Bölüm
Birlikte-Olma ve Kendi-Olma Olarak Dünyadaki-Varlık. "İnsan" 171

§ 25. *Oradaki-Varlığın 'Kim'ine İlişkin Varoluşsal Soruya Yaklaşım* 172
§ 26. *Başkalarının Birlikte-Oradaki-Varlığı ve Gündelik Birlikte-Varlık* 176
§ 27. *Gündelik Kendi-Olma ve İnsan* 188

Beşinci Bölüm
Genel Olarak İçinde-Varlık

§ 28. *İçinde-Varlığı Tematik Olarak Çözümleme Görevi* 195

A. 'Orası'nın Varoluşsal Yapılanışı 199

Zweites Kapitel
Das In-der-Welt-sein überhaupt als Grundverfassung des Daseins

§ 12. Die Vorzeichnung des In-der-Welt-seins aus der Orientierung am In-Sein als solchem 52
§ 13. Die Exemplifizierung des In-Seins an einem fundierten Modus. Das Welterkennen 59

Drittes Kapitel
Die Weltlichkeit der Welt

§ 14. Die Idee der Weltlichkeit der Welt überhaupt 63

A. Die Analyse der Umweltlichkeit und Weltlichkeit überhaupt

§ 15. Das Sein des in der Umwelt begegnenden Seienden 66
§ 16. Die am Innerweltlich Seienden sich meldende Weltmäßigkeit der Umwelt 72
§ 17. Verweisung und Zeichen 76
§ 18. Bewandtnis und Bedeutsamkeit; die Weltlichkeit der Welt 83

B. Die Abhebung der Analyse der Weltlichkeit gegen die Interpretation der Welt bei Descartes

§ 19. Die Bestimmung der »Welt« als res extensa 89
§ 20. Die Fundamente der ontologischen Bestimmung der »Welt« 92
§ 21. Die hermeneutische Diskussion der cartesischen Ontologie der Welt 95

C. Das Umhafte der Umwelt und die Räumlichkeit des Daseins

§ 22. Die Räumlichkeit des innerweltlich Zuhandenen 102
§ 23. Die Räumlichkeit des In-der-Welt-seins 104
§ 24. Die Räumlichkeit des Daseins und der Raum 110

Viertes Kapitel
Das In-der-Welt-sein als Mit- und Selbstsein. Das »Man«

§ 25. Der Ansatz der existenzialen Frage nach dem Wer des Daseins 114
§ 26. Das Mitdasein der Anderen und das alltägliche Mitsein 117
§ 27. Das alltägliche Selbstsein und das Man 126

Fünftes Kapitel
Das In-Sein als solches

§ 28. Die Aufgabe einer thematischen Analyse des In-Seins 130

A. Die existenziale Konstitution des Da

§ 29. Das Da-sein als Befindlichkeit 134
§ 30. Die Furcht als ein Modus der Befindlichkeit 140
§ 31 Das Da-sein als Verstehen 142
§ 32. Verstehen und Auslegung 148
§ 33. Die Aussage als abkünftiger Modus der Auslegung 154
§ 34. Da-sein und Rede. Die Sprache 160

B. Das alltägliche Sein des Da und das Verfallen des Daseins

§ 35. Das Gerede 167
§ 36. Die Neugier 170
§ 37. Die Zweideutigkeit 173
§ 38. Das Verfallen und die Geworfenheit 175

Sechstes Kapitel
Die Sorge als Sein des Daseins

§ 39. Die Frage nach der ursprünglichen Gantzheit des Strukturganzen des Daseins 180
§ 40. Die Grundbefindlichkeit der Angst als eine ausgezeichnete Erschlossenheit des Daseins 184
§ 41. Das Sein des Daseins als Sorge 191
§ 42. Die Bewährung der existenzialen Interpretation des Daseins als Sorge aus der vorontologischen Selbstauslegung des Daseins 196
§ 43. Dasein, Weltlichkeit und Realität 200
a) Realität als Problem des Seins und der Beweisbarkeit der »Außenwelt« 202
b) Realität als ontologisches Problem 209
c) Realität und Sorge 211
§ 44. Dasein, Erschlossenheit und Wahrheit 212
a) Der traditionelle Wahrheitsbegriff und seine ontologischen Fundamente 214
b) Das ursprüngliche Phänonomen der Wahrheit und die Abkünftigkeit des traditionellen Wahrheitsbegriffes 219
c) Die Seinsart der Wahrheit und die Wahrheitsvoraussetzung 226

Zweiter Abschnitt
Dasein und Zeitlichkeit

§ 45. Das Ergebnis der vorbereitenden Fundamentalanalyse des Daseins und die Aufgabe einer ursprünglichen existenzialen Interpretation dieses Seienden 231

Erstes Kapitel
Das mögliche Ganzsein des Daseins und das Sein zum Tode

§ 46. Die scheinbare Unmöglickkeit einer ontologischen Erfassung und Bestimmung des daseinsmäßigen Ganzseins 235

§ 29. *Ruhsal-Durum Olarak 'Oradaki-Varlık'* 199
§ 30. *Ruhsal Durumun Bir Kipi Olarak Korku* 208
§ 31. *Anlama Olarak 'Oradaki-Varlık'* 212
§ 32. *Anlama ve Yorumlama* 219
§ 33. *Yorumlamanın Türevsel Kipi Olarak Önesürüm* 227
§ 34. '*Oradaki-Varlık' ve Söylem. Dil* 236

B. 'Orası'nın Gündelik Varlığı ve Oradaki-Varlığın Düşmesi 224

§ 35. *Boş Konuşma* 245
§ 36. *Merak* 249
§ 37. *İkircim* 253
§ 38. *Düşme ve Fırlatılmışlık* 256

Altıncı Bölüm
Oradaki-Varlığın Varlığı Olarak Kaygı

§ 39. *Oradaki-Varlığın Yapı-Bütününün Kökensel Bütünlüğüne İlişkin Soru* 264
§ 40. *Oradaki-Varlığın Ayırdedici Bir AçığaSerilmişliği Olarak Temel Endişe Ruhsal-Durumu* 269
§ 41. *Kaygı Olarak Oradaki-Varlığın Varlığı* 278
§ 42. *Oradaki-Varlığın Kaygı Olarak Varoluşsal Yorumunun Oradaki-Varlığın Ön-varlıkbilimsel Öz-Yorumlamasından Doğrulanışı* 286
§ 43. *Oradaki-Varlık, Dünyasallık ve Realite* 291
a) Varlık Sorunu Olarak Realite ve "Dış Dünya"nın Tanıtlanabilirliği 293
b) Varlıkbilimsel Sorun Olarak Realite 302
c) Realite ve Kaygı 305
§ 44. *Oradaki-Varlık, Açığa-Serilmişlik ve Gerçeklik* 307
a) Geleneksel Gerçeklik Kavramı ve Varlıkbilimsel Temelleri 309
b) Kökensel Gerçeklik Fenomeni ve Geleneksel Gerçeklik-Kavramının Türevselliği 316
c) Gerçekliğin Varlık-Türü Ve Gerçeklik-Varsayımı 326

İkinci Kesim
Oradaki-Varlık ve Zamansallık

§ 45. *Oradaki-Varlığın Hazırlayıcı Temel-Çözümlemesinin Sonucu ve Bir Görev Olarak Bu Varolan-Şeyin Kökensel Varoluşsal Bir Yorumu* 332

Birinci Bölüm
Oradaki-Varlığın Olanaklı Bütün-Varlığı ve Ölüme Doğru Varlık

§ 46. *Oradaki-Varlık Karakterindeki Bütün-Varlığın Varlıkbilimsel Bir Ayrımsanışının ve Belirleniminin Görünürdeki Olanaksızlığı* 339

§ 47. *Başkalarının Ölümünün Deneyimlenebilirliği ve Bir Bütün Oradaki-Varlığı Ayrımsama-Olanağı* 341
§ 48. *Dışarda-Duran, Son ve Bütünlük* 346
§ 49. *Ölümün Varoluşsal Çözümlemelerinin Fenomenin Olanaklı Başka Yorumlarına Karşı Sınırlanması* 353
§ 50. *Ölümün Varoluşsal-Varlıkbilimsel Yapısının Ön-Taslağı* 358
§ 51. *Ölüme-Doğru-Varlık ve Oradaki-Varlığın Gündelikliği* 362
§ 52. *Gündelik Sona-Doğru-Varlık ve Ölümün Tam Varoluşsal Kavramı* 366
§ 53. *Asıllığı İçindeki Bir Ölüme-Doğru-Varlığın Varoluşsal Tasarı* 372

İkinci Bölüm
Oradaki-Varlığın Bir Asıl 'Olabilme'ye Tanıklığı ve Kararlılık

§ 54. *Asıl Varolma-ilgili Bir Olanağa Tanıklık Sorunu* 382
§ 55. *Duyuncun Varoluşsal-Varlıkbilimsel Temelleri* 386
§ 56. *Duyuncun Çağrı-Karakteri* 389
§ 57. *Kaygının Çağrısı Olarak Duyunç* 391
§ 58. *Başvurmayı Anlama ve Kabahat* 399
§ 59. *Duyuncun Varoluşsal Yorumu ve Kaba Duyunç-Yorumlaması* 411
§ 60. *Duyuncun Tanıklık Ettiği Asıl 'Olabilme'nin Varoluşsal Yapısı* 419

Üçüncü Bölüm
Oradaki-Varlığın Asıl Bütün-'Olabilme'si ve Kaygının Varlıkbilimsel Anlamı Olarak Zamansallık

§ 61. *Oradaki-Varlığın Asıl Bütün-Varlığından Zamansallığın Fenomenal Ortaya Serilişine Yöntemsel Adımın Bir Ön-Taslağı* 429
§ 62. *Önceleyici Kararlılık Olarak Oradaki-Varlığın Varolma-İlgili Asıl Bütün- Olabilmesi'* 493
§ 63. *Kaygının Varlık-Anlamının Bir Yorumu İçin Kazanılmış Hermeneutik Konum ve Genel Olarak Varoluşsal Analitiğin Yöntemsel Karakteri* 441
§ 64. *Kaygı ve Kendilik* 449
§ 65. *Kaygının Varlıkbilimsel Anlamı Olarak Zamansallık* 458
§ 66. *Oradaki-Varlığın Zamansallığı ve Varoluşsal Çözümlemenin Kökensel Bir Yinelemesi İçin Ondan Kaynaklanan Görevler* 468

§ 47. Die Erfahrbarkeit des Todes der Anderen und die Erfassungsmöglichkeit eines ganzen Daseins 237
§ 48. Ausstand, Ende und Ganzheit 241
§ 49. Die Abgrenzung der existenzialen Analyse des Todes gegenüber möglichen anderen Interpretationen des Phänomens 246
§ 50. Die Vorzeichnung der existenzial-ontologischen Struktur des Todes 249
§ 51. Das Sein zum Tode und die Alltäglichkeit des Daseins 252
§ 52. Das alltägliche Sein zum Ende und der volle existenziale Begriff des Todes 255
§ 53. Existenzialer Entwurf eines eigentlichen Seins zum Tode 260

Zweites Kapitel
Die daseinsmäßige Bezeugung eines eigentlichen Seinkönnens und die Entschlossenheit

§ 54. Das Problem der Bezeugung einer eigentlichen existenziellen Möglichkeit 267
§ 55. Die existenzial-ontologischen Fundamente des Gewissens 270
§ 56. Der Rufcharakter des Gewissens 272
§ 57. Das Gewissen als Ruf der Sorge 274
§ 58. Anrufverstehen und Schuld 280
§ 59. Die existenziale Interpretation des Gewissens und die vulgäre Gewissensauslegung 289
§ 60. Die existenziale Struktur des im Gewissen bezeugten eigentlichen Seinkönnens 295

Drittes Kapitel
Das eigentliche Ganzseinkönnen des Daseins und die Zeitlichkeit als der ontologische Sinn der Sorge

§ 61. Vorzeichnung des methodischen Schrittes von der Umgrenzung des eigentlichen daseinsmäßigen Ganzseins zur phänomenalen Freilegung der Zeitlichkeit 301
§ 62. Das existenziell eigentliche Ganzseinkönnen des Daseins als vorlaufende Entschlossenheit 305
§ 63. Die für eine Interpretation des Seinssinnes der Sorge gewonnene hermeneutische Situation und der methodische Charakter der existenzialen Analytik überhaupt 310
§ 64. Sorge und Selbstheit 316
§ 65. Die Zeitlichkeit als der ontologische Sinn der Sorge 323
§ 66. Die Zeitlichkeit des Daseins und die aus ihr entspringenden Aufgaben einer ursprünglicheren Wiederholung der existenzialen Analyse 331

Viertes Kapitel
Zeitlichkeit und Alltäglichkeit

§ 67. Der Grundbestand der existenzialen Verfassung des Daseins und die Vorzeichnung ihrer zeitlichen Interpretation 334
§ 68. Die Zeitlichkeit der Erschlossenheit überhaupt 335
a) Die Zeitlichkeit des Verstehens 336
b) Die Zeltlichkeit der Befindlichkeit 339
c) Die Zeitlichkeit des Verfallens 346
d) Die Zeitlichkeit der Rede 349
§ 69. Die Zeitlichkeit des In-der-Weltseins und das Problem der Transzendenz der Welt 350
a) Die Zeitlichkeit des umsichtigen Besorgens 352
b) Der zeitliche Sinn der Modifikation des umsichtigen Besorgens zum theoretischen Entdecken des innerweltlich Vorhandenen 356
c) Das zeitliche Problem der Transzendenz der Welt 364
§ 70. Die Zeitlichkeit der daseinsmäßigen Räumlichkeit 367
§ 71. Der zeitliche Sinn der Alltäglichkeit des Daseins 370

Dördüncü Bölüm
Zamansallık ve Gündeliklik

§ 67. *Oradaki-Varlığın Varoluşsal Yapılanışının Temel İçeriği ve Bunun Zamansal Yorumunun Ön-Taslağı* 473
§ 68. *Genel Olarak Açığa Serilmişliğin Zamansallığı* 475
a) Anlamanın Zamansallığı 475
b) Ruhsal-Durumun Zamansallığı 481
c) Düşmenin Zamansallığı 489
d) Söylemin Zamansallığı 493
§ 69. *Dünyadaki-Varlığın Zamansallığı ve Dünyanın Aşkınlığı Sorunu* 495
a) Sağgörülü Tasanın Zamansallığı 497
b) Sağgörülü Tasanın Dünya-İçinde Elde Bulunan Şeylerin Kuramsal Açığa Çıkarılışına Doğru Değişkisinin Zamansal Anlamı 504
c) Zamansal Bir Sorun Olarak Dünyanın Aşkınlığı 514
§ 70. *Oradaki-Varlığa Özgü Uzaysallığın Zamansallığı* 517
§ 71. *Oradaki-Varlığın Gündelikliğinin Zamansal Anlamı* 521

Fünftes Kapitel
Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit

§ 72. Die existenzial-ontologische Exposition des Problems der Geschichte 372
§ 73. Das vulgäre Verständnis der Geschichte und das Geschehen des Daseins 378
§ 74. Die Grundverfassung der Geschichtlichkeit 382
§ 75. Die Geschichtlichkeit des Daseins und die Welt-Geschichte
§ 76. Der existenziale Ursprung der Historie aus der Geschichtlichkeit des Daseins 392
§ 77. Der Zusammenhang der vorstehenden Exposition des Problems der Geschichtlichkeit mit den Forschungen W. Diltheys und den Ideen des Grafen Yorck 397

Beşinci Bölüm
Zamansallık ve Tarihsellik

§ 72. *Tarih Sorununun Varoluşsal-Varlıkbilimsel Açımlaması* 525
§ 73. *Kaba Tarih Anlayışı ve Oradaki-Varlığın 'Tarihsel Olayları'* 532
§ 74. *Tarihselliğin Temel Yapılanışı* 538
§ 75. *Oradaki-Varlığın Tarihselliği ve Dünya-Tarihi* 545
§ 76. *Tarih Biliminin Oradaki-Varlığın Tarihselliğindeki Varoluşsal Kökeni* 551
§ 77. *Tarihsellik Sorununun Önceki Açımlamasının Wilhelm Dilthey'in Araştırması ve Kont Yorck'un Düşünceleri İle Bağıntısı* 558

Sechstes Kapitel
Zeitlichkeit und Innerzeitigkeit als Ursprung des vulgären Zeitbegriffes

§ 78. Die Unvollständigkeit der vorstehenden zeitlichen Analyse des Daseins 404
§ 79. Die Zeitlichkeit des Daseins und das Besorgen von Zeit 406
§ 80. Die besorgte Zeit und die Innerzeitigkeit 411
§ 81. Die Innerzeitigkeit und die Genesis des vulgären Zeitbegriffes 420

Altıncı Bölüm
Kaba Zaman-Kavramının Kökeni Olarak Zamansallık ve Zaman-İçindelik

§ 78. *Oradaki-Varlığın Önceki Zamansal Çözümlemesinin Eksikliği* 568
§ 79. *Oradaki-Varlığın Zamansallığı ve Zaman İle Tasa* 571
§ 80. *Tasa Edilen Zaman ve Zaman-İçindelik* 578
§ 81. *Zaman-İçindelik ve Kaba Zaman-Kavramının Doğuşu* 590

§ 82. *Zamansallık, Oradaki-Varlık ve Dünya-Zamanının Varoluşsal-Varlıkbilimsel Bağlantısının Hegel'in Zaman ve Tin Arasındaki Bağıntıyı Alışı İle Karşılaştırması* 600
a) Hegel'in Zaman Kavramı 601
b) Hegel'in Zaman ve Tin Arasındaki Bağıntı Üzerine Yorumu 606
§ 83. *Oradaki-Varlığın Varoluşsal-Zamansal Analitiği ve Genel Olarak Varlığın Anlamına İlişkin Temel-Varlıkbilimsel Soru* 610

Türkçe-Almanca Sözlük ve Açıklamalar 615
Almanca-Türkçe Sözlük 641
Dizin 649

§ 82. Die Abhebung des existenzial-ontologischen Zusammenhangs von Zeitlichkeit, Dasein und Weltzeit gegen Hegels Auffassung der Beziehung zwischen Zeit und Geist 428
a) Hegels Begriff der Zeit 428
b) Hegels Interpretation des Zusammenhangs zwischen Zeit und Geist 433
§ 83. Die existenzial-zeitliche Analytik des Daseins und die fundamentalontologische Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt 439

ÖNSÖZ

AZİZ YARDIMLI

1922-1926 yılları arasında Weimar Almanyasının çok zor günlerinde yazılan *Sein und Zeit* hiç kuşkusuz herkesin *kendini* ölçü alarak okuyacağı ve *kendine* göre anlamlandıracağı *göreci-sofist* bir düşünce yapıtı olma savında değildir. Kişinin *kavramlara* yüklediği öznel *tasarımlara* bağlı olarak her okumanın belli bir ölçüde göreci olmasının kaçınılmaz olmasına karşın, Heidegger'in istediğinin bu olduğu söylenemez: Heidegger "gerçeklik"ten, "bilim"den, "yöntem"den söz eder ve bu kavramlar *kendilerinde* her tür kişiselliği ve öznelliği aşarlar ve nesneldirler, aslında saltıktırlar. Ama bu görüngüdür, aldatıcıdır. 'Tüm gerçeklik insan ile, *Dasein* ile görelidir' [227]. Bu fenomenal bildirim sofizmin '(bireysel) insan herşeyin ölçüsüdür' görüşünün modern bir türü olarak görünür. Herşeyi kesintisiz bir akış durumunda tutan, sürekli bir değişim, sürekli bir yenileşme süreci yaşayan, sağlam, dingin, tözsel hiçbirşeye izin vermeyen anamalcı modern toplumun bireyden zorla istediği etik ve estetik göreciliği temellendirmede, düşünmek isteyen kafanın gerilimini yatıştırmada Batıda çok az yapıt böylesine etkili olmuştur. Bir zamanlar varoluşçu tin Heidegger'i büyük esin kaynağı olarak kabul ettiği zaman, bu hiç kuşkusuz bir abartma değildi. Hiçliğini kabullenmeye çok istekli bir bilinç biçimi insanın kendisinin *saçma* olduğunu ileri sürdüğü zaman, onun saçmalıktan özgürleşme isteminin kendisi de saçmalaşmaya başladı. Şimdi sonunda insanın anlamlı, değerli, ussal bir varlık olmadığını anlayan postmodernist ruh Heidegger'de kendinin bir parçasını bulduğu zaman, bunun nedeni onun fenomenolojik yönteminin usu tarihsel-toplumsal bir kurguya çözündürme çabalarına etkili katkılarda bulunmuş olmasıdır. Heidegger için insan 'ussal' değil ama 'konuşan bir dirimli varlıktır.'

Heidegger'in *fenomenolojik yönteminin* evrensel bir *anlaşılırlığa* götürmesini beklememeliyiz, çünkü evrensel *kavram* yerine bireysel *sözcüğü*, nesnel ussal çıkarsama yerine öznel etimolojik bağıntıyı izlemesi bu ikincilerin doğalarındaki *olumsallıklardan* ötürü büyük ölçüde *kişisel, öznel, göreci* yorumlama girişimlerinde sonlanır. Metnin "çevrilemez" olduğunun düşünülmesinin, ya da örneğin *Enc. Britannica* (1984) tarafından

"almost unreadable" olarak görülmesinin nedeni de yine büyük ölçüde sözcüklerin değişik dillerdeki türeyişlerinde eşitsiz süreçler ve yapılaşmalar içinden geçmeleridir. Gene de etimoloji *Sein und Zeit*'ın başlıca özgünlüğü değildir ve çoğu kez felsefi önemleri olmayan sözcük oyunlarından öteye gitmez. Örneğin öznel-duyusal 'algı'nın 'gerçeklik' ölçütü olarak seçilmesi bile antik Yunanca'da yapılan dil çözümlemelerinden ve kök-anlam saptamalarından çok daha önceden belirlenmiş olması gereken kuramsal bir ön-vargıdır.

Etimoloji bir yana bırakıldığında, yapıta özgü iyi bilinen anlama güçlüğünün giderilmesi onu Heidegger'in *yoketmeyi* istediği Klasik Felsefenin *ölçünleri* ile çözümleme çabasının başarısına bağlıdır. Aslında yapıtın özsel amacının Klasik Felsefenin *Varlık* üzerine örttüğü kavramsal perdeyi kaldırmak olduğunu, ve bunun için "Felsefe Tarihinin kendisini yoketmek" [392], "varlıkbilimin tarihini yoketmek" [19] gibi görevlerin üstlenildiğini dikkate alırsak, yokedilecek olan Klasik Felsefe üzerine yeterli bir *bilgi* olmaksızın herhangi bir anlaşılırlığın olanaksız olduğunu kabul etmek zorundayız. Gerçekte hem yapıtın sözde güçlüğü, hem de buna karşın böylesine popüler olması hemen hemen bütün bir okur kitlesinin Klasik Felsefenin kurgul/kuramsal doğası ile tanışık olmamasına bağlıdır. Ama eğer Klasik Felsefe bugüne dek varoluşun anlamı üzerine birşeyler saptayabilmişse, eğer us *bilme* yeteneğinde ise, eğer Parmenides'in ileri sürdüğü gibi *Düşünce ve Varlık* bir ise, fenomenolojik nihilizmin, aslında başka her nihilizmin varoluşu bu klasik birikimin *kendisinin üstünün açılmamasına*, doğal bilincin *kendisi* üzerine bilgisizliğinin ve *kendini* umursamazlığının sürmesine bağlıdır.

Felsefi bir çeviri (Heidegger metinleri dışında) özsel olarak özgün dildeki sözcüğün ilettiği *kavramı* yakalamayı ve onu yeni dilde uygun bir sözcükle yeniden sunmayı amaçlar, çünkü yazar (giderek görgücü, çözümlemeci yazar bile) *dili* değil ama *düşünceyi*, *sözcüğü* değil ama *kavramı* birincil sayar. Heidegger ise kavramı bir yana bırakmakla kalmaz, ama giderek sözcüğün *doğal dildeki yapı* ve *anlamını* bile gözden çıkarır, onu *sözel* olarak, *etimolojik* olarak okur ve bu yolla sözcükler arasında *kavramsal* değil ama *fenomenolojik* bağıntılar kurar. Heidegger çevirisinden bunları düzeltmesi değil, ama yansıtması beklenir. Yine, okur özgün metne *fenomenolojik* olarak *bakabilir*, ve etimolojik bağıntıları ve ilgileri kendi gözleriyle *algılayabilir*, üstelik bu dil ile yeterince tanışık olmasa bile. Fenomenoloji böyle bir koşut-metin yardımını özsel olarak gerektirir, çünkü metnin çevrildiği dil doğallıkla her durumda aynı etimolojik yapılanışları göstermeyecek ve özgün metindeki fenomenolojik incelikleri ancak sınırlı olarak ve yer yer yansıtabilecektir.

Tüm bunlara karşın, Heidegger'in metni sık sık bütünüyle hafif, aslında akıcıdır. Giderek takılarla, ilgeçlerle, ikircimlerle ve çoklu anlamlarla oynamalar sık sık herhangi bir felsefi ton bile taşımazlar.

Ama çalışmada dizgesellikten olmasa da genel olarak bir *bütünlük*ten söz edilebileceği düzeye dek, bunu tanımlayan *kavramları ilişkilendirmek* bütünüyle başka bir sorundur. *Anlamak* sözcüğün *kavrama* bağlanması üzerine dayandığı ölçüde, sözcüğün düşünceyi *ilgisiz* kavrama götürmesi anlamayı zorlaştırmada değil ama *olanaksızlaştırmada* sonlanır. Ve çözüm sık sık sözcüğe kavramına ilgisiz anlamlar yüklemekten, düşüncede yeni ama yapay bağıntıların üretilmesinden geçer. Heidegger'in metni bu tür geçersiz bağıntılarla dolup taşar ve bunların başında 'fenomen', 'gerçeklik,' 'Dasein,' 'logos' gibi yeniden tanımlanan sözcüklerin kendileri gelir. Bu konuda çevirinin yapabileceği hiçbirşey yoktur: 'Şunu demek istiyor' gibi bir düzeltmecilik hiç olmazsa çevirinin hakkı değildir. Böyle bir metinde sözcük kavrama okurun öznel *yeğlemeleri* aracılığıyla ulaşır, ve ortaya çıkan anlamlar *türlülüğü* hermeneutik düşüncenin doğasına hiç de aykırı değildir.

Heidegger'e dek hiç kimse etimolojinin gerçekliğe götüren yolu döşeyeceğini düşünememiştir. Anlağı kitleyen, zaman zaman hayrete ve hayranlığa düşüren, giderek belki de gizemci yollara ayartan bu yöntem *Sein und Zeit*'ı genç Jürgen Habermas'ın sözleriyle "das bedeutendste philosophische Ereignis seit Hegels *Phänomenologie,*" ve Heidegger'i bir düşünce Titanı yapan şey olmalıdır.

Aziz Yardımlı
2004
İstanbul

Yedinci Yayıma Önsöz 1953

"Varlık ve Zaman" üzerine bu inceleme ilk kez 1927 ilkbaharında Edmund Husserl tarafından yayımlanan *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*'un yedinci cildinde ve aynı zamanda ayrı bir baskı olarak çıktı.

Yedinci yayım olarak çıkan bu yeni baskı metinde değişikliğe uğramamış, ama alıntılar ve noktalamalar açısından yeniden gözden geçirilmiştir. Bu baskının sayfa numaraları küçük sapmalar dışında önceki yayımlardaki numaralandırmaya uygundur.

Önceki yayımlarda görünen "İlk Yarı" adlandırması kaldırılmıştır. İkinci yarı bir yirmi beş yıl sonra artık ilk yarının bir yeniden sunumu olmaksızın eklenemezdi. Buna karşın, eğer Varlık sorusu bizim oradaki-Varlıklarımızı etkiliyorsa, aldığı yol bugün bile zorunlu bir yol olarak kalmayı sürdürür.

Bu sorunun açıklanması için okur bu yeni baskı ile aynı zamanda aynı yayınevinden çıkan "Einführung in die Metaphysik"e başvurabilir. Bu çalışma 1935 yaz yarıyılında verilen bir kursun metnini sunar.

Vorbemerkung zur siebenten Auflage 1953

Die Abhandlung »Sein und Zeit« erschien zuerst Frühjahr 1927 in dem von *E. Husserl* herausgegebenen Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung Bd. VIII und gleichzeitig als Sonderdruck.

Der vorliegende, als siebente Auflage erscheinende Neudruck ist im Text unverändert, jedoch hinsichtlich der Zitate und der Interpunktion neu durchgesehen. Die Seitenzahlen des Neudruckes stimmen bis auf geringe Abweichungen mit denen der früheren Auflagen überein.

Die in den bisherigen Auflagen angebrachte Kennzeichnung »Erste Hälfte« ist gestrichen. Die zweite Hälfte läßt sich nach einem Vierteljahrhundert nicht mehr anschließen, ohne daß die erste neu dargestellt würde. Deren Weg bleibt indessen auch heute noch ein notwendiger, wenn die Frage nach dem Sein unser Dasein bewegen soll.

Zur Erläuterung dieser Frage sei auf die gleichzeitig mit diesem Neudruck im gleichen Verlag erscheinende »Einführung in die Metaphysik« verwiesen. Sie bringt den Text einer im Sommersemester 1935 gehaltenen Vorlesung.

VARLIK VE ZAMAN

SEIN UND ZEIT

... δῆλον γὰρ ὡς ὑμεῖς ταῦτα (τί ποτε βούλεσθε σημαίνειν ὁμόταν ὃν φθέγγησθε) πάλαι γιγνώσκετε, ἡμεις δὲ πρὸ τοῦ μὲν ᾠόμεθα, νῦν δ' ἠπορήκαμεν ...

"Çünkü açıkça çoktandır *'olan'*[S] anlatımını kullandığın zaman aslında ne demek istediğini biliyorsun. Ama önceleri onu anladığımızı sanan bizler şimdi şaşırıp kaldık."[1] Bugün "olan" sözcüğü ile aslında ne demek istediğimiz sorusuna bir yanıtımız var mıdır? Hiçbir biçimde. Öyleyse *Varlığın anlamına ilişkin soru* yeniden sorulmalıdır. Ama bugünlerde giderek bir de "Varlık" anlatımını anlamama gibi bir sıkıntı içinde miyiz? Hiçbir biçimde. Öyleyse herşeyden önce yine bu sorunun anlamı için bir anlayışı uyandırmalıyız. "Varlığın" anlamı sorusunun somut olarak geliştirilmesi bu incelemenin amacıdır. Zamanın genel olarak her Varlık-anlayışı için olanaklı çevren olarak yorumu bu incelemenin geçici hedefidir.

Böyle bir hedefin öngörülmesi, böyle bir amaçta kapsanan ve onun tarafından gerekli kılınan araştırmalar ve bu hedefe götüren yol bir sunuş açıklamasına gereksinirler.

... δῆλον γὰρ ὡς ὑμεῖς ταῦτα (τί ποτε βούλεσθε σημαίνειν ὁμόταν ὃν φθέγγησθε) πάλαι γιγνώσκετε, ἡμεις δὲ πρὸ τοῦ μὲν ᾠόμεθα, νῦν δ' ἠπορήκαμεν ...

»Denn offenbar seid ihr doch schon lange mit dem vertraut, was ihr eigentlich meint, wenn ihr den Ausdruck *‚seiend'* gebraucht, wir jedoch glaubten es einst zwar zu verstehen, jetzt aber sind wir in Verlegenheit gekommen.«[1] Haben wir heute eine Antwort auf die Frage nach dem, was wir mit dem Wort »seiend« eigentlich meinen? Keineswegs. Und so gilt es denn, *die Frage nach dem Sinn von Sein* erneut zu stellen. Sind wir denn heute auch nur in der Verlegenheit, den Ausdruck »Sein« nicht zu verstehen? Keineswegs. Und so gilt es denn vordem, allererst wieder ein Verständnis für den Sinn dieser Frage zu wecken. Die konkrete Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von »Sein« ist die Absicht der folgenden Abhandlung. Die Interpretation der Zeit als des möglichen Horizontes eines jeden Seinsverständnisses überhaupt ist ihr vorläufiges Ziel.

Das Absehen auf ein solches Ziel, die in solchem Vorhaben beschlossenen und von ihm geforderten Untersuchungen und der Weg zu diesem Ziel bedürfen einer einleitenden Erläuterung. **[2]**

[1]Platon, *Sofist*, 244 a.

[1]*Plato*, Sophistes 244 a.

Giriş
Varlığın Anlamına İlişkin Sorunun Açımlaması

Einleitung
Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein

Birinci Bölüm
Varlık-Sorusunun Zorunluk, Yapı ve Önceliği

Erstes Kapitel
Notwendigkeit, Struktur und Vorrang der Seinsfrage

§ 1. *Varlığa İlişkin Sorunun Belirtik Bir Yinelenişinin Zorunluğu*

Sözü edilen soru bugün unutulmuştur, üstelik zamanımızın "Metafiziği" yeniden doğrulamayı ilerleme saymasına karşın. Ama gene de kendimizi yeniden alevlendirilmiş bir γιγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας üzerine çabalardan bağışık sayarız. Oysa değindiğimiz soru keyfi bir soru değildir. Platon ve Aristoteles'in araştırmalarına soluk vermiş, ama daha sonra *edimsel araştırmanın tematik*[S] *sorusu* olarak suskunlaşmıştır. İkisinin başardığı şey çeşitli değişiklikler ve "yeniden renklendirmeler" yoluyla Hegel'in "Mantığına" dek ulaşmıştır. Ve bir zamanlar düşüncenin en yüksek çabası ile fenomenlerden çekip çıkardıkları şey, parçalı ve ilk aşamalarında olsa da, çoktandır önemsizleşmiştir.

Yalnızca bu değil. Varlığın yorumu için başlıca Yunan yaklaşımlarının temelinde bir inak gelişmiştir ki, Varlığın anlamına ilişkin soruyu yalnızca gereksiz olarak bildirmekle kalmaz, ama bir de sorunun gözardı edilmesini aklar. Denir ki, "Varlık" en evrensel ve en boş kavramdır. Böyle olarak her tanım girişimine direnir. Bu en evrensel ve buna göre tanımlanamaz kavram hiçbir tanıma gereksinmez. Herkes onu sürekli olarak kullanır ve onunla ne demek istediğini her durumda daha şimdiden anlar. Böylelikle antikçağ fel-

§ 1. *Die Notwendigkeit einer ausdrücklichen Wiederholung der Frage nach dem Sein*

Die genannte Frage ist heute in Vergessenheit gekommen, obzwar unsere Zeit sich als Fortschritt anrechnet, die »Metaphysik« wieder zu bejahen. Gleichwohl hält man sich der Anstrengungen einer neu zu entfachenden γιγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας für enthoben. Dabei ist die angerührte Frage doch keine beliebige. Sie hat das Forschen von *Plato* und *Aristoteles* in Atem gehalten, um freilich auch von da an zu verstummen — *als thematische Frage wirklicher Unterschung.* Was die beiden gewonnen, hat sich in mannigfachen Verschiebungen und »Übermalungen« bis in die »Logik« Hegels durchgehalten. Und was ehemals in der höchsten Anstrengung des Denkens den Phänomenen abgerungen wurde, wenngleich bruchstückhaft und in ersten Anläufen, ist längst trivialisiert.

Nicht nur das. Auf dem Boden der griechischen Ansätze zur Interpretation des Seins hat sich ein Dogma ausgebildet, das die Frage nach dem Sinn von Sein nicht nur für überflüssig erklärt, sondern das Versäumnis der Frage überdies sanktioniert. Man sagt: »Sein« ist der allgemeinste und leerste Begriff. Als solcher widersteht er jedem Definitionsversuch. Dieser allgemeinste und daher undefinierbare Begriff bedarf auch keiner Definition. Jeder gebraucht ihn ständig und versteht auch schon, was er je damit meint. Damit ist das, was als Verborgenes

das antike Philosophieren in die Unruhe trieb und in ihr erhielt, zu einer sonnenklaren Selbstverständlichkeit geworden, so zwar, daß, wer darnach auch noch fragt, einer methodischen Verfehlung bezichtigt wird.

Zu Beginn dieser Untersuchung können die Vorurteile nicht ausführlich erörtert werden, die ständig neu die Bedürfnislosigkeit eines Fragens nach dem Sein pflanzen und hegen. Sie haben ihre Wurze **[3]** in der antiken Ontologie selbst. Diese ist wiederum nur — hinsichtlich des Bodens, dem die ontologischen Grundbegriffe entwachsen sind, bezüglich der Angemessenheit der Ausweisung der Kategorien und ihrer Vollständigkeit — zureichend zu interpretieren am Leitfaden der zuvor geklärten und beantworteten Frage nach dem Sein. Wir wollen daher die Diskussion der Vorurteile nur so weit führen, daß dadurch die Notwendigkeit einer Wiederholung der Frage nach dem Sinn von Sein einsichtig wird. Es sind deren drei:

1. Das »Sein« ist der »allgemeinste« Begriff: τὸ ὄν ἐστι καθόλου μάλιστα πάντων.[2] Illud quod primo cadit sub apprehensione est ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit. »Ein Verständnis des Seins ist je schon mit inbegriffen in allem, was einer am Seienden erfaßt.«[3] Aber die »Allgemeinheit« von »Sein« ist nicht die der *Gattung*. »Sein« umgrenzt nicht die oberste Region des Seienden, sofern dieses nach Gattung und Art begrifflich artikuliert ist: οὔτε τὸ ὄν γένος.[4] Die »Allgemeinheit« des Seins »*übersteigt*« alle gattungsmäßige Allgemeinheit. »Sein« ist nach der Bezeichnung der mittelalterlichen Ontologie ein »transcendens«. Die Einheit dieses transzendental »Allgemeinen« gegenüber der Mannigfaltigkeit der sachhaltigen obersten Gattungsbegriffe hat schon *Aristoteles* als die *Einheit der Analogie* erkannt. Mit dieser Entdeckung hat *Aristoteles* bei aller Abhängigkeit

[2] *Aristoteles,* Met. B 4, 1001 a 21.
[3] *Thomas v. A.,* S. th. II[1] qu. 94 a 2.
[4] *Aristoteles,* Met. B 3, 998 b 22.

sefecilerinin gizli birşey olarak rahatsız edici buldukları şey öylesine gün gibi açık bir kendiliğinden anlaşılırlık kazanmıştır ki, kim bu konuda daha öte soru soracak olsa yöntemsel bir yanlışlıkla suçlanır olmuştur.

Bu araştırmanın başında Varlığa ilişkin bir sorunun gereksizliği üzerine sürekli olarak yeniden diriltilen ve beslenen önyargıları ayrıntılı olarak açıklamak olanaksızdır. Bunlar köklerini antikçağ varlıkbiliminin kendisinde taşırlar. Yine bu varlıkbilim — üzerinde varlıkbilimsel temel kavramların serpildikleri toprak açısından, ve kategorilerin kanıtlanışının uygunluğu ve tamlığı ile ilgili olarak — ancak ilkin Varlığa ilişkin soru durulaştırılıp yanıtlandığı ve bir ipucu olarak alındığı zaman yeterli olarak yorumlanabilir. Buna göre, önyargıların tartışmasını yalnızca Varlığın anlamına ilişkin sorunun bir yinelenişinin zorunluğunun açıklık kazanması noktasına dek götüreceğiz. Böyle üç önyargı vardır:

1. "Varlık" "en evrensel" kavramdır: τὸ ὄν ἐστι καθόλου μάλιστα πάντων.[2] *Illud quod primo cadit sub apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit.* "Varlığın anlaşılması varolan-şey[S] olarak ayrımsanan herşeyin ayrımsanmasında daha şimdiden kapsanır."[3] Ama "Varlığın" "evrenselliği" *Cins*in evrenselliği değildir. "Varlık" varolan-şeylerin en yüksek bölgesini bunların kavramsal olarak Cins ve Türe göre eklemlenmiş olmaları ölçüsünde sınırı içine almaz: Οὔτε τὸ ὄν γένος.[4] Varlığın "evrenselliği" Cinse özgü tüm evrenselliği "*aşar.*" "Varlık" ortaçağın varlıkbilimine göre bir "*transcendens*" olarak belirtilir. Bu aşkınsal "evrenselin" birliğini Aristoteles daha önce şeyleri ilgilendiren en yüksek cins-kavramlarının çokluğuna karşı *andırım birliği* olarak tanımıştır. Bu açığa çıkarışla, Platon'un varlıkbilimsel soruyu formüle edişine tüm bağım-

[2] Aristoteles, *Metafizik* B 4, 1001 a 21.
[3] Thomas v. A., *Summa Theologica* II[1] qu. 94 a 2.
[4] Aristoteles, *Metafizik* B 3, 998 b 22.

lılığına karşın, Aristoteles Varlık sorununu ilkede yeni bir temel üzerine oturtmuştur. Bu kategorisel[S] bağlantılar üzerindeki karanlığı aydınlatmayı hiç kuşkusuz o bile başaramamıştır. Ortaçağ varlıkbilimi bu sorunu özellikle Tomizm ve İskoç okullarında temel noktalarda bir duruluğa ulaşamadan ayrıntılı olarak tartışmıştır. Ve en sonunda Hegel "Varlığı" "belirlenimsiz dolaysız" olarak belirlerken ve bu belirlenimi "mantığının" tüm daha öte kategorisel açımlamaları için temel yaparken, antikçağ varlıkbilimi ile aynı yöne bakmayı sürdürür, ama Aristoteles tarafından daha önce formüle edilen ve şeyler için geçerli "kategorilerin" çokluğuna karşı Varlığın birliğini ele alan sorunu gözardı eder. Buna göre, eğer "Varlığın" en evrensel kavram olduğu söylenirse, o zaman bu onun en duru ve daha öte hiçbir tartışmaya gereksinmeyen kavram olduğu anlamına gelemez. Tersine, "Varlık" kavramı en karanlık kavramdır.

2. "Varlık" kavramı tanımlanamazdır. Bu onun en yüksek evrenselliğinden çıkarsanır.[5] Ve haklı olarak — eğer *definitio fit per genus proximum et differentiam specificam.* "Varlık" gerçekte varolan-şey olarak kavranamaz; *enti non additur aliqua natura.* "Varlık" ona varolan-şey denebileceği bir yolda belirlilik alamaz. Varlık daha yüksek kavramlardan tanım yoluyla türetilemez ve daha alt olanlar yoluyla sunulamaz. Ama bundan "Varlığın" bundan böyle bir sorun yaratmadığı sonucu çıkar mı? Hiçbir biçimde; yalnızca "Varlığın" öyle varolan-şey gibi olmadığı sonucu çıkabilir. Buna göre, varolan-şeyler için belli sınırlar içinde aklanan bir belirlenim türü — geleneksel mantığın kendisi temellerini antikçağ varlık-

[5]Bkz. Pascal, *Pensées et Opuscules* (ed. Brunschvicg)[6], Paris 1912, S. 169: 'On ne peut entreprendre de définir l'etre sans tomber dans cette absurdité: car on ne peut definir un mot sans commencer par celui-ci, *c'est*, soit qu'on l'exprime ou qu'on le sous-entende. Donc pour definir l'etre, il Faudrait dire *c'est*, et ainsi employer le mot défini dans sa définition.'

von der ontologischen Fragestellung Platons das Problem des Seins auf eine grundsätzlich neue Basis gestellt. Gelichtet hat das Dunkel dieser kategorialen Zusammenhänge freilich auch er nicht. Die mittelalterliche Ontologie hat dieses Problem vor allem in den thomistischen und skotistischen Schulrichtungen vielfältig diskutiert, ohne zu einer grundsätzlichen Klarheit zu kommen. Und wenn schließlich Hegel das »Sein« bestimmt als das »unbestimmte Unmittelbare« und diese Bestimmung allen weiteren kategorialen Explikationen seiner »Logik« zugrunde legt, so hält er sich in derselben Blickrichtung wie die antike Ontologie, nur daß er das von Aristoteles schon gestellte Problem der Einheit des Seins gegenüber der Mannigfaltigkeit der sachhaltigen »Kategorien« aus der Hand gibt. Wenn man demnach sagt: »Sein« ist der allgemeinste Begriff, so kann das nicht heißen, er ist der klarste und aller weiteren Erörterung unbedürftig. Der Begriff des »Seins« ist vielmehr der dunkelste. **[4]**

2. Der Begriff »Sein« ist undefinierbar. Dies schloß man aus seiner höchsten Allgemeinheit.[5] Und das mit Recht — wenn definitio fit per genus proximum et differentiam specificam. »Sein« kann in der Tat nicht als Seiendes begriffen werden; enti non additur aliqua natura: »Sein« kann nicht so zur Bestimmtheit kommen, daß ihm Seiendes zugesprochen wird. Das Sein ist definitorisch aus höheren Begriffen nicht abzuleiten und durch niedere nicht darzustellen. Aber folgt hieraus, daß »Sein« kein Problem mehr bieten kann? Mitnichten; gefolgert kann nur werden: »Sein« ist nicht so etwas wie Seiendes. Daher ist die in gewissen Grenzen berechtigte Bestimmungsart von Seiendem — die »Definition« der traditionellen Logik,

[5]Vgl. *Pascal*, Pensées et Opuscules (ed. Brunschvicg)[6], Paris 1912, S. 169: 'On ne peut entreprendre de définir l'etre sans tomber dans cette absurdité: car on ne peut definir un mot sans commencer par celui-ci, *c'est*, soit qu'on l'exprime ou qu'on le sous-entende. Donc pour definir l'etre, il Faudrait dire *c'est*, et ainsi employer le mot défini dans sa définition.'

die selbst ihre Fundamente in der antiken Ontologie hat — auf das Sein nicht anwendbar. Die Undefinierbarkeit des Seins dispensiert nicht von der Frage nach seinem Sinn, sondern fordert dazu gerade auf.

3. Das »Sein« ist der selbstverständliche Begriff. In allem Erkennen, Aussagen, in jedem Verhalten zu Seiendem, in jedem Sich-zu-sich-selbst-verhalten wird von »Sein« Gebrauch gemacht, und der Ausdruck ist dabei »ohne weiteres« verständlich. Jeder versteht: »Der Himmel *ist* blau«; »ich *bin* froh« und dgl. Allein diese durchschnittliche Verständlichkeit demonstriert nur die Unverständlichkeit. Sie macht offenbar, daß in jedem Verhalten und Sein zu Seiendem als Seiendem a priori ein Rätsel liegt. Daß wir je schon in einem Seinsverständnis leben und der Sinn von Sein zugleich in Dunkel gehüllt ist, beweist die grundsätzliche Notwendigkeit, die Frage nach dem Sinn von »Sein« zu wiederholen.

Die Berufung auf Selbstverständlichkeit im Umkreis der philosophischen Grundbegriffe und gar im Hinblick auf den Begriff »Sein« ist ein zweifelhaftes Verfahren, wenn anders das »Selbstverständliche« und nur es, »die geheimen Urteile der gemeinen Vernunft« (Kant), ausdrückliches Thema der Analytik (»der Philosophen Geschäft«) werden und bleiben soll.

Die Erwägung der Vorurteile machte aber zugleich deutlich, daß nicht nur die *Antwort* fehlt auf die Frage nach dem Sein, sondern daß sogar die Frage selbst dunkel und richtungslos ist. Die Seinsfrage wiederholen besagt daher: erst einmal die Frage*stellung* zureichend ausarbeiten. **[5]**

§ 2. *Die formale Struktur der Frage nach dem Sein*

Die Frage nach dem Sinn von Sein soll *gestellt* werden. Wenn sie eine oder gar *die* Fundamentalfrage ist, dann bedarf solches Fragen der angemessenen Durchsichtigkeit. Daher muß kurz erörtert werden, was überhaupt zu einer Frage gehört, um von da aus die Seinsfrage als eine *ausgezeichnete* sichtbar machen zu können.

biliminde taşıyan "tanımı" — Varlığa uygulanabilir değildir. Varlığın tanımlanamazlığı Varlığın anlamına ilişkin soruyu bir yana atmaz, tersine tam olarak onu gerektirir.

3. "Varlık" kendiliğinden-açık kavramdır. Tüm bilmede, önesürümde, varolan-şeylere doğru her davranışta, her kendi-ile-ilişkide "Varlık" kullanılır, ve anlatım bunlarda "dosdoğru" anlaşılabilirdir. Herkes "Gökyüzü mavi*dir*"; "Sevinçli*yim*" vb. gibi anlatımları anlar. Ama bu sıradan anlaşılırlık yalnızca anlaşılmazlığı belgitler. Varolan-şey olarak varolan-şeye doğru her davranış ve Varlıkta *a priori* bir bilmece yattığını açıkça gösterir. Daha şimdiden bir Varlık anlayışında yaşamamız ve Varlığın anlamının aynı zamanda karanlığa bürülü olması "Varlığın" anlamına ilişkin soruyu yinelemenin ilkesel zorunluğunu tanıtlar.

Felsefi temel kavramlar alanı içersinde ve özellikle "Varlık" kavramı açısından kendiliğinden-açıklığa başvurma ikircimli bir tutumdur, üstelik "kendiliğinden-açık" olan (ya da, "sıradan usun örtük yargıları": Kant) Analitiğin biricik ve belirtik teması ("felsefecilerin işi") olacak ve kalacaksa.

Gene de önyargıların irdelenişi aynı zamanda yalnızca Varlığa ilişkin soruya bir *yanıtın* eksik olduğunu değil, ama giderek sorunun kendisinin bulanık ve yönsüz olduğunu açığa çıkarmıştır. Buna göre Varlık-sorusunu yinelemek demek ilk olarak sorunun *formülasyonunu* yeterli olarak geliştirmek demektir.

§ 2. *Varlığa İlişkin Sorunun Biçimsel Yapısı*

Varlığın anlamına ilişkin sorunun *formüle edilmesi* gerekir. Eğer temel bir soru ise, ya da giderek temel sorunun *kendisi* ise, o zaman böyle bir soru uygun bir saydamlığa gereksinir. Buna göre genel olarak bir soruya neyin ait olduğu kısaca açıklanmalıdır, öyle ki bundan Varlık-sorusu *ayırdedici* bir soru olarak görülebilir kılınabilsin.

Her soruşturma bir 'arayış'tır. Her arayışa önceden arananın kendisi yol gösterir. Soru sorma varolan-şeyin genel olarak 'var olması' ve 'öyle-olması' açısından bilişsel arayıştır. Bilişsel arayış sorunun ona göre sorulduğu şeyin ortaya serici belirlenişi olarak "araştırma"ya dönüşebilir. Soru sormanın, ... hakkında soru sorma olarak, *sorulanı* vardır. Tüm ... hakkında sorma herhangi bir yolda ... üzerine soruşturmadır. Soru sormaya sorulanın dışında bir de *sorgulanan* aittir. Araştırıcı sorularda, e.d. özgün olarak kuramsal sorularda sorulan şey belirlenir ve kavramsallaştırılır. Dahası, sorulanda asıl[S] niyet edilen olarak *sorularak saptanan*, e.d. sormanın hedefe ulaşmasını sağlayan şey yatar. Soru sormanın kendisi bir varolan-şeyin, soranın davranışı olarak, kendi Varlık karakterini taşır. Bir soru sorma "yalnızca sorup geçme" olarak yerine getirilebilir ya da belirtik bir soru formüle etme olabilir. Belirtik olarak soru formüle etmenin kendine özgü yanı soru sormanın kendi için sorunun kendisinin sözü edilen tüm bileşen karakterlerinden sonra saydamlaşmasında yatar.

Varlığın anlamına ilişkin sorunun *formüle edilmesi* gerekir. Böylelikle Varlık-sorusunu sözü edilen yapısal kıpılar açısından tartışma zorunluğu ile karşı karşıyayız.

Arayış olarak soru sorma arananın önceden yol göstermesine gereksinir. Öyleyse Varlığın anlamı bizim için daha şimdiden belli bir yolda el altında olmalıdır. Değinildiği gibi, her zaman bir Varlık-anlayışı içinde deviniriz. Bundan Varlığın anlamına ilişkin belirtik soru ve onun kavramına doğru eğilim doğar. "Varlık" ne demektir, *bilmeyiz*. Ama "'Varlık' nedir?" diye sorduğumuzda bile, "dir"i anlamayı sürdürürüz, üstelik "dir"in neyi imlediğini kavramsal olarak saptayamasak da. Anlamı ondan ayrımsamamız ve saptamamız gereken çevren hakkında hiçbirşey bilmeyiz. *Bu sıradan ve bulanık Varlık-anlayışı bir olgudur.*

Bu Varlık anlayışı ne denli sallantılı ve bulanık olursa olsun, ve isterse salt sözcükle

Jedes Fragen ist ein Suchen. Jedes Suchen hat sein vorgängiges Geleit aus dem Gesuchten her. Fragen ist erkennendes Suchen des Seienden in seinem Daß- und Sosein. Das erkennende Suchen kann zum »Untersuchen« werden als dem freilegenden Bestimmen dessen, wonach die Frage steht. Das Fragen hat als Fragen nach ... sein *Gefragtes*. Alles Fragen nach ... ist in irgendeiner Weise Anfragen bei ... Zum Fragen gehört außer dem Gefragten ein *Befragtes*. In der untersuchenden, d. h. spezifisch theoretischen Frage soll das Gefragte bestimmt und zu Begriff gebracht werden. Im Gefragten liegt dann als das eigentlich Intendierte das *Erfragte*, das, wobei das Fragen ins Ziel kommt. Das Fragen selbst hat als Verhalten eines Seienden, des Fragers, einen eigenen Charakter des Seins. Ein Fragen kann vollzogen werden als »Nur-so-hinfragen« oder als explizite Fragestellung. Das Eigentümliche dieser liegt darin, daß das Fragen sich zuvor nach all den genannten konstitutiven Charakteren der Frage selbst durchsichtig wird.

Nach dem Sinn von Sein soll die Frage *gestellt* werden. Damit stehen wir vor der Notwendigkeit, die Seinsfrage im Hinblick auf die angeführten Strukturmomente zu erörtern.

Als Suchen bedarf das Fragen einer vorgängigen Leitung vom Gesuchten her. Der Sinn von Sein muß uns daher schon in gewisser Weise verfügbar sein. Angedeutet wurde: wir bewegen uns immer schon in einem Seinsverständnis. Aus ihm heraus erwächst die ausdrückliche Frage nach dem Sinn von Sein und die Tendenz zu dessen Begriff. Wir *wissen* nicht, was »Sein« besagt. Aber schon wenn wir fragen: »was *ist* ‚Sein'?« halten wir uns in einem Verständnis des »ist«, ohne daß wir begrifflich fixieren könnten, was das »ist« bedeutet. Wir kennen nicht einmal den Horizont, aus dem her wir den Sinn fassen und fixieren sollten. *Dieses durchschnittliche und vage Seinsverständnis ist ein Faktum.*

Dieses Seinsverständnis mag noch so sehr schwanken und ver-

schwimmen und sich hart an der Grenze einer bloßen Wortkenntnis bewegen — diese Unbestimmtheit des je schon verfügbaren Seinsverständnisses ist selbst ein positives Phänomen, das der Aufklärung be-**[6]**darf. Eine Untersuchung über den Sinn von Sein wird diese jedoch nicht zu Anfang geben wollen. Die Interpretation des durchschnittlichen Seinsverständnisses gewinnt ihren notwendigen Leitfaden erst mit dem ausgebildeten Begriff des Seins. Aus der Helle des Begriffes und der ihm zugehörigen Weisen des expliziten Verstehens seiner wird auszumachen sein, was das verdunkelte, bzw. noch nicht erhellte Seinsverständnis meint, welche Arten der Verdunkelung, bzw. der Behinderung einer expliziten Erhellung des Seinssinnes möglich und notwendig sind.

Das durchschnittliche, vage Seinsverständnis kann ferner durchsetzt sein von überlieferten Theorien und Meinungen über das Sein, so zwar, daß dabei diese Theorien als Quellen des herrschenden Verständnisses verborgen bleiben. — Das Gesuchte im Fragen nach dem Sein ist kein völlig Unbekanntes, wenngleich zunächst ganz und gar Unfaßliches.

Das Gefragte der auszuarbeitenden Frage ist das Sein, das, was Seiendes als Seiendes bestimmt, das, woraufhin Seiendes, mag es wie immer erörtert werden, je schon verstanden ist. Das Sein des Seienden »ist« nicht selbst ein Seiendes. Der erste philosophische Schritt im Verständnis des Seinsproblems besteht darin, nicht μῦθόν τινα διηγεῖσθαι[6], »keine Geschichte erzählen«, d. h. Seiendes als Seiendes nicht durch Rückführung auf ein anderes Seiendes in seiner Herkunft zu bestimmen, gleich als hätte Sein den Charakter eines möglichen Seienden. Sein als das Gefragte fordert daher eine eigene Aufweisungsart, die sich von der Entdeckung des Seienden wesenhaft unterscheidet. Sonach wird auch das *Erfragte*, der Sinn von Sein, eine eigene Begrifflichkeit verlangen, die sich wieder wesenhaft abhebt gegen die Begriffe,

bir tanışıklığın sınırında deviniyor olsun — daha şimdiden elde edilebilir Varlık-anlayışının bu belirsizliğinin kendisi açıklama gereksiniminde olan olumlu bir fenomendir. Gene de, Varlığın anlamı üzerine bir araştırmanın bu açıklamayı başlangıçta vermesi beklenemez. Sıradan Varlık-anlayışının yorumu zorunlu ipucunu ilkin Varlığın gelişmiş kavramı ile kazanır. Kavramın ışığından ve ona ait belirtik anlama yollarından bu bulanıklaşmış ya da henüz aydınlatılmamış Varlık-anlayışının ne demek olduğunu, ve Varlığın anlamının bulanıklaşmasının hangi türlerinin ya da onun belirtik bir aydınlatılması için hangi engellerin olanaklı ve zorunlu olduklarını çıkarabiliriz.

Dahası, sıradan, bulanık Varlık-anlayışına Varlık üzerine geleneksel kuramlar ve sanılar öyle bir yolda yayılmış olabilir ki, bu kuramlar egemen anlayışın kaynakları olarak gizli kalırlar. — Varlığa ilişkin sorularda aranan şey bütünüyle tanıdık olmayan birşey değildir, üstelik 'en yakından'[8] baştan sona ayrımsanamaz birşey olsa bile.

Açındırılacak sorunun *sorulanı* Varlıktır, varolan-şeyi varolan-şey olarak belirleyendir, varolan-şeyin — onu ne denli tartışırsak tartışalım — anlaşılmasına daha şimdiden temel olan şeydir. Varolan-şeyin Varlığının kendisi varolan-şey değil"dir." Varlık sorununun anlaşılması üzerine ilk felsefi adımı oluşturan şey μῦθόν τινα διηγεῖσθαι[6] değil, "bir öykü anlatma" değil, e.d. varolan-şey olarak varolan-şeyi kökeninde bir başka varolan-şeye gönderme yoluyla belirlemek değildir — sanki Varlık olanaklı bir varolan-şeyin karakterini taşıyormuş gibi. Buna göre, hakkında soru sorulan olarak Varlık varolan-şeyin açığa çıkarılmasından özsel olarak ayrı olan kendi sergileniş türünü ister. Böylece *sorularak saptanan şey*, Varlığın anlamı da kendi kavranabilirlik isteminde bulunur ki, varolan-şeyin anlamlı belirliliğine

[6]*Plato*, Sophistes 242 c.

[6]Platon, *Sofist* 242c.

onlarda eriştiği kavramlar karşısında kendini yine özsel olarak öne çıkarır.

Varlığın hakkında soru sorulanı oluşturması ölçüsünde, ve Varlığın varolan-şeyin Varlığı demek olması ölçüsünde, varolan-şeyin kendisi kendini Varlık-sorusunda *sorgulanan* olarak gösterir. Bu bir bakıma Varlığı açısından sorgulanır. Ama Varlığının karakterleri yanlışlama olmaksızın elde edilebilirse, o zaman kendi payına kendinde olduğu gibi erişilebilir olmalıdır. Varlık-sorusu, onda sorgulanan açısından, varolan-şeye giriş yolunun doğru olarak kazanılmasını ve önceden güvence altına alınmasını ister. Ama birçok şeyin "olduğunu" ve bunların değişik anlamlarda "olduklarını" söyleriz. Üzerlerine konuştuğumuz, demek istediğimiz, onlara doğru şöyle ya da böyle davrandığımız herşey vardır; ne isek ve nasıl isek bizim kendimiz de varızdır. 'Genel olarak var olma'da ve 'öyle olma'da,[S] realitede, el-önünde-bulunuşta,[S] kalıcılıkta, geçerlikte, oradaki-Varlıkta, "vardır"da ["*es gibt*"][S] Varlık yatar. Varlığın anlamı *hangi* varolan-şeylerden saptanacaktır, ve Varlığın açığa serilişi başlangıcını hangi varolan-şeylerden alacaktır? Başlangıç keyfi midir, ya da belirli bir varolan-şey Varlık-sorusunun gelişiminde herhangi bir öncelik taşır mı? Bu örnek varolan-şey nedir ve hangi anlamda bir öncelik taşır?

Eğer Varlığa ilişkin soru belirtik olarak formüle edilecek ve kendine karşı tam bir saydamlık içinde sorulacaksa, o zaman bu sorunun bu noktaya dek süren açımlamalara göre ele alınması Varlığa bakış yolu üzerine, anlamın anlaşılması ve kavramsal olarak ayrımsanması üzerine, örnek varolan-şeyi doğru olarak seçme olanağının hazırlanması üzerine, bu varolan-şeye asıl giriş türünün geliştirilmesi üzerine bir açıklamayı gerektirir. Birşeye bakış, onu anlayış ve kavrayış, seçiş, ona giriş, tümü de soruyu oluşturucu davranışlardır ve böylece belirli bir varolan-şeyin, soruyu soran bizlerin kendisi olan varolan-şeyin Varlık-kipleridirler. Varlık-sorusunun geliştirilmesi buna göre bir

in denen Seiendes seine bedeutungsmäßige Bestimmtheit erreicht.

Sofern das Sein das Gefragte ausmacht, und Sein besagt Sein von Seiendem, ergibt sich als das *Befragte* der Seinsfrage das Seiende selbst. Dieses wird gleichsam auf sein Sein hin abgefragt. Soll es aber die Charaktere seines Seins unverfälscht hergeben können, dann muß es seinerseits zuvor so zugänglich geworden sein, wie es an ihm selbst ist. Die Seinsfrage verlangt im Hinblick auf ihr Befragtes die Gewinnung und vorherige Sicherung der rechten Zugangsart zum Seienden. Aber »seiend« nennen wir vieles und in verschiedenem Sinne. Seiend ist alles, wovon wir reden, was wir meinen, wozu wir uns so und **[7]** so verhalten, seiend ist auch, was und wie wir selbst sind. Sein liegt im Daß- und Sosein, in Realität, Vorhandenheit, Bestand, Geltung, Dasein, im »es gibt«. An *welchem* Seienden soll der Sinn von Sein abgelesen werden, von welchem Seienden soll die Erschließung des Seins ihren Ausgang nehmen? Ist der Ausgang beliebig, oder hat ein bestimmtes Seiendes in der Ausarbeitung der Seinsfrage einen Vorrang? Welches ist dieses exemplarische Seiende und in welchem Sinne hat es einen Vorrang?

Wenn die Frage nach dem Sein ausdrücklich gestellt und in voller Durchsichtigkeit ihrer selbst vollzogen werden soll, dann verlangt eine Ausarbeitung dieser Frage nach den bisherigen Erläuterungen die Explikation der Weise des Hinsehens auf Sein, des Verstehens und begrifflichen Fassens des Sinnes, die Bereitung der Möglichkeit der rechten Wahl des exemplarischen Seienden, die Herausarbeitung der genuinen Zugangsart zu diesem Seienden. Hinsehen auf, Verstehen und Begreifen von, Wählen, Zugang zu sind konstitutive Verhaltungen des Fragens und so selbst Seinsmodi eines bestimmten Seienden, *des* Seienden, das wir, die Fragenden, je selbst sind. Ausarbeitung der Seinsfrage besagt

demnach: Durchsichtigmachen eines Seienden — des fragenden — in seinem Sein. Das Fragen dieser Frage ist als *Seins*modus eines Seienden selbst von dem her wesenhaft bestimmt, wonach in ihm gefragt ist — vom Sein. Dieses Seiende, das wir selbst je sind und das unter anderem die Seinsmöglichkeit des Fragens hat, fassen wir terminologisch als *Dasein*. Die ausdrückliche und durchsichtige Fragestellung nach dem Sinn von Sein verlangt eine vorgängige angemessene Explikation eines Seienden (Dasein) hinsichtlich seines Seins.

Fällt aber solches Unterfangen nicht in einen offenbaren Zirkel? Zuvor Seiendes *in seinem Sein* bestimmen müssen und auf diesem Grunde dann die Frage nach dem Sein erst stellen wollen, was ist das anderes als das Gehen im Kreise? Ist für die Ausarbeitung der Frage nicht schon »vorausgesetzt«, was die Antwort auf diese Frage allererst bringen soll? Formale Einwände, wie die im Bezirk der Prinzipienforschung jederzeit leicht anzuführende Argumentation auf den »Zirkel im Beweis«, sind bei Erwägungen über konkrete Wege des Untersuchens immer steril. Für das Sachverständnis tragen sie nichts aus und hemmen das Vordringen in das Feld der Untersuchung.

Faktisch liegt aber in der gekennzeichneten Fragestellung überhaupt kein Zirkel. Seiendes kann in seinem Sein bestimmt werden, ohne daß dabei schon der explizite Begriff vom Sinn des Seins verfügbar sein müßte. Wäre dem nicht so, dann könnte es bislang noch keine **[8]** ontologische Erkenntnis geben, deren faktischen Bestand man wohl nicht leugnen wird. Das »Sein« wird zwar in aller bisherigen Ontologie »vorausgesetzt«, aber nicht als verfügbarer *Begriff*, — nicht als das, als welches es Gesuchtes ist. Das »Voraussetzen« des Seins hat den Charakter der vorgängigen Hinblicknahme auf Sein, so zwar, daß aus dem Hinblick darauf das vorgegebene Seiende in seinem Sein vorläufig artikuliert wird. Diese leitende Hinblicknahme auf das

varolan-şeyin — soranın — kendi Varlığında saydam kılınması demektir. Bu sorunun sorulması, kendisi bir varolan-şeyin *Varlık*-kipi olarak, hakkında sorulan tarafından, Varlık tarafından özsel olarak belirlenir. Her birimizin kendisi olan ve başkaları arasında sorunun Varlık-olanağını taşıyan bu varolan-şeye terminolojik olarak *oradaki-Varlık*[S] diyeceğiz. Varlığın anlamına ilişkin sorunun belirtik ve saydam formüle edilişi bir varolan-şeyin (oradaki-Varlık) Varlığı açısından önceden uygun bir açımlamasını gerektirir.

Ama böyle bir girişim açık bir döngüye düşmez mi? Eğer ilkin bir varolan-şeyi *Varlığında* belirlemek zorundaysak, ve bundan sonra Varlığa ilişkin soruyu yalnızca bu temelde formüle etmek istersek, bu bir dairede yol almaktan başka nedir? Sorunun geliştirilmesi için, ilkin bu soruya yanıtın vermesi gereken şeyi daha şimdiden "varsaymış" olmadık mı? İlkelerin araştırılması alanında her zaman kolayca sözü edilebilen "döngüsel tanıtlama" uslamlaması gibi biçimsel karşıçıkışlar somut araştırma yolları üzerine irdelemeler durumunda her zaman kısırdırlar. Sorunun anlaşılması açısından hiçbir ağırlıkları yoktur ve araştırma alanında ilerleyişi engellerler.

Ama sorunun formüle edilişini betimleyiş yolumuzda olgusal olarak bütününde hiçbir döngü yoktur. Varolan-şey kendi anlamında belirlenebilir, ve bunun için Varlığın anlamının belirtik kavramının erişilebilir olması zorunlu değildir. Eğer böyle olmasaydı, o zaman şimdiye dek hiçbir varlıkbilimsel bilgi olamazdı, ki bunun olgusal[S] bulunuşu hiç kuşkusuz yadsınmayacaktır. "Varlık" hiç kuşkusuz bugüne dek tüm varlıkbilimde "varsayılmıştır," ama el altındaki bir *kavram* olarak değil, aramakta olduğumuz türde birşey olarak değil. Varlığın "varsayılması" Varlığa önceden bir göz atma karakterini taşır, öyle ki sunulan varolan-şeyler buna bakarak Varlıklarında geçici olarak eklemlenirler. Varlığa bu yol gösterici göz atış her zaman içinde devindiğimiz

ve sonunda oradaki-Varlığın kendisinin özsel durum ya da *yapılanışına*[S] *ait olan* sıradan bir Varlık-anlayışından doğar. Böyle "varsayma"nın bir önermeler dizisinin tümdengelimli olarak ondan çıkarsandığı tanıtlanmamış bir temel önermenin ya da belitin ortaya koyulması ile hiçbir ilgisi yoktur. Varlığın anlamına ilişkin soruyu formüle etmede hiçbir biçimde bir "döngüsel tanıtlama" yer alamaz, çünkü sorunun yanıtlanışında herşey çıkarsamacı[S] bir temellendirme çevresinde değil, ama bir temelin ortaya serilmesi ve sergilenmesi çevresinde döner.

Varlığın anlamına ilişkin soruda bir "döngüsel tanıtlama" değil, ama dahaçok hakkında soru sorulan şeyin (Varlık) bir varolan-şeyin Varlık-kipi olarak 'sorma' ile dikkate değer bir "geriye ya da ileriye bağıntılanmışlığı" yatar. Sormanın hakkında soru sorduğu şeye özsel ilgisi Varlık-sorusunun en öz anlamına aittir. Ama bu yalnızca şunu anlatır: Oradaki-Varlık karakterindeki varolan-şey Varlık-sorusunun kendisi ile bir ilişki — ve belki de giderek ayırdedici bir ilişki — içindedir. Ama böylelikle belirli bir varolan-şey kendi Varlık-önceliği açısından belgitlenmiş[S] ve Varlık-sorusunda *sorgulanacak* birincil şey olarak işlev görecek örnek varolan-şey sunulmuş olmaz mı? Buraya dek tartışmamız ne oradaki-Varlığın önceliğini belgitlemiş, ne de onun birincil olarak sorgulanacak varolan-şey olarak olanaklı ya da giderek zorunlu işlevi üzerine bir karara varmıştır. Ama hiç kuşkusuz oradaki-Varlığın önceliği gibi birşey kendini göstermiştir.

§ 3. *Varlık-Sorusunun Varlıkbilimsel Önceliği*

Varlık-sorusunun betimlemesi,[S] genel olarak sorunun biçimsel yapısının ipucu üzerine, bu soruya kendine özgü bir soru olarak açıklık kazandırmıştır, ve buna göre sorunun çözümü bir yana, geliştirilmesi bile temel bir irdelemeler dizisini gerektirecektir. Ama Varlık-sorusunun ayırdedici yanı ilkin ancak işlev, amaç ve güdü-

Sein entwächst dem durchschnittlichen Seinsverständnis, in dem wir uns immer schon bewegen, *und das am Ende zur Wesensverfassung des Daseins selbst gehört.* Solches »Voraussetzen« hat nichts zu tun mit der Ansetzung eines unbewiesenen Grundsatzes, daraus eine Satzfolge deduktiv abgeleitet wird. Ein »Zirkel im Beweis« kann in der Fragestellung nach dem Sinn des Seins überhaupt nicht liegen, weil es in der Beantwortung der Frage nicht um eine ableitende Begründung, sondern um aufweisende Grund-Freilegung geht.

Nicht ein »Zirkel im Beweis« liegt in der Frage nach dem Sinn von Sein, wohl aber eine merkwürdige »Rück- oder Vorbezogenheit« des Gefragten (Sein) auf das Fragen als Seinsmodus eines Seienden. Die wesenhafte Betroffenheit des Fragens von seinem Gefragten gehört zum eigensten Sinn der Seinsfrage. Das besagt aber nur: das Seiende vom Charakter des Daseins hat zur Seinsfrage selbst einen — vielleicht sogar ausgezeichneten — Bezug. Ist damit aber nicht schon ein bestimmtes Seiendes in seinem Seinsvorrang erwiesen und das exemplarische Seiende, das als das primär *Befragte* der Seinsfrage fungieren soll, vorgegeben? Mit dem bisher Erörterten ist weder der Vorrang des Daseins erwiesen, noch über seine mögliche oder gar notwendige Funktion als primär zu befragendes Seiendes entschieden. Wohl aber hat sich so etwas wie ein Vorrang des Daseins gemeldet.

§ 3. *Der ontologische Vorrang der Seinsfrage*

Die Charakteristik der Seinsfrage am Leitfaden der formalen Struktur der Frage als solcher hat diese Frage als eigentümliche verdeutlicht, so zwar, daß deren Ausarbeitung und gar Lösung eine Reihe von Fundamentalbetrachtungen fordert. Die Auszeichnung der Seinsfrage wird aber erst dann

völlig ins Licht kommen, wenn sie hinsichtlich ihrer Funktion, ihrer Absicht und ihrer Motive zureichend umgrenzt ist.

Bisher wurde die Notwendigkeit einer Wiederholung der Frage einmal aus der Ehrwürdigkeit ihrer Herkunft motiviert, vor allem aber **[9]** aus dem Fehlen einer bestimmten Antwort, sogar aus dem Mangel einer genügenden Fragestellung überhaupt. Man kann aber zu wissen verlangen, wozu diese Frage dienen soll. Bleibt sie lediglich oder *ist* sie überhaupt nur das Geschäft einer freischwebenden Spekulation über allgemeinste Allgemeinheiten — *oder ist sie die prinzipiellste und konkreteste Frage zugleich?*

Sein ist jeweils das Sein eines Seienden. Das All des Seienden kann nach seinen verschiedenen Bezirken zum Feld einer Freilegung und Umgrenzung bestimmter Sachgebiete werden. Diese ihrerseits, z. B. Geschichte, Natur, Raum, Leben, Dasein, Sprache und dgl. lassen sich in entsprechenden wissenschaftlichen Untersuchungen zu Gegenständen thematisieren. Wissenschaftliche Forschung vollzieht die Hebung und erste Fixierung der Sachgebiete naiv und roh. Die Ausarbeitung des Gebietes in seinen Grundstrukturen ist in gewisser Weise schon geleistet durch die vorwissenschaftliche Erfahrung und Auslegung des Seinsbezirkes, in dem das Sachgebiet selbst begrenzt wird. Die so erwachsenen »Grundbegriffe« bleiben zunächst die Leitfäden für die erste konkrete Erschließung des Gebietes. Ob das Gewicht der Forschung gleich immer in dieser Positivität liegt, ihr eigentlicher Fortschritt vollzieht sich nicht so sehr in der Aufsammlung der Resultate und Bergung derselben in »Handbüchern«, als in dem aus solcher anwachsenden Kenntnis der Sachen meist reaktiv hervorgetriebenen Fragen nach den Grundverfassungen des jeweiligen Gebietes.

Die eigentliche »Bewegung« der Wissenschaften spielt sich ab in der mehr oder minder radikalen und ihr selbst nicht durchsichtigen Revision der Grundbegriffe. Das Niveau einer Wissenschaft bestimmt sich

leri açısından yeterli olarak sınırlandığında bütünüyle ışığa çıkacaktır.

Bu noktaya dek sorunun bir yinelemesinin zorunluğu bir yandan kökeninin saygınlığı tarafından, ama herşeyden önce belirli bir yanıtın yokluğu, giderek sorunun bütününde doyurucu bir formülasyonunun eksikliği tarafından güdülenmiştir. Gene de bu sorunun neye hizmet etmesi gerektiğini bilmeyi isteyebiliriz. Yalnızca en evrensel evrensellikler üzerinde özgürce yüzen bir kurgulama sorunu olarak mı kalır — ya da genel olarak böyle birşey midir —, *yoksa aynı zamanda en ilkesel ve en somut soru mudur?*

Varlık her zaman bir varolan-şeyin Varlığıdır. Varolan-şeyler evreni, değişik kesimlerine göre, belirli konu alanlarının ortaya serilmesi ve sınırlanması için bir bölge olabilir. Kendi paylarına o alanlar, e.d. Tarih, Doğa, Uzay, Yaşam, oradaki-Varlık, Dil vb., karşılık düşen bilimsel araştırmalarda nesneler olarak temalaştırılmaya izin verebilirler. Bilimsel araştırma, saf ve ham bir biçimde, konu alanlarının yükseliş ve ilk saptanışlarını yerine getirir. Alanların kendi temel yapılarında geliştirilmeleri konu alanının kendisinin sınırlarını çizen Varlık-bölgesinin ön-bilimsel deneyimi ve yorumlanması yoluyla belli bir biçimde daha şimdiden sağlanmıştır. Böyle büyüyen "temel kavramlar" en yakından alanın ilk somut açığa serilişi için ipuçları olarak kalırlar. Araştırmanın ağırlığının her zaman bu olumlulukta yatıyor olmasına karşın, asıl ilerleyişinin geldiği yer sonuçların toparlanması ve bunların "el-kitaplarında" korunma altına alınması olmaktan çok, çoğunlukla şeylerin böyle büyüyen bilgisine yönelik bir tepkiden doğarak her bir alanın temel yapılarına yönelen sorulardır.

Bilimlerin asıl "devimi" kendini temel kavramların az çok köktenci ve kendine saydam olmayan bir düzeltilmesinde gösterir. Bir bilimin ulaştığı düzey temel kavramlarında ne ölçüde bir bunalıma yetenekli oldu-

ğuna göre belirlenir. Bilimlerin böyle içkin bunalımlarında, olumlu araştırma soruları ve sorgulanan şeyler arasındaki ilişkinin kendisi sallantıya düşer. Bugün her yerde değişik disiplinlerde araştırmayı yeni temeller üzerine oturtan eğilimler uyanmıştır.

Görünüşte en sıkı ve en sağlam yapılı bilim, *Matematik*, bir "temeller bunalımına" düşmüştür. Biçimselcilik ve sezgicilik arasındaki kavga bu bilimin nesnesi olması gereken şeye birincil giriş yolunun kazanılması ve güvenilir kılınması çevresinde döner. *Fiziğin* görelilik kuramı Doğanın kendisinin kendi bağlantısını "kendinde" olduğu gibi sergileme eğiliminden gelişir. Doğanın kendisine giriş koşullarının kuramı olarak, tüm göreliliklerin belirlenmesi yoluyla devim yasalarının değişmezliğini doğrulamaya çalışır ve bu yolla kendini verili bilgi alanının yapısına ilişkin soru ile, özdek sorunu ile yüz yüze getirir. *Yaşambilim*de düzenekçilik ve dirimselcilik tarafından verilen örgenlik ve yaşam belirlenimlerinin arkasını soruşturma ve genel olarak dirimli olanın Varlık-türünü yeniden belirleme eğilimi uyanmaktadır. *Tarih-bilimsel*[S] *tin-bilimlerinde* ise tarihsel[S] edimselliğin kendisine yönelim kendini kalıt bırakılan şeyler, bunların sunuluşu ve gelenek tarafından güçlendirmiştir: Yazın tarihinin sorunlar tarihi olması gerekir. *Tanrıbilim* insanın Tanrıya doğru Varlığının inancın kendisinin anlamından çıkarılan ve onun içersinde kalan daha kökensel bir yorumlanışına doğru çaba göstermektedir. Ve ağır ağır da olsa Luther'in tanrıbilimin inaksal dizgesinin birincil olarak inancı ilgilendiren bir sorudan doğmayan bir "temel" üzerine dayandığı ve bu temelin kavramsal yapısının tanrıbilimsel sorunsal için yalnızca yetersiz olmakla kalmadığı, ama onun üstünü örttüğü ve çarpıttığı biçimindeki içgörüsünü bir kez daha anlamaya başlamaktadır.

Temel kavramlar öyle belirlenimlerdir ki,

daraus, wie weit sie einer Krisis ihrer Grundbegriffe fähig ist. In solchen immanenten Krisen der Wissenschaften kommt das Verhältnis des positiv untersuchenden Fragens zu den befragten Sachen selbst ins Wanken. Allenthalben sind heute in den verschiedenen Disziplinen Tendenzen wachgeworden, die Forschung auf neue Fundamente umzulegen.

Die scheinbar strengste und am festesten gefügte Wissenschaft, die *Mathematik*, ist in eine »Grundlagenkrisis« geraten. Der Kampf zwischen Formalismus und Intuitionismus geht um die Gewinnung und Sicherung der primären Zugangsart zu dem, was Gegenstand dieser Wissenschaft sein soll. Die Relativitätstheorie der *Physik* erwächst der Tendenz, den eigenen Zusammenhang der Natur selbst, so wie er »an sich« besteht, herauszustellen. Als Theorie der Zugangsbedingungen zur Natur selbst sucht sie durch Bestimmung aller Relativi**[10]**täten die Unveränderlichkeit der Bewegungsgesetze zu wahren und bringt sich damit vor die Frage nach der Struktur des ihr vorgegebenen Sachgebietes, vor das Problem der Materie. In der *Biologie* erwacht die Tendenz, hinter die von Mechanismus und Vitalismus gegebenen Bestimmungen von Organismus und Leben zurückzufragen und die Seinsart von Lebendem als solchem neu zu bestimmen. In den *historischen Geisteswissenschaften* hat sich der Drang zur geschichtlich Wirklichkeit selbst durch Überlieferung und deren Darstellung und Tradition hindurch verstärkt: Literaturgeschichte soll Problemgeschichte werden. Die *Theologie* sucht nach einer ursprünglicheren, aus dem Sinn des Glaubens selbst vorgezeichneten und innerhalb seiner verbleibenden Auslegung des Seins des Menschen zu Gott. Sie beginnt langsam die Einsicht *Luthers* wieder zu verstehen, daß ihre dogmatische Systematik auf einem »Fundament« ruht, das nicht einem primär glaubenden Fragen entwachsen ist und dessen Begrifflichkeit für die theologische Problematik nicht nur nicht zureicht, sondern sie verdeckt und verzerrt.

Grundbegriffe sind die Bestim-

mungen, in denen das allen thematischen Gegenständen einer Wissenschaft zugrundeliegende Sachgebiet zum vorgängigen und alle positive Untersuchung führenden Verständnis kommt. Ihre echte Ausweisung und »Begründung« erhalten diese Begriffe demnach nur in einer entsprechend vorgängigen Durchforschung des Sachgebietes selbst. Sofern aber jedes dieser Gebiete aus dem Bezirk des Seienden selbst gewonnen wird, bedeutet solche vorgängige und Grundbegriffe schöpfende Forschung nichts anderes als Auslegung dieses Seienden auf die Grundverfassung seines Seins. Solche Forschung muß den positiven Wissenschaften vorauslaufen; und sie *kann* es. Die Arbeit von *Plato* und *Aristoteles* ist Beweis dafür. Solche Grundlegung der Wissenschaften unterscheidet sich grundsätzlich von der nachhinkenden »Logik«, die einen zufälligen Stand einer Wissenschaft auf ihre »Methode« untersucht. Sie ist produktive Logik in dem Sinne, daß sie in ein bestimmtes Seinsgebiet gleichsam vorspringt, es in seiner Seinsverfassung allererst erschließt und die gewonnenen Strukturen den positiven Wissenschaften als durchsichtige Anweisungen des Fragens verfügbar macht. So ist z. B. das philosophisch Primäre nicht eine Theorie der Begriffsbildung der Historie, auch nicht die Theorie historischer Erkenntnis, aber auch nicht die Theorie der Geschichte als Objekt der Historie, sondern die Interpretation des eigentlich geschichtlich Seienden auf seine Geschichtlichkeit. So beruht denn auch der positive Ertrag von *Kants* Kritik der reinen Vernunft im Ansatz zu einer Herausarbeitung dessen, was zu einer Natur **[11]** überhaupt gehört, und nicht in einer »Theorie« der Erkenntnis. Seine transzendentale Logik ist apriorische Sachlogik des Seinsgebietes Natur.

Aber solches Fragen — Ontologie im weitesten Sinne genommen und ohne Anlehnung an ontologische Richtungen und Tendenzen — bedarf selbst noch eines Leitfadens. Ontologisches Fragen ist zwar gegenüber dem ontischen Fragen der positiven Wissenschaften

bir bilimin tüm tematik nesnelerinin temelinde yatan bilgi alanı üzerine tüm pozitif araştırmayı yönlendirici ön bir anlayış sağlarlar. Bu kavramlar gerçek kanıtlamalarını ve "temellendirme"lerini buna göre ancak bilgi alanının karşılık düşen ön bir araştırmasında elde ederler. Ama bu alanların her birinin varolan-şeylerin kendilerinin bölgesinden kazanılması ölçüsünde, temel kavramları yaratan böyle bir ön araştırma bu varolan-şeylerin Varlıklarının temel durumu açısından bir açımlanışından başka birşeyi imlemez. Böyle araştırma pozitif bilimlerin önünden gitmelidir; ve bunu *yapabilir*. Platon ve Aristoteles'in çalışmaları bunun tanıtıdır. Bilimlerin böyle temellendirilmesi kendini ilkede arkadan topallayarak gelen ve bir bilimin olumsal duruşunu onun "yönteminde" araştıran "mantık"tan ayırdeder. Bu temellendirme bir bakıma ileriye belirli bir Varlık alanına sıçraması, onu Varlık-yapısı içinde ilk kez ortaya sermesi ve kazanılan yapıları pozitif bilimlere sorularının saydam yönergeleri olarak erişilebilir kılması anlamında üretken mantıktır. Böylece örneğin felsefi olarak birincil olan şey tarih biliminde kavram-oluşumu için bir kuram değil, tarih-bilimsel bilgi için bir kuram değil, tarih biliminin nesnesi olarak tarih kuramı da değil, ama asıl tarihsel varolan-şeylerin tarihsellikleri açısından yorumlanışıdır. Böylece Kant'ın *Arı Usun Eleştirisi*'nin olumlu sonucu da genel olarak bir Doğaya ait olanın geliştirilmesine katkılarına dayanır, bir bilgi "kuramı"na değil. Onun aşkınsal mantığı bir Varlık-alanı olarak Doğa için *a priori* konu-mantığıdır.

Ama böyle soruşturma — en geniş anlamda alınan ve varlıkbilimsel yönler ya da eğilimler üzerinde bir yeğleme yapmayan varlıkbilim — kendisi daha öte bir ipucuna gereksinir. Varlıkbilimsel soruşturma hiç kuşkusuz pozitif bilimlerin varlıksal soruşturması karşısında kökenseldir. Ama bu soruşturmanın varolan-şeylerin Varlığına ilişkin araştırmala-

rı genel olarak Varlığın anlamını tartışmadan bırakırsa, o zaman kendisi saf ve saydamsız kalır. Ve tam olarak Varlığın olanaklı değişik kiplerinin tümdengelimli olmayan bir soyağacını kurgulama gibi varlıkbilimsel bir görev "bu 'Varlık' anlatımı ile aslında demek istediğimiz" şeyin önceden anlaşılmış olmasını gerektirir.

Varlık-sorusu buna göre yalnızca şöyle ya da böyle varolan-şeyler olarak varolan-şeyleri yoklayan ve bunu yaparken daha şimdiden bir Varlık-anlayışı içinde devinen bilimlerin olanağının bir *a priori* koşulunu değil, ama varlıksal bilimleri önceleyen ve onları temellendiren varlıkbilimlerin kendilerinin olanağının koşulunu hedefler. *Tüm varlıkbilim, elinin altında ne denli varsıl ve sıkı sıkıya bağlanmış bir kategoriler dizgesi olursa olsun, eğer herşeyden önce Varlığın anlamını yeterince durulaştırmamışsa ve bu durulaştırmaya temel görevi olarak sarılmamışsa, temelde kör kalır ve en öz amacından sapar.*

Doğru anlaşılan varlıkbilimsel araştırmanın kendisi Varlık-sorusuna saygın bir geleneğin salt bir yeniden doğrulanmasının ve şimdiye dek saydam olmayan bir sorunun ortaya sürülmesinin ötesine giden varlıkbilimsel önceliğini verir. Ama şeylerle ilgili bu bilimsel öncelik biricik öncelik değildir.

ursprünglicher. Es bleibt aber selbst naiv und undurchsichtig, wenn seine Nachforschungen nach dem Sein des Seienden den Sinn von Sein überhaupt unerörtert lassen. Und gerade die ontologische Aufgabe einer nicht deduktiv konstruierenden Genealogie der verschiedenen möglichen Weisen von Sein bedarf einer Vorverständigung über das, »was wir denn eigentlich mit diesem Ausdruck ‚Sein' meinen«.

Die Seinsfrage zielt daher auf eine apriorische Bedingung der Möglichkeit nicht nur der Wissenschaften, die Seiendes als so und so Seiendes durchforschen und sich dabei je schon in einem Seinsverständnis bewegen, sondern auf die Bedingung der Möglichkeit der vor den ontischen Wissenschaften liegenden und sie fundierenden Ontologien selbst. *Alle Ontologie, mag sie über ein noch so reiches und festverklammertes Kategoriensystem verfügen, bleibt im Grunde blind und eine Verkehrung ihrer eigensten Absicht, wenn sie nicht zuvor den Sinn von Sein zureichend geklärt und diese Klärung als ihre Fundamentalaufgabe begriffen hat.*

Die rechtverstandene ontologische Forschung selbst gibt der Seinsfrage ihren ontologischen Vorrang über die bloße Wiederaufnahme einer ehrwürdigen Tradition und die Förderung eines bislang undurchsichtigen Problems hinaus. Aber dieser sachlich-wissenschaftliche Vorrang ist nicht der einzige.

§ 4. *Varlık-Sorusunun Varlıksal Önceliği*

Genel olarak bilim doğru önermelerin temellendirilmiş bir bağlantısının bütünü olarak belirlenebilir. Bu tanım ne tamdır, ne de bilime anlamı içinde ulaşmayı başarır. İnsanın davranışları olarak bilimler bu varolan-şeyin (insan) Varlık-türünü taşırlar. Bu varolan-şeye terminolojik olarak *oradaki-Varlık* diyoruz. Bilimsel araştırma bu varolan-şeyin biricik ve en yakın olanaklı Varlık-türü değildir. Dahası, oradaki-Varlığın kendisi başka varolan-şeylerin önünde ayırdedici bir doğadadır. Bu ayırdedicilik geçici bir yolda görülebilir kılın-

§ 4. *Der ontische Vorrang der Seinsfrage*

Wissenschaft überhaupt kann als das Ganze eines Begründungszusammenhanges wahrer Sätze bestimmt werden. Diese Definition ist weder vollständig, noch trifft sie die Wissenschaft in ihrem Sinn. Wissenschaften haben als Verhaltungen des Menschen die Seinsart dieses Seienden (Mensch). Dieses Seiende fassen wir terminologisch als *Dasein*. Wissenschaftliche Forschung ist nicht die einzige und nicht die nächste mögliche Seinsart dieses Seienden. Das Dasein selbst ist überdies vor anderem Seienden ausgezeichnet. Diese Auszeichnung

[12] gilt es vorläufig sichtbar zu machen. Hierbei muß die Erörterung den nachkommenden und erst eigentlich aufweisenden Analysen vorgreifen.

Das Dasein ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderem Seienden vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, daß es diesem Seienden in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht. Zu dieser Seinsverfassung des Daseins gehört aber dann, daß es in seinem Sein zu diesem Sein ein Seinsverhältnis hat. Und dies wiederum besagt: Dasein versteht sich in irgendeiner Weise und Ausdrücklichkeit in seinem Sein. Diesem Seienden eignet, daß mit und durch sein Sein dieses ihm selbst erschlossen ist. *Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins*. Die ontische Auszeichnung des Daseins liegt darin, daß es ontologisch *ist*.

Ontologisch-sein besagt hier noch nicht: Ontologie ausbilden. Wenn wir daher den Titel Ontologie für das explizite theoretische Fragen nach dem Sein des Seienden vorbehalten, dann ist das gemeinte Ontologisch-sein des Daseins als vorontologisches zu bezeichnen. Das bedeutet aber nicht etwa soviel wie einfachhin ontisch-seiend, sondern seiend in der Weise eines Verstehens von Sein.

Das Sein selbst, zu dem das Dasein sich so oder so verhalten kann und immer irgendwie verhält, nennen wir *Existenz*. Und weil die Wesensbestimmung dieses Seienden nicht durch Angabe eines sachhaltigen Was vollzogen werden kann, sein Wesen vielmehr darin liegt, daß es je sein Sein als seiniges zu sein hat, ist der Titel Dasein als reiner Seinsausdruck zur Bezeichnung dieses Seienden gewählt.

Das Dasein versteht sich selbst immer aus seiner Existenz, einer Möglichkeit seiner selbst, es selbst oder nicht es selbst zu sein. Diese Möglichkeiten hat das Dasein entweder selbst gewählt, oder es ist in sie hineingeraten oder je schon darin aufgewachsen. Die

malıdır. Burada tartışmamız daha sonra gelecek ve sonuçları ilk kez asıllıkları içinde kanıtlayacak olan çözümlemeleri öncelemelidir.

Oradaki-Varlık bir varolan-şeydir ki, yalnızca başka varolan-şeyler arasında yer almakla kalmaz. Dahaçok, onun için Varlığında bu Varlığın kendisinin *'önemli* olması'[S] yoluyla varlıksal olarak ayırdedilir. Ama o zaman oradaki-Varlığın bu Varlık-durumu onun kendi Varlığında bu Varlığa doğru bir Varlık-ilişkisi taşıdığını imler. Ve bu yine demektir ki, oradaki-Varlık kendini herhangi bir yolda ve herhangi bir belirtiklik düzeyinde kendi Varlığında anlar. Varlığı ile ve Varlığı yoluyla bu Varlığın onun kendisi için açığa serilmesi bu varolan-şeye özgüdür. *Varlığı anlamanın kendisi oradaki-Varlığın bir Varlık-belirliliğidir.* Oradaki-Varlığın varlıksal ayırdediciliği varlıkbilimsel *olmasında* yatar.

Burada varlıkbilimsel-Varlık henüz varlıkbilim oluşturmak demek değildir. Buna göre eğer varlıkbilim terimini varolan-şeyin Varlığına ilişkin belirtik kuramsal sorular için ayırırsak, o zaman oradaki-Varlığın varlıkbilimsel-Varlığı ile denmek istenen şey ön-varlıkbilimsel demek olacaktır. Bu ise yalın olarak varlıksal-olmayı değil, ama Varlığı anlamanın yolunda olmayı imler.

Oradaki-Varlığın ona doğru şöyle ya da böyle davranabildiği ve her zaman her nasılsa davrandığı Varlığın kendisine *varoluş* adını veririz. Ve bu varolan-şeyin özünün belirlenimi bir konu-ilgili 'Ne'nin bildirimi yoluyla yerine getirilemeyeceği için, ve özü dahaçok her durumda 'olmak' için Varlığını kendi Varlığı olarak taşımasında yattığı için, oradaki-Varlık terimi bu varolan-şeyi belirtmek için arı Varlık-anlatımı olarak seçilmiştir.

Oradaki-Varlık kendi kendisini her zaman varoluşundan, kendi kendisinin bir kendisi olma ya da kendisi olmama olanağından anlar. Bu olanakları oradaki-Varlık ya kendisi seçmiş, ya onlara girmiş ya da daha şimdiden onlarda büyümüştür. Varoluş kavrama ya da gözardı

etme yolunda yalnızca o sıradaki oradaki-Varlık tarafından kararlaştırılır. Varoluş sorusu her zaman yalnızca varolmanın kendisi yoluyla arılık içine getirilir. Kendi kendisinin *bu yolla* önden giden anlayışına *varolma-ilgili*[S] [*existenziell*] deriz. Varoluş sorusu oradaki-Varlık için varlıksal bir "sorun"dur. Bu soru varoluşun varlıkbilimsel yapısının kuramsal saydamlığına gereksinmez. Bu varoluş yapısına ilişkin soru varoluşu oluşturan şeyin ayrıştırılmasını hedefler. Bu yapıların bağlamına *varoluşsallık* deriz. Bunun Analitiği varolma-ilgili değil ama *varoluşsal* bir anlama karakterini taşır. Oradaki-Varlığın varoluşsal bir Analitiğinin görevi, olanak ve zorunluğu açısından, ön-taslağını oradaki-Varlığın varlıksal yapılanışında taşır.

Ama varoluşun oradaki-Varlığı belirlemesi ölçüsünde, bu varolan-şeyin varlıkbilimsel Analitiği her zaman varoluşsallığın ön bir irdelemesini gerektirir. Varoluşsallığı ise varoluşta olan varolan-şeyin Varlık-durumu olarak anlıyoruz. Ama böyle bir Varlık-durumunun düşüncesinde daha şimdiden genelde Varlık düşüncesi yatar. Ve böylece oradaki-Varlığın Analitiğini yerine getirmenin olanağı bile genel olarak Varlığın anlamına ilişkin sorunun önceden geliştirilmesi üzerine bağımlıdır.

Bilimler oradaki-Varlığın Varlık-kipleridirler ki onlarda oradaki-Varlık onun kendisi olmaları gerekmeyen varolan-şeylere doğru davranır. Ama oradaki-Varlığa özsel olarak bir dünyadaki Varlık aittir. Oradaki-Varlığa ait Varlık-anlayışı buna göre eşit kökensellik ile "dünya" gibi birşeyin anlayışını ve dünyanın içersinde erişilebilir olan varolan-şeylerin Varlığının anlayışını ilgilendirir. Oradaki-Varlığa özgü olmayan bir Varlık karakteri taşıyan varolan-şeyleri tema alan varlıkbilimler buna göre oradaki-Varlığın kendisinin varlıksal yapısında temellenir ve güdülenirler ki, bu yapı ön-varlıkbilimsel bir Varlık-anlayışının belirliliğini kendi içinde kapsar.

Existenz wird in der Weise des Ergreifens oder Versäumens nur vom jeweiligen Dasein selbst entschieden. Die Frage der Existenz ist immer nur durch das Existieren selbst ins Reine zu bringen. Das *hierbei* führende Verständnis seiner selbst nennen wir das *existenzielle*. Die Frage der Existenz ist eine ontische »Angelegenheit« des Daseins. Es bedarf hierzu nicht der theoretischen Durchsichtigkeit der ontologischen Struktur der Existenz. Die Frage nach dieser zielt auf die Auseinanderlegung dessen, was Existenz konstituiert. Den Zusammenhang dieser Strukturen nennen wir die *Existenzialität*. Deren Analytik hat den Charakter nicht eines existenziellen, sondern *existenzialen* Verstehens. Die Aufgabe einer existenzialen Analytik des **[13]** Daseins ist hinsichtlich ihrer Möglichkeit und Notwendigkeit in der ontischen Verfassung des Daseins vorgezeichnet.

Sofern nun aber Existenz das Dasein bestimmt, bedarf die ontologische Analytik dieses Seienden je schon immer einer vorgängigen Hinblicknahme auf Existenzialität. Diese verstehen wir aber als Seinsverfassung des Seienden, das existiert. In der Idee einer solchen Seinsverfassung liegt aber schon die Idee von Sein überhaupt. Und so hängt auch die Möglichkeit einer Durchführung der Analytik des Daseins an der vorgängigen Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt.

Wissenschaften sind Seinsweisen des Daseins, in denen es sich auch zu Seiendem verhält, das es nicht selbst zu sein braucht. Zum Dasein gehört aber wesenhaft: Sein in einer Welt. Das dem Dasein zugehörige Seinsverständnis betrifft daher gleichursprünglich das Verstehen von so etwas wie »Welt« und Verstehen des Seins des Seienden, das innerhalb der Welt zugänglich wird. Die Ontologien, die Seiendes von nicht daseinsmäßigem Seinscharakter zum Thema haben, sind demnach in der ontischen Struktur des Daseins selbst fundiert und motiviert, die die Bestimmtheit eines vorontologischen Seinsverständnisses in sich begreift.

Daher muß die *Fundamentalontologie*, aus der alle andern erst entspringen können, in der *existenzialen Analytik des Daseins* gesucht werden.

Das Dasein hat sonach einen mehrfachen Vorrang vor allem anderen Seienden. Der erste Vorrang ist ein *ontischer*: dieses Seiende ist in seinem Sein durch Existenz bestimmt. Der zweite Vorrang ist ein *ontologischer*: Dasein ist auf dem Grunde seiner Existenzbestimmtheit an ihm selbst »ontologisch«. Dem Dasein gehört nun aber gleichursprünglich — als Konstituens des Existenzverständnisses — zu: ein Verstehen des Seins alles nicht daseinsmäßigen Seienden. Das Dasein hat daher den dritten Vorrang als ontisch-ontologische Bedingung der Möglichkeit aller Ontologien. Das Dasein hat sich so als das vor allem anderen Seienden ontologisch primär zu Befragende erwiesen.

Die existenziale Analytik ihrerseits aber ist letztlich *existentiell*, d. h. *ontisch* verwurzelt. Nur wenn das philosophisch-forschende Fragen selbst als Seinsmöglichkeit des je existierenden Daseins existenziell ergriffen ist, besteht die Möglichkeit einer Erschließung der Existenzialität der Existenz und damit die Möglichkeit der Inangriffnahme einer zureichend fundierten ontologischen Problematik über**[14]**haupt. Damit ist aber auch der ontische Vorrang der Seinsfrage deutlich geworden.

Der ontisch-ontologische Vorrang des Daseins wurde schon früh gesehen, ohne daß dabei das Dasein selbst in seiner genuinen ontologischen Struktur zur Erfassung kam oder auch nur dahinzielendes Problem wurde. *Aristoteles* sagt: ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστιν[7] Die Seele (des Menschen) ist in gewisser Weise das Seiende; die »Seele«, die das Sein des Menschen ausmacht, entdeckt in ihren Weisen zu sein, αἴσθησις und νοησῖς, alles Seiende hinsichtlich seines Daß- und Soseins, d. h.

[7]de anima, Γ 8, 431 b 21, vgl. ib. 5, 430 a 14 sqq.

Buna göre tüm başkalarının yalnızca ondan doğabileceği *temel varlıkbilim oradaki-Varlığın varoluşsal Analitiğinde* araştırılmalıdır.

Böylece oradaki-Varlık tüm başka varolan-şeylerin önünde çok yanlı bir öncelik taşır. Birinci öncelik *varlıksal* bir önceliktir: Bu varolan-şey Varlığında varoluş yoluyla belirlenir. İkinci öncelik *varlıkbilimsel* önceliktir: Oradaki-Varlık varoluş-belirliliğinin temelinde kendinde "varlıkbilimsel"dir. Ama oradaki-Varlığa eşit kökensellik ile — varoluş-anlayışının bileşeni olarak — oradaki-Varlık karakterinde olmayan tüm varolan-şeylerin Varlığının bir anlayışı aittir. Buna göre, oradaki-Varlık üçüncü önceliği tüm varlıkbilimin olanağının varlıksal-varlıkbilimsel koşulu olarak taşır. Böylece oradaki-Varlık tüm başka varolan-şeyler arasında varlıkbilimsel olarak sorgulanacak ilk şey olduğunu belgitlemiştir.

Ama varoluşsal Analitik kendi yanından son olarak *varolan-ilgili* olarak, e.d. *varlıksal* olarak kökleşmiştir. Ancak felsefi araştırmanın sorusunun kendisi varolan her oradaki-Varlığın Varlık-olanağı olarak varolma-ilgili bir yolda kavrandığında, Varoluşun varoluşsallığının bir açığa serilişinin olanağı ve böylelikle yeterli olarak temellendirilmiş varlıkbilimsel bir sorunsalın genel olarak ele alınması olanağı ortaya çıkar. Ama böylelikle ayrıca Varlıksorusunun varlıksal önceliği de açıklık kazanmış olur.

Oradaki-Varlığın varlıksal-varlıkbilimsel önceliği erkenden görülmüş olsa da, bunda oradaki-Varlığın kendisi asıl varlıkbilimsel yapısı içinde ayrımsanmış ya da giderek yalnızca bu yapıyı hedefleyen bir sorun biçimini almış bile değildir. Aristoteles şöyle der: ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστιν.[7] Ruh (insanın ruhu) belli bir yolda varolan-şeydir; insanın Varlığını oluşturan "ruh" αἴσθησις ve νοησῖς olarak var olma yollarında tüm varolan-şeyleri 'genel olarak olmaları' ve 'öyle olmaları' açısından,

[7]*Ruh Üzerine*, Γ 8, 431 b 21, bkz. Γ 5, 430 a 14 ss.

e.d. her zaman Varlıklarında açığa çıkarır. Geriye Parmenides'in varlıkbilimsel savına doğru bakan bu önermeyi Thomas Aquinas karakteristik bir tartışmada ele almıştır. "*Transzendentia*"yı — e.d. varolan-şeyin olanaklı her şey-ilgili ve cinse-özgü belirliliğinin, her *modus specialis entis*in ötesinde yatan ve ne olursa olsun herşeye zorunlu olarak ait olan Varlık-karakterlerini — türetme görevinin içersinde, *verum*un böyle bir *transcendens* olarak tanıtlanması gerekiyordu. Bu kendi Varlık-türünün kendisine göre ne olursa olsun her varolan-şey ile "biraraya gelebilme"ye, e.d. bağdaşmaya uygun varolan birşeye başvuru yoluyla yerine getirilir. Bu ayırdedici doğadaki varolan-şey, *ens, quod natum est convenire cum omni ente*, ruhtur (*anima*).[8] "Oradaki-Varlığın" varolan başka herşey karşısında burada ortaya çıkan ama varlıkbilimsel olarak durulaştırılmamış önceliğinin, açıktır ki, varolan-şeylerin bütünlüğünün kötü bir öznelleştirilmesi ile ortak hiçbir yanı yoktur.

Varlık-sorusunun varlıksal-varlıkbilimsel ayırdediciliğinin belgitlenişi oradaki-Varlığın varlıksal-varlıkbilimsel önceliğinin geçici bir belirtilişi üzerine temellenir. Ama genel olarak Varlık-sorusunun yapısının çözümlemesi (§ 2) bu varolan-şeyin sorunun kendisinin formüle edilişi içersindeki ayırdedici bir işlevi ile karşı karşıya kalır. Oradaki-Varlık kendini böylece varolan-birşey olarak ortaya serer ki, eğer soruşturma saydam olacaksa, ilkin varlıkbilimsel olarak yeterince geliştirilmelidir. Ama şimdi gösterildiği gibi, genel olarak oradaki-Varlığın varlıkbilimsel Analitiği temel varlıkbilimi oluşturur, öyle ki oradaki-Varlık ilkesel olarak önceden Varlığı açısından *sorgulanacak* varolan-şey olarak işlev görür.

Eğer görev Varlığın anlamının yorumu olursa, oradaki-Varlık yalnızca birincil olarak

[8]Thomas Aquinas, *Quaestiones de veritate*, q. I, a 1 c; *De Natura Generis* başlıklı küçük çalışmada '*transzendentia*'nın bir "çıkarsama"sı değindiğimizden biraz ayrılan ve yer yer daha sağlam bir yolda yerine getirilir.

immer auch in seinem Sein. Diesen Satz, der auf die ontologische These des *Parmenides* zurückweist, hat Thomas v. A. in eine charakteristische Erörterung aufgenommen. Innerhalb der Aufgabe einer Ableitung der »Transzendentien«, d. h. der Seinscharaktere, die noch über jede mögliche sachhaltig-gattungsmäßige Bestimmtheit eines Seienden, jeden modus specialis entis hinausliegen und die jedem Etwas, mag es sein, was immer, notwendig zukommen, soll auch das verum als ein solches transcendens nachgewiesen werden. Das geschieht durch die Berufung auf ein Seiendes, das gemäß seiner Seinsart selbst die Eignung hat, mit jeglichem irgendwie Seienden »zusammenzukommen«, d. h. übereinzukommen. Dieses ausgezeichnete Seiende, das ens, quod natum est convenire cum omni ente, ist die Seele (anima).[8] Der hier hervortretende, obzwar ontologisch nicht geklärte Vorrang des »Daseins« vor allem anderen Seienden hat offensichtlich nichts gemein mit einer schlechten Subjektivierung des Alls des Seienden. —

Der Nachweis der ontisch-ontologischen Auszeichnung der Seinsfrage gründet in der vorläufigen Anzeige des ontisch-ontologischen Vorrangs des Daseins. Aber die Analyse der Struktur der Seinsfrage als solcher (§ 2) stieß auf eine ausgezeichnete Funktion dieses Seienden innerhalb der Fragestellung selbst. Das Dasein enthüllte sich hierbei als das Seiende, das zuvor ontologisch zureichend ausgearbeitet sein muß, soll das Fragen ein durchsichtiges werden. Jetzt hat sich aber gezeigt, daß die ontologische Analytik des Daseins überhaupt die Fundamentalontologie ausmacht, daß mithin das Dasein als das grundsätzlich vorgängig auf sein Sein zu *befragende* Seiende fungiert.

Wenn die Interpretation des Sinnes von Sein Aufgabe wird, ist

[8]Quaestiones de veritate, q. I, a 1 c; vgl. Die z. T. strengere und von der genannten abweichende Durchführung einer »Deduktion« der Transzendentien in dem Opusculum »de natura generis«.

das Dasein nicht nur das primär zu befragende Seiende, es ist über-
[15]dies das Seiende, das sich je schon in seinem Sein zu *dem* verhält, wonach in dieser Frage gefragt wird. Die Seinsfrage ist dann aber nichts anderes als die Radikalisierung einer zum Dasein selbst gehörigen wesenhaften Seinstendenz, des vorontologischen Seinsverständnisses.

sorgulanacak varolan-şey olmakla kalmaz, ama ayrıca daha şimdiden Varlığında kendini hakkında bu sorunun sorulduğu şey ile ilişkilendiren varolan-şey de olur. Ama Varlık-sorusu o zaman oradaki-Varlığın kendisine ait özsel bir Varlık-eğiliminin, ön-varlıkbilimsel Varlık-anlayışının köktencileştirilmesinden başka birşey değildir.

Giriş

Varlığın Anlamına İlişkin Sorunun Açımlaması

Einleitung

Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein

İkinci Bölüm
Varlık-Sorusunun Geliştirilmesinde Çifte Görev. Araştırma Yöntemi ve Anahatları

Zweites Kapitel
Die Doppelaufabe in der Ausarbeitung der Seinsfrage
Die Methode der Untersuchung und ihr Aufriß

§ 5. *Genelde Varlığın Anlamının Bir Yorumu İçin 'Çevren'in Ortaya Serilmesi Olarak Oradaki-Varlığın Varlıkbilimsel Analitiği*

§ 5. *Die ontologische Analytik des Daseins als Freilegung des Horizontes für eine Interpretation des Sinnes von Sein überhaupt*

Varlık-sorusunun "formüle edilmesi" ile ilgili görevlerin belirtilmesinde yalnızca birincil soruşturma konusu olarak işlev görecek olan varolan-şeyin saptanmasının gerekli olmakla kalmadığı, ama ayrıca bu varolan-şeye doğru giriş yolunun belirtik olarak edinilmesi ve güvenli kılınması gerektiği de gösterildi. Varlık-sorusunun içersinde hangi varolan-şeyin öncelikli rolü üstlendiği tartışıldı. Ama bu varolan-şey, oradaki-Varlık, nasıl erişilebilir kılınacak, ve anlama ve yorumlama sürecinde bir bakıma gözümüzü üzerine nasıl dikeceğiz?

Oradaki-Varlık için belgitlenen varlıksal-varlıkbilimsel öncelik yanlışlıkla bu varolan-şeyin bir başka bakımdan daha — yalnızca varolan-şeyin kendisinin "dolaysız" bir kavranabilirliği anlamında değil, ama ayrıca Varlık-türünün eşit ölçüde "dolaysız" bir verilmişliği açısından da — varlıksal-varlıkbilimsel olarak birincil olarak verili olması gerektiği sanısına götürebilir. Oradaki-Varlık hiç kuşkusuz varlıksal olarak yalnızca yakın ya da giderek en yakın olan olmakla kalmaz: Bizler her birimiz *oyuzdur*. Buna karşın, ya da tam olarak bu nedenle, varlıkbilimsel olarak en uzak olandır. Hiç kuşkusuz Varlığının bir anlayışını taşımak en öz Varlığına aittir ve her

Bei der Kennzeichnung der Aufgaben, die in der »Stellung« der Seinsfrage liegen, wurde gezeigt, daß es nicht nur einer Fixierung des Seienden bedarf, das als primär Befragtes fungieren soll, sondern daß auch eine ausdrückliche Aneignung und Sicherung der rechten Zugangsart zu diesem Seienden gefordert ist. Welches Seiende innerhalb der Seinsfrage die vorzügliche Rolle übernimmt, wurde erörtert. Aber wie soll dieses Seiende, das Dasein, zugänglich und im verstehenden Auslegen gleichsam anvisiert werden?

Der für das Dasein nachgewiesene ontisch-ontologische Vorrang könnte zu der Meinung verleiten, dieses Seiende müsse auch das ontisch-ontologisch primär gegebene sein, nicht nur im Sinne einer »unmittelbaren« Greifbarkeit des Seienden selbst, sondern auch hinsichtlich einer ebenso »unmittelbaren« Vorgegebenheit seiner Seinsart. Das Dasein ist zwar ontisch nicht nur nahe oder gar das nächste — wir *sind* es sogar je selbst. Trotzdem oder gerade deshalb ist es ontologisch das Fernste. Zwar gehört zu seinem eigensten Sein, ein Verständnis davon zu haben und sich je schon in einer gewissen Ausgelegtheit seines Seins zu

halten. Aber damit ist ganz und gar nicht gesagt, es könne diese nächste vorontologische Seinsauslegung seiner selbst als angemessener Leitfaden übernommen werden, gleich als ob dieses Seinsverständnis einer thematisch ontologischen Besinnung auf die eigenste Seinsverfassung entspringen müßte. Das Dasein hat vielmehr gemäß einer zu ihm gehörigen Seinsart die Tendenz, das eigene Sein aus *dem* Seienden her zu verstehen, zu dem es sich wesenhaft ständig und zunächst verhält, aus der »Welt«. Im Dasein selbst und damit in seinem eigenen Seinsverständnis liegt das, was wir als die **[16]** ontologische Rückstrahlung des Weltverständnisses auf die Daseinsauslegung aufweisen werden.

Der ontisch-ontologische Vorrang des Daseins ist daher der Grund dafür, daß dem Dasein seine spezifische Seinsverfassung — verstanden im Sinne der ihm zugehörigen »kategorialen« Struktur — verdeckt bleibt. Dasein ist ihm selbst ontisch »am nächsten«, ontologisch am fernsten, aber vorontologisch doch nicht fremd.

Vorläufig ist damit nur angezeigt, daß eine Interpretation dieses Seienden vor eigentümlichen Schwierigkeiten steht, die in der Seinsart des thematischen Gegenstandes und des thematisierenden Verhaltens selbst gründen und nicht etwa in einer mangelhaften Ausstattung unseres Erkenntnisvermögens oder in dem scheinbar leicht zu behebenden Mangel einer angemessenen Begrifflichkeit.

Weil nun aber zum Dasein nicht nur Seinsverständnis gehört, sondern dieses sich mit der jeweiligen Seinsart des Daseins selbst ausbildet oder zerfällt, kann es über eine reiche Ausgelegtheit verfügen. Philosophische Psychologie, Anthropologie, Ethik, »Politik«, Dichtung, Biographie und Geschichtsschreibung sind auf je verschiedenen Wegen und in wechselndem Ausmaß den Verhaltungen, Vermögen, Kräften, Möglichkeiten und Geschicken

durumda kendini daha şimdiden Varlığının belli bir yorumlanmışlığı içinde tutar. Ama bununla hiçbir biçimde kendi kendisinin bu en yakın ön-varlıkbilimsel Varlık-yorumunun uygun bir ipucu olarak alınabileceği söylenmiş olmaz, sanki birinin en öz Varlık-durumu üzerine varlıkbilimsel bir tema olarak düşünüldüğünde bu Varlık-anlayışı ortaya çıkmalıymış gibi. Oradaki-Varlık, ona ait olan bir Varlık-türü ile uyum içinde, dahaçok kendi Varlığını ona doğru özsel olarak sürekli bir yolda ve en yakından davrandığı varolan-şeyden, "dünya"dan anlama eğilimini taşır. Oradaki-Varlığın kendisinde ve böylelikle onun kendi Varlık-anlayışında dünya-anlayışının oradaki-Varlığın yorumlanması üzerine varlıkbilimsel yansıması olarak göstereceğimiz şey yatar.

Oradaki-Varlığın varlıksal-varlıkbilimsel önceliği buna göre oradaki-Varlık için kendi özgün Varlık-durumunun — ona ait olan "kategorisel" yapı anlamında anlaşılmak üzere — örtülü kalması için zemindir. Oradaki-Varlık varlıksal olarak kendine "en yakın," varlıkbilimsel olarak en uzaktır; ama ön-varlıkbilimsel olarak gene de yabancı değildir.

Böylelikle geçici olarak yalnızca bu varolan-şeyin bir yorumunun kendine özgü güçlüklerle karşı karşıya kaldığı belirtilmiş olur ki, bunlar tematik nesnenin ve tematikleştiren davranışın kendisinin Varlık-türünde temellenmişlerdir, bilgi yeteneğimizin herhangi bir eksik donatımında ya da uygun bir kavramsallığın görünürde giderilmesi kolay bir eksikliğinde değil.

Ama oradaki-Varlığa yalnızca Varlık-anlayışı ait olmadığı, tersine bu anlayış kendini oradaki-Varlığın kendisinin o sıradaki Varlık-türü ile birlikte oluşturduğu ya da bozduğu için, oradaki-Varlık varsıl bir yorumlanmışlıklar türlülüğünü elinin altında bulabilir. Felsefi ruhbilim, insanbilim, törebilim, "politika bilimi," şiir, yaşamöyküsü ve tarih yazmanın her biri değişik yollarda ve değişen düzeylerde oradaki-Varlığın davranış, yetenek, güç, olanak ve becerilerini incelemişlerdir. Ama bu yorumlamaların varoluşsal olarak

yerine getirilmelerinin bunların varolma-ilgili olarak taşıyabilecekleri kökenselliğe eşit bir kökensellik içinde olup olmadığı sorusu ortada kalır. İkisinin zorunlu olarak birlikte gitmeleri gerekmez, ama birbirlerini dışlamaları da söz konusu değildir. Varolma-ilgili yorumlama bir varoluşsal Analitik isteyebilir — eğer gerçekten de felsefi bilgiyi olanağı ve zorunluğu içinde kavrayacaksak. Ancak oradaki-Varlığın temel yapıları Varlık sorununun kendisine doğru belirtik bir yönelim içinde yeterli olarak geliştirildiği zamandır ki, şimdiye dek oradaki-Varlık yorumlamasında kazandıklarımız varoluşsal aklanışlarını elde edeceklerdir.

Öyleyse oradaki-Varlığın bir Analitiği Varlığa ilişkin soruda birincil gereksinim olarak kalır. Ama o zaman oradaki-Varlığa götüren bir giriş yolunun kazanılması ve güvenli kılınması sorunu daha da iveğen bir sorun olur. Olumsuz bir yolda anlatırsak, ne denli "kendiliğinden-açık" olursa olsun, Varlığa ve edimselliğe ilişkin hiçbir keyfi düşünceyi bu varolan-şeye kurgulamacı-inakçı bir yolda uygulayamayız ve taslakları böyle bir düşünce tarafından verilen "kategorileri" varlıkbilimsel olarak yoklamadan oradaki-Varlığa dayatamayız. Giriş ve yorumlama yolları dahaçok öyle bir türde seçilmelidir ki, bu varolan-şey kendini kendi kendisinde kendi kendisinden gösterebilmelidir. Ve dahası, varolan-şeyi *en yakından ve çoğunlukla*[8] sıradan *gündelikliğ*[8] içinde olduğu gibi göstermelidir. Bu gündeliklik içinde raslantısal ve olumsal değil ama özsel olan yapıların ortaya serilmesi gerekecektir ki, bunlar olgusal oradaki-Varlığın her Varlık-türünde kendilerini varlık-belirleyici yapılar olarak sürdürürler. Oradaki-Varlığın gündelikliğinin temel-durumunu göz önünde tutarak, bir önhazırlık olmak üzere bu varolan-şeyin Varlığını öne çıkaracağız.

Oradaki-Varlığın böyle anlaşılan Analitiği bütünüyle Varlık-sorusunun geliştirilmesi gibi yol gösterici bir göreve yönlendirilmiş kalır. Sınırları bu yolla belirlenir. Bu Analitik orades Daseins nachgegangen. Die Frage bleibt aber, ob diese Auslegungen ebenso ursprünglich existenzial durchgeführt wurden, wie sie vielleicht existenziell ursprünglich waren. Beides braucht nicht notwendig zusammenzugehen, schließt sich aber auch nicht aus. Existenzielle Auslegung kann existenziale Analytik fordern, wenn anders philosophische Erkenntnis in ihrer Möglichkeit und Notwendigkeit begriffen ist. Erst wenn die Grundstrukturen des Daseins in expliziter Orientierung am Seinsproblem selbst zureichend herausgearbeitet sind, wird der bisherige Gewinn der Daseinsauslegung seine existenziale Rechtfertigung erhalten.

Eine Analytik des Daseins muß also das erste Anliegen in der Frage nach dern Sein bleiben. Dann wird aber das Problem einer Gewinnung und Sicherung der leitenden Zugangsart zum Dasein erst recht brennend. Negativ gesprochen: es darf keine beliebige Idee von Sein und Wirklichkeit, und sei sie noch so »selbstverständlich«, an dieses Seiende konstruktiv-dogmatisch herangebracht, keine aus einer solchen Idee vorgezeichneten »Kategorien« dürfen dem Dasein ontologisch unbesehen aufgezwungen werden. Die Zugangs- und Auslegungsart muß vielmehr dergestalt gewählt sein, daß dieses Seiende sich an ihm selbst von ihm selbst her zeigen kann. Und zwar soll sie das Seiende in dem zeigen, wie es *zunächst und zumeist* ist, in seiner durchschnittlichen *Alltäglichkeit*. An dieser sollen nicht beliebige und **[17]** zufällige, sondern wesenhafte Strukturen herausgestellt werden, die in jeder Seinsart des faktischen Daseins sich als seinsbestimmende durchhalten. Im Hinblick auf die Grundverfassung der Alltäglichkeit des Daseins erwächst dann die vorbereitende Hebung des Seins dieses Seienden.

Die so gefaßte Analytik des Daseins bleibt ganz auf die leitende Aufgabe der Ausarbeitung der Seinsfrage orientiert. Dadurch bestimmen sich ihre Grenzen. Sie kann nicht eine vollständige Onto-

logie des Daseins geben wollen, die freilich ausgebaut sein muß, soll so etwas wie eine »philosophische« Anthropologie auf einer philosophisch zureichenden Basis stehen. In der Absicht auf eine mögliche Anthropologie, bzw. deren ontologische Fundamentierung, gibt die folgende Interpretation nur einige, wenngleich nicht unwesentliche »Stücke«. Die Analyse des Daseins ist aber nicht nur unvollständig, sondern zunächst auch *vorläufig*. Sie hebt nur erst das Sein dieses Seienden heraus ohne Interpretation seines Sinnes. Die Freilegung des Horizontes für die ursprünglichste Seinsauslegung soll sie vielmehr vorbereiten. Ist dieser erst gewonnen, dann verlangt die vorbereitende Analytik des Daseins ihre Wiederholung auf der höheren und eigentlichen ontologischen Basis.

Als der Sinn des Seins desjenigen Seienden, das wir Dasein nennen, wird die *Zeitlichkeit* aufgewiesen. Dieser Nachweis muß sich bewähren in der wiederholten Interpretation der vorläufig aufgezeigten Daseinsstrukturen als Modi der Zeitlichkeit. Aber mit dieser Auslegung des Daseins als Zeitlichkeit ist nicht auch schon die Antwort auf die leitende Frage gegeben, die nach dem Sinn von Sein überhaupt steht. Wohl aber ist der Boden für die Gewinnung dieser Antwort bereitgestellt.

Andeutungsweise wurde gezeigt: zum Dasein gehört als ontische Verfassung ein vorontologisches Sein. Dasein *ist* in der Weise, seiend so etwas wie Sein zu verstehen. Unter Festhaltung dieses Zusammenhangs soll gezeigt werden, daß das, von wo aus Dasein überhaupt so etwas wie Sein unausdrücklich versteht und auslegt, *die Zeit ist*. Diese muß als der Horizont alles Seinsverständnisses und jeder Seinsauslegung ans Licht gebracht und genuin begriffen werden. Um das einsichtig werden zu lassen, bedarf es einer *ursprünglichen Explikation der Zeit als Horizont des Seinsverständnisses aus der Zeitlichkeit als Sein des seinverstehenden Daseins*. Im

daki-Varlığın tam bir varlıkbilimini vermeyi isteyemez, ki eğer "felsefi" bir insanbilim gibi birşey felsefi olarak yeterli bir temel üzerinde duracaksa, hiç kuşkusuz böyle bir varlıkbilim oluşturulmalıdır. Olanaklı bir insanbilim ya da bunun varlıkbilimsel temellendirilmesi amaçlandığında, aşağıdaki yorum yalnızca kimi "parçaları," ama hiç kuşkusuz özsel olmadıkları söylenemeyecek olanları verecektir. Gene de oradaki-Varlığın Analitiği yalnızca tamamlanmamış olmakla kalmaz, ama ilk olarak *geçicidir* de. Yalnızca bu varolan-şeyin Varlığını onun anlamının yorumu olmaksızın ortaya koyar. Dahaçok, en kökensel Varlık-yorumlaması için 'çevren'in ortaya serilişini hazırlaması gerekir. Bu çevren bir kez kazanılır kazanılmaz, oradaki-Varlığın bir hazırlık niteliğindeki Analitiğinin daha yüksek ve asıl varlıkbilimsel temel üzerinde yinelenmesi gerekecektir.

Zamansallık[S] oradaki-Varlık adını verdiğimiz varolan-şeyin Varlığının anlamı olarak gösterilecektir. Bu belgitleme kendini geçici olarak sergilenen oradaki-Varlık yapılarının zamansallık kipleri olarak yinelenen yorumunda doğrulamalıdır. Ama oradaki-Varlığın zamansallık olarak bu yorumlanışı ile genel olarak Varlığın anlamına ilişkin yol gösterici soruya henüz yanıt verilmiş değildir. Gene de hiç kuşkusuz bu yanıtı elde etmenin zemini hazırlanmıştır.

Bir anıştırma olarak gösterildiği gibi, oradaki-Varlığa varlıksal yapı olarak ön-varlıkbilimsel bir Varlık aittir. Oradaki-Varlık öyle bir yolda *vardır* ki, varolmakla Varlık gibi birşeyi anlar. Bu bağlantıya sıkı sıkıya sarılarak gösterilecektir ki, genel olarak oradaki-Varlığın Varlık gibi birşeyi örtük olarak anladığı ve yorumladığı yerde *zaman* söz konusudur. Zaman tüm Varlık-anlayışının ve her Varlık-yorumlanışının çevreni olarak ışığa getirilmeli ve asıllığı içinde kavranmalıdır. Bunun açıkça görülebilmesi için, *Zamanın Varlık-anlayışının çevreni olarak kökensel bir açımlaması* gereklidir ve bu açımlama *Varlığı anlayan oradaki-Varlığın Varlığı olarak Zamansallıktan*

türetilmelidir. Bu görevin bütününde aynı zamanda böyle kazanılan Zaman kavramının kaba zaman-anlayışına karşı sınırlanması istemi yatar — bir anlayış ki, kendini Aristoteles'ten Bergson'a, giderek daha da sonra sürdüren geleneksel zaman-kavramında yoğunlaştıran bir zaman-yorumlamasında belirtik olmuştur. Burada bu zaman kavramının ve genel olarak kaba zaman-anlayışının zamansallıktan doğdukları ve nasıl doğdukları açığa çıkarılmalıdır. Böylelikle kaba zaman-kavramına kendi bağımsız hakkı geri verilecektir — Bergson'un bu kavram ile sanılan zamanın uzay olduğu savına karşıt olarak.

"Zaman" çoktandır varolan-şeylerin değişik bölgelerinin safça ayırdedilmesinin varlıkbilimsel ya da daha doğrusu varlıksal ölçütü olarak işlev görmektedir. "Zamansal" varolan-şeyler (doğanın süreçleri ve tarihin olayları) ve "zamansal-olmayan" varolan-şeyler (uzaysal ve sayısal ilişkiler) arasına bir sınır çekilir. Genellikle önermelerin "zamansız" anlamları önermelerin öne sürülmelerinin "zamansal" gidişinin karşısına çıkarılır. Dahası, "zamansal" varolan-şeyler ve "zaman-üstü" ilksiz-sonsuz şeyler arasında bir "uçurum" bulunur ve bunun üzerine köprüler kurmaya çalışılır. "Zamansal" burada her durumda yalnızca "zamanda" olan demektir — bir belirlenim ki, hiç kuşkusuz henüz yeterince karanlıktır. "Zamanda olma" anlamında zamanın Varlık bölgelerini ayırdetmenin ölçütü olarak işlev gördüğü olgusu ortadadır. Zamanın bu ayırdedici varlıkbilimsel işlevi nasıl kazandığı ve giderek hangi hakla tam olarak zaman gibi birşeyin böyle bir ölçüt olarak işlev gördüğü, zamanın bu saf varlıkbilimsel kullanımında onun asıl olanaklı varlıkbilimsel ilgisinin anlatım bulup bulamadığı — tüm bunlar şimdiye dek ne sorgulanmış ne de araştırılmıştır. "Zaman" bu "kendiliğinden-açık" varlıkbilimsel işleve hiç kuşkusuz kaba zaman-anlayışının çevreni içersinde bir bakıma "kendiliğinden" düşmüş ve bugüne dek kendini orada tutmuştur.

Ganzen dieser Aufgabe liegt zugleich die Forderung, den so gewonnenen Begriff der Zeit gegen das vulgäre Zeitverständnis abzugrenzen, das explizit ge**[18]**worden ist in einer Zeitauslegung, wie sie sich im traditionellen Zeitbegriff niedergeschlagen hat, der sich seit *Aristoteles* bis über *Bergson* hinaus durchhält. Dabei ist deutlich zu machen, daß und wie dieser Zeitbegriff und das vulgäre Zeitverständnis überhaupt aus der Zeitlichkeit entspringen. Damit wird dem vulgären Zeitbegriff sein eigenständiges Recht zurückgegeben — entgegen der These *Bergsons*, die mit ihm gemeinte Zeit sei der Raum.

Die »Zeit« fungiert seit langem als ontologisches oder vielmehr ontisches Kriterium der naiven Unterscheidung der verschiedenen Regionen des Seienden. Man grenzt ein »zeitlich« Seiendes (die Vorgänge der Natur und die Geschehnisse der Geschichte) ab gegen »unzeitlich« Seiendes (die räumlichen und zahlhaften Verhältnisse). Man pflegt »zeitlosen« Sinn von Sätzen abzuheben gegen »zeitlichen« Ablauf der Satzaussagen. Ferner findet man eine »Kluft« zwischen dem »zeitlich« Seienden und dem »überzeitlichen« Ewigen und versucht sich an deren Überbrückung. »Zeitlich« besagt hier jeweils soviel wie »in der Zeit« seiend, eine Bestimmung, die freilich auch noch dunkel genug ist. Das Faktum besteht: Zeit, im Sinne von »in der Zeit sein«, fungiert als Kriterium der Scheidung von Seinsregionen. Wie die Zeit zu dieser ausgezeichneten ontologischen Funktion kommt und gar mit welchem Recht gerade so etwas wie Zeit als solches Kriterium fungiert und vollends, ob in dieser naiv ontologischen Verwendung der Zeit ihre eigentliche mögliche ontologische Relevanz zum Ausdruck kommt, ist bislang weder gefragt, noch untersucht worden. Die »Zeit« ist, und zwar im Horizont des vulgären Zeitverständnisses, gleichsam »von selbst« in diese »selbstverständliche« ontologische Funktion geraten und hat sich bis heute darin gehalten.

Demgegenüber ist auf dem Boden der ausgearbeiteten Frage nach dem Sinn von Sein zu zeigen, *daß und wie im rechtgesehenen und rechtexplizierten Phänomen der Zeit die zentrale Problematik aller Ontologie verwurzelt ist.*

Wenn Sein aus der Zeit begriffen werden soll und die verschiedenen Modi und Derivate von Sein in ihren Modifikationen und Derivationen in der Tat aus dem Hinblick auf Zeit verständlich werden, dann ist damit das Sein selbst — nicht etwa nur Seiendes als »in der Zeit« Seiendes, in seinem »zeitlichen« Charakter sichtbar gemacht. »Zeitlich« kann aber dann nicht mehr nur besagen »in der Zeit seiend«. Auch das »Unzeitliche« und »Überzeitliche« ist hinsichlich seines Seins »zeitlich«. Und das wiederum nicht nur in der Weise einer Privation gegen ein »Zeitliches« als »in der Zeit« Seiendes, sondern in einem **[19]** *positiven*, allerdings erst zu klärenden Sinne. Weil der Ausdruck »zeitlich« durch den vorphilosophischen und philosophischen Sprachgebrauch in der angeführten Bedeutung belegt ist und weil der Ausdruck in den folgenden Untersuchungen noch für eine andere Bedeutung in Anspruch genommen wird, nennen wir die ursprüngliche Sinnbestimmtheit des Seins und seiner Charaktere und Modi aus der Zeit seine *temporale* Bestimtntheit. Die fundamentale ontologische Aufgabe der Interpretation von Sein als solchem begreift daher in sich die Herausarbeitung der *Temporalität des Seins.* In der Exposition der Problematik der Temporalität ist allererst die konkrete Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Seins gegeben.

Weil das Sein je nur aus dem Hinblick auf Zeit faßbar wird, kann die Antwort auf die Seinsfrage nicht in einem isolierten und blinden Satz liegen. Die Antwort ist nicht begriffen im Nachsagen dessen, was sie satzmäßig aussagt, zumal wenn sie als freischwebendes Resultat für eine bloße Kenntnisnahme eines von der bisherigen Behandlungsart vielleicht abweichenden »Standpunktes« weitergereicht wird. Ob die Antwort »neu« ist, hat keinen Belang und bleibt eine Äußerlichkeit. Das Posi-

Tüm bunlara karşı, Varlığın anlamına ilişkin geliştirilmiş sorunun zemininde, *tüm varlıkbilimin özeksel sorunsalının köklerini doğru görülen ve doğru açımlanan zaman fenomeninde bulduğu ve nasıl bulduğu* gösterilmelidir.

Eğer Varlık zamandan kavranacaksa, ve eğer Varlığın değişik kipleri ve türevleri değişkilerinde ve türeyişlerinde gerçekte zaman açısından anlaşılır olacaklarsa, o zaman böylelikle Varlığın kendisi — yalnızca diyelim ki "zamanda" varolan-şeyler olarak varolan-şeyler değil — "zamansal" karakterinde görülebilir kılınır. Ama bu durumda bundan böyle "zamansal" yalnızca "zamanda olan" demek olamaz. Giderek "zamansal-olmayan" ve "zaman-üstü olan" bile Varlığı açısından "zamansal"dır — ve yine "zamanda" varolan birşey olarak "zamansal birşey"e karşı bir yoksunluk kipinde değil, ama hiç kuşkusuz ilkin açıklanması gereken *olumlu* bir anlamda böyledir. "Zamansal" anlatımı ön-felsefi ve felsefi dil-kullanımında sözü edilen imleme ayrıldığı için, ve anlatım aşağıdaki araştırmalarda daha başka bir imlem isteminde bulunduğu için, Varlığın ve karakter ve kiplerinin kökensel anlam belirliliğine onun *zaman-ilgili* belirliliği diyeceğiz. Genelde Varlığın yorumu üzerine temel varlıkbilimsel görev buna göre *Varlığın zaman-ilgililiğinin* geliştirilmesini kendi içinde kapsar. Zaman-ilgililik sorunsalının açımlamasında herşeyden önce Varlığın anlamına ilişkin soruya somut bir yanıt verilecektir.

Varlık ancak zaman dikkate alındığında anlaşılabilir olduğu için, Varlık-sorusuna yanıt yalıtılmış ve kör bir önermede yatıyor olamaz. Yanıt bir önerme biçiminde bildirdiği şeyin yalnızca bir kez daha söylenmesinde kavranmaz, özellikle boşlukta yüzen bir sonuç olarak yalnızca şimdiye kadarki ele alınış yolundan belki de ayrılan bir "duruş noktası" hakkında birşeyler bildirmek için dolaştırılıyorsa. Yanıtın "yeni" olup olmadığının hiçbir önemi yoktur ve dışsal birşey olarak

kalır. Ondaki olumlu öğe bize "Eskiler" tarafından hazırlanmış olanakları kavramayı öğretebilecek denli *eski* olmasında yatıyor olmalıdır. Yanıt en öz anlamını somut varlıkbilimsel araştırma için bir yönergeden, onun ortaya serilen 'çevren'in içersinde kalan bir araştırma sorusu ile başlaması yönergesinden sonra verir — ve yalnızca bunu verir.

Eğer böylece Varlık-sorusuna yanıt araştırma için bir ipucu sağlayacaksa, o zaman şimdiye kadarki varlıkbilimin özgün Varlık-türünün, sorularının, bulgularının ve başarısızlıklarının yazgısının oradaki-Varlığın karakteri tarafından zorunlu kılındığı içgörüsünü kendi kaynaklarından gösterinceye dek yeterli olamaz.

tive an ihr muß darin liegen, daß sie *alt* genug ist, um die von den »Alten« bereitgestellten Möglichkeiten begreifen zu lernen.Die Antwort gibt ihrem eigensten Sinne nach eine Anweisung für die konkrete ontologische Forschung, innerhalb des freigelegten Horizontes mit dem untersuchenden Fragen zu beginnen — und sie gibt nur das.

Wenn so die Antwort auf die Seinsfrage zur Leitfadenanweisung für die Forschung wird, dann liegt darin, daß sie erst dann zureichend gegeben ist, wenn aus ihr selbst die spezifische Seinsart der bisherigen Ontologie, die Geschicke ihres Fragens, Findens und Versagens als daseinsmäßig Notwendiges zur Einsicht kommt.

§ 6. *Varlıkbilimin Tarihini Yoketme Görevi*

Tüm araştırma — ve hepsinden önce özeksel Varlık-sorusu çerçevesinde devinen tartışma — oradaki-Varlığın varlıksal bir olanağıdır. Oradaki-Varlığın Varlığı anlamını zamansallıkta bulur. Ama zamansallık aynı zamanda oradaki-Varlığın kendisinin zamansal bir Varlık-türü olarak tarihselliğin olanağının koşuludur — oradaki-Varlığın "zamanda" varolan-birşey olup olmadığına ve nasıl böyle olduğuna bakılmaksızın. Tarihsellik belirlenimi tarih (dünyatarihsel olaylar) denilen şeyin önünde yatar. Tarihsellik genel olarak oradaki-Varlığın "olaylarının"[S] Varlık-yapısı demektir ki, ilkin onun temelinde "Dünya Tarihi" gibi birşey olanaklıdır ve herhangi birşey tarihsel olarak Dünya Tarihine aittir. Oradaki-Varlık her durumda olgusal Varlığında daha önce olmuş olduğu gibidir ve daha önce "ne" olmuşsa odur. Belirtik olsun ya da olmasın, kendi geçmişidir. Ve bu yalnızca onun için geçmişinin bir bakıma onu "arkadan" itmesi ve onun geçmiş olana henüz elönünde-bulunan ve arada bir onu arkadan etkileyen bir özellik olarak iye olması anlamında böyle değildir. Oradaki-Varlık *kendi* Varlığının yolunda kendi Geçmişi"*dir*" ki, bu

§ 6. *Die Aufgabe einer Destruktion der Geschichte der Ontologie*

Alle Forschung — und nicht zuletzt die im Umkreis der zentralen Seinsfrage sich bewegende — ist eine ontische Möglichkeit des Daseins. Dessen Sein findet seinen Sinn in der Zeitlichkeit. Diese jedoch ist zugleich die Bedingung der Möglichkeit von Geschichtlichkeit als einer zeitlichen Seinsart des Daseins selbst, abgesehen davon, ob und wie es ein »in der Zeit« Seiendes ist. Die Bestimmung Geschichtlichkeit liegt vor dem, was man Geschichte (weltgeschichtliches Geschehen) **[20]** nennt. Geschichtlichkeit meint die Seinsverfassung des »Geschehens« des Daseins als solchen, auf dessen Grunde allererst so etwas möglich ist wie »Weltgeschichte« und geschichtlich zur Weltgeschichte gehören. Das Dasein ist je in seinem faktischen Sein, wie und »was« es schon war. Ob ausdrücklich oder nicht, ist es seine Vergangenheit. Und das nicht nur so, daß sich ihm seine Vergangenheit gleichsam »hinter« ihm herschiebt und es Vergangenes als noch vorhandene Eigenschaft besitzt, die zuweilen in ihm nachwirkt. Das Dasein »ist« seine Vergangenheit in der Weise *seines* Seins, das, roh gesagt, jeweils aus seiner Zukunft

her »geschieht«. Das Dasein ist in seiner jeweiligen Weise zu sein und sonach auch mit dem ihm zugehörigen Seinsverständnis in eine überkommene Daseinsauslegung hinein- und in ihr aufgewachsen. Aus dieser her versteht es sich zunächst und in gewissem Umkreis ständig. Dieses Verständnis erschließt die Möglichkeiten seines Seins und regelt sie. Seine eigene Vergangenheit — und das besagt immer die seiner »Generation« — *folgt* dem Dasein nicht *nach*, sondern geht ihm je schon vorweg.

Diese elementare Geschichtlichkeit des Daseins kann diesem selbst verborgen bleiben. Sie kann aber auch in gewisser Weise entdeckt werden und eigene Pflege erfahren. Dasein kann Tradition entdecken, bewahren und ihr ausdrücklich nachgehen. Die Entdeckung von Tradition und die Erschließung dessen, was sie »übergibt« und wie sie übergibt, kann als eigenständige Aufgabe ergriffen werden. Dasein bringt sich so in die Seinsart historischen Fragens und Forschens. Historie aber — genauer Historizität — ist als Seinsart des fragenden Daseins nur möglich, weil es im Grunde seines Seins durch die Geschichlichkeit bestimmt ist. Wenn diese dem Dasein verborgen bleibt und solange sie es bleibt, ist ihm auch die Möglichkeit historischen Fragens und Entdeckens von Geschichte versagt. Das Fehlen von Historie ist kein Beweis *gegen* die Geschichtlichkeit des Daseins, sondern als defizienter Modus dieser Seinsverfassung Beweis dafür. Unhistorisch kann ein Zeitalter nur sein, weil es »geschichtlich« ist.

Hat andererseits das Dasein die in ihm liegende Möglichkeit ergriffen, nicht nur seine Existenz sich durchsichtig zu machen, sondern dem Sinn der Existenzialität selbst, d. h. vorgängig dem Sinn des Seins überhaupt nachzufragen, und hat sich in solchem Fragen der Blick für die wesentliche Geschichtlichkeit des Daseins geöffnet, dann ist die

Varlık, kabaca anlatılırsa, her durumda kendi Geleceğinden "olur." Oradaki-Varlık o sıradaki olma yolunda vardır ve böylece, ona ait Varlık-anlayışı ile, geleneksel bir oradaki-Varlık yorumlamasının içine doğru ve onun içinde büyümüştür. Kendini en yakından ve belli bir erim içinde sürekli olarak bundan anlar. Bu anlayış Varlığının olanaklarını açığa serer ve düzenler. Kendi geçmişi — ve bu her zaman onun "kuşağının" geçmişi demektir — oradaki-Varlığı *arkadan izlemez*, ama tersine her durumda daha şimdiden onun önünde gider.

Oradaki-Varlığın bu öğesel tarihselliği onun kendisinden gizli kalabilir. Ama ayrıca belli bir yolda açığa çıkarılabilir ve gereken ilgiyi görebilir. Oradaki-Varlık geleneği açığa çıkarabilir, onu saklayabilir ve onu belirtik olarak inceleyebilir. Geleneğin açığa çıkarılması ve neyi "aktardığının" ve nasıl aktardığının açığa serilmesi kendi başına duran bir görev olarak alınabilir. Oradaki-Varlık böylece Varlık-türünde kendini tarih-bilimsel soruşturma ve araştırmaya getirir. Ama tarih bilimi[S] — ya da daha sağın olarak, *tarih-bilimsellik*[S] — sorgulayan oradaki-Varlığın Varlık-türü olarak ancak oradaki-Varlık Varlığının temelinde tarihsellik[S] yoluyla belirli olduğu için olanaklıdır. Bu tarihsellik oradaki-Varlıktan gizli kalırsa ve gizli kaldığı sürece, oradaki-Varlığa tarih-bilimsel soruşturma ve tarihin açığa çıkarılması da yadsınmış olur. Tarih biliminin eksikliği oradaki-Varlığın tarihselliğine *karşı* bir tanıt değildir; tersine, bu Varlık-durumunun eksik kipi olarak ondan yana bir tanıttır. Bir zaman dönemi ancak "tarihsel" olduğu içindir ki tarih-bilimsel olmayabilir.

Öte yandan, oradaki-Varlık onda yatan olanağı, yalnızca varoluşunu kendine saydam kılma değil, ama varoluşsallığın kendisinin anlamını, e.d. genel olarak Varlığın anlamını önceden sorgulama olanağını kavramışsa, ve böyle bir soruşturmada kendi özsel tarihselliği için oradaki-Varlığın gözleri açılmışsa, o zaman Varlığa ilişkin olarak varlıksal-varlıkbilimsel zorunluğu

açısından sergilenmiş olan soruşturmanın kendisinin tarihsellik tarafından belirlendiği içgörüsü kaçınılmazdır. Varlık-sorusunun geliştirilmesi böylece tarihsel bir soruşturma olarak soruşturmanın kendisinin en öz Varlık-anlamından o soruşturmanın kendi tarihini soruşturma, e.d. tarih-bilimsel olma yönergesi olarak anlaşılmalıdır, öyle ki geçmişin olumlu olarak kendinin edinilmesinde en öz soruşturma olanaklarının tam iyeliği kazanılabilsin. Varlığın anlamı sorusu ona ait olan yolda ele alınarak oradaki-Varlığın zamansallığı ve tarihselliği içinde önceden açımlanışı olarak yerine getirilmeli ve böylece kendiliğinden kendini tarih-bilimsel olarak anlama noktasına getirmelidir.

Ama oradaki-Varlığın temel yapıları üzerine onun kendi en yakın ve sıradan ve böylelikle o denli de en yakından onda tarihsel olduğu Varlık-türü açısından bu hazırlık yorumu şunlara açıklık kazandıracaktır: Oradaki-Varlık yalnızca içinde olduğu dünyasına geri düşme ve kendini ondan yansıyarak yorumlama eğilimini taşımakla kalmaz, ama bir de böylelikle kendi az çok belirtik olarak kavradığı geleneğine de yenik düşer. Bu gelenek soruşturma ve seçmede onu kendi önderliğinden yoksun bırakır. Bu herşeyden önce oradaki-Varlığın en öz Varlığından kökleşmiş olan anlayış ve bunun geliştirilebilirliği için, varlıkbilimsel anlayış için geçerlidir.

Burada egemen olan gelenek "aktardığı" şeyi en yakından ve çoğunlukla öylesine az erişilebilir kılar ki, dahaçok onu örtmüş olur. Gelenek bize geleni kendiliğinden-açıklığa teslim eder ve bize aktarılan kategori ve kavramların bir ölçüde gerçek bir yolda onlardan yaratıldıkları kökensel "kaynaklara" girişi engeller. Gelenek giderek böyle bir türeyişi bütününde unutturur. Böyle bir geriye dönüşü zorunluğu içinde anlamayı bile gereksizleştirir. Gelenek oradaki-Varlığın tarihselliğini kökünden öyle bir düzeye dek koparır ki, oradaki-Varlık ilgisini ancak en uzak ve en

Einsicht unumgänglich: das Fragen nach dem Sein, das hinsichtlich seiner ontisch-ontologischen Notwendigkeit angezeigt wurde, ist selbst durch die Geschichtlichkeit charakterisiert. Die Ausarbeitung der Seinsfrage muß so aus dem eigensten Seinssinn des Fragens **[21]** selbst als eines geschichtlichen die Anweisung vernehmen, seiner eigenen Geschichte nachzufragen, d. h. historisch zu werden, um sich in der positiven Aneignung der Vergangenheit in den vollen Besitz der eigensten Fragemöglichkeiten zu bringen. Die Frage nach dem Sinn des Seins ist gemäß der ihr zugehörigen Vollzugsart, d. h. als vorgängige Explikation des Daseins in seiner Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit, von ihr selbst dazu gebracht, sich als historische zu verstehen.

Die vorbereitende Interpretation der Fundamentalstrukturen des Daseins hinsichtlich seiner nächsten und durchschnittlichen Seinsart, in der es mithin auch zunächst geschichtlich ist, wird aber folgendes offenbar machen: das Dasein hat nicht nur die Geneigtheit, an seine Welt, in der es ist, zu verfallen und reluzent aus ihr her sich auszulegen, Dasein verfällt in eins damit auch seiner mehr oder minder ausdrücklich ergriffenen Tradition. Diese nimmt ihm die eigene Führung, das Fragen und Wählen ab. Das gilt nicht zuletzt von dem Verständnis und seiner Ausbildbarkeit, das im eigensten Sein des Daseins verwurzelt ist, dem ontologischen.

Die hierbei zur Herrschaft kommende Tradition macht zunächst und zumeist das, was sie »übergibt«, so wenig zugänglich, daß sie es vielmehr verdeckt. Sie überantwortet das Überkommene der Selbstverständlichkeit und verlegt den Zugang zu den ursprünglichen »Quellen«, daraus die überlieferten Kategorien und Begriffe z. T. in echter Weise geschöpft wurden. Die Tradition macht sogar eine solche Herkunft überhaupt vergessen. Sie bildet die Unbedürftigkeit aus, einen solchen Rückgang in seiner Notwendigkeit auch nur zu verstehen. Die Tradition entwurzelt die Geschichtlichkeit des

Daseins so weit, daß es sich nur noch im Interesse an der Vielgestaltigkeit möglicher Typen, Richtungen, Standpunkte des Philosophierens in den entlegensten und fremdesten Kulturen bewegt und mit diesem Interesse die eigene Bodenlosigkeit zu verhüllen sucht. Die Folge wird, daß das Dasein bei allem historischen Interesse und allem Eifer für eine philologisch »sachliche« Interpretation die elementarsten Bedingungen nicht mehr versteht, die einen positiven Rückgang zur Vergangenheit im Sinne einer produktiven Aneignung ihrer allein ermöglichen.

Eingangs (§ 1) wurde gezeigt, daß die Frage nach dem Sinn des Seins nicht nur unerledigt, nicht nur nicht zureichend gestellt, sondern bei allem Interesse für »Metaphysik« in Vergessenheit gekommen ist. Die griechische Ontologie und ihre Geschichte, die durch mannigfache Filiationen und Verbiegungen hindurch noch heute die Begrifflichkeit der Philosophie bestimmt, ist der Beweis dafür, daß das **[22]** Dasein sich selbst und das Sein überhaupt aus der »Welt« her versteht und daß die so erwachsene Ontologie der Tradition verfällt, die sie zur Selbstverständlichkeit und zum bloß neu zu bearbeitenden Material (so für *Hegel*) herabsinken läßt. Diese entwurzelte griechische Ontologie wird im Mittelalter zum festen Lehrbestand. Ihre Systematik ist alles andere denn eine Zusammenfügung überkommener Stücke zu einem Bau. Innerhalb der Grenzen einer dogmatischen Übernahme der griechischen Grundauffassungen des Seins liegt in dieser Systematik noch viel ungehobene weiterführende Arbeit. In der *scholastischen* Prägung geht die griechische Ontologie im wesentlichen auf dem Wege über die Disputationes metaphysicae des *Suarez* in die »Metaphysik« und Transzendentalphilosophie der Neuzeit über und bestimmt noch die Fundamente und Ziele der »Logik« *Hegels*. Soweit im Verlauf dieser Geschichte bestimmte ausgezeichnete Seinsbezirke in den Blick kommen und fortan primär die Problematik leiten (das ego cogito *Descartes*', Subjekt, Ich, Vernunft, Geist, Person), bleiben diese, entsprechend dem

yabancı ekinlerdeki felsefeciliğin olanaklı tiplerinin, yönlerinin, duruş noktalarının çok şekilliliği üzerine yöneltir ve bu ilgi ile kendi temelsizliğini örtmeye çabalar. Sonuçta, oradaki-Varlık filolojik olarak "nesnel" bir yorum için tüm tarih-bilimsel ilgisine ve coşkusuna karşın, bundan böyle geçmişe onun üretken bir yolda kendinin edinilmesi anlamında olumlu bir geri dönüşü olanaklı kılabilecek biricik ve en öğesel koşulları anlamaz olur.

Başlangıçta (§ 1) gösterildiği gibi, Varlığın anlamına ilişkin soru yalnızca bir çözüme bağlanmamakla kalmamış, yalnızca yeterince formüle edilmemekle kalmamış, ama "metafizik" için tüm ilgiye karşın bütünüyle unutulmuştur. Çeşitli türevleri ve çarpıtmaları içinde bugün de felsefenin kavramsallığını belirlemeyi sürdüren Yunan varlıkbilimi ve bunun tarihi, oradaki-Varlığın kendisini ve genel olarak Varlığı "dünya"dan anladığının ve böyle gelişen varlıkbilimin onu kendiliğinden-açıklığa ve yalnızca yeniden-işlenen gereç düzeyine indirgeyen (Hegel için böyledir) geleneğe bozulduğunun tanıtıdır. Bu köklerinden koparılmış Yunan varlıkbilimi Orta Çağlarda katı bir öğretiler derlemi oldu. Dizgeselliği geleneksel parçaların bir yapıda biraraya getirilmesinden başka herşeydir. Varlık üzerine Yunan temel anlayışının inakçı bir üstlenişinin sınırları içersinde, bu dizgesellikte önemli ölçüde emek gösterişsiz bir yolda daha öte yerine getirilmiştir. Skolastik *kalıpta* Yunan varlıkbilimi özsel yanlarında Suarez'in *Disputationes metaphysicae*'si yoluyla modern zamanların "metafiziğine" ve aşkınsal felsefesine götüren yola girdi ve giderek Hegel'in "mantığının" temellerini ve hedeflerini belirledi. Bu tarihin sürecinde belirli olarak ayırdedici Varlık alanlarının göz önüne serilmeleri ve daha sonra birincil olarak sorunsallara (Descartes'ın *ego cogitans*ı, özne, ben, us, tin, kişi) götürmeleri ölçüsünde, bunlar Varlık-sorusunun tam

gözardı edilişine uygun düşmek üzere Varlık ve Varlığının yapısı açısından sorgulanmamış kalırlar. Dahaçok, geleneksel varlıkbilimin kategorisel içeriği karşılık düşen biçimselleştirmeler ve salt olumsuz sınırlamalar ile bu varolan-şeylere aktarılmış, ya da öznenin tözselliğinin varlıkbilimsel bir yorumu amacıyla eytişim yardıma çağrılmıştır.

Eğer Varlık-sorusunun kendisi için onun kendi tarihinin saydamlığı kazanılacaksa, o zaman bu katılaşmış geleneğin yumuşatılması ve yol açtığı örtmelerin çözülmesi gerekir. Bu görevi *Varlık-sorusunu ipucu alarak* antikçağ varlıkbiliminin geleneksel içeriğinin *yokedilişi* olarak anlıyoruz — ta ki, Varlığın ilk ve daha sonrası için yol gösteren belirlenimlerini kazandıran kökensel deneyimlere ulaşıncaya dek.

Varlıkbilimsel temel kavramların türeyişinin onlar için "doğum belgelerinin" araştırıcı sergilenişi olarak bu belgitlenişinin varlıkbilimsel duruş noktalarının kötü bir görelileştirilmesi ile hiçbir ilgisi yoktur. Yoketmenin yine varlıkbilimsel geleneğin sarsılması gibi *olumsuz* bir anlamı da yoktur. Tersine, bu geleneği olumlu olanakları içinde ve — bunun her zaman demek olduğu gibi — kendi *sınırları* içinde tanımlamalıdır; bu sınırlar sorunun o sıradaki formüle edilişinden ve araştırmanın olanaklı alanlarının bu ön-taslak sınırlanışından olgusal olarak verilirler. Olumsuz yanında, yoketme kendini geçmiş ile ilişkilendirmez; eleştirisi "bugün"ü ve varlıkbilim tarihini ele almanın egemen yolunu hedefler — bu ister doksografik olarak, ister bir düşünce tarihi olarak, isterse bir sorunlar tarihi olarak uygulanıyor olsun. Ama yokediş geçmişi hiçliğe gömmeyecektir; *olumlu* bir hedefi vardır; olumsuz işlevi anlatımsız kalır ve doğrudan değildir.

Önümüzde yatan ve Varlık-sorusunun ilkesel olarak geliştirilmesini hedef alan incelemenin çerçevesinde, varlıkbilim tarihinin bu sorunun formülasyonuna özsel

durchgängigen Versäumnis der Seinsfrage, unbefragt auf Sein und Struktur ihres Seins. Vielmehr wird der kategoriale Bestand der traditionellen Ontologie mit entsprechenden Formalisierungen und lediglich negativen Einschränkungen auf dieses Seiende übertragen, oder aber es wird in der Absicht auf eine ontologische Interpretation der Substanzialität des Subjekts die Dialektik zu Hilfe gerufen.

Soll für die Seinsfrage selbst die Durchsichtigkeit ihrer eigenen Geschichte gewonnen werden, dann bedarf es der Auflockerung der verhärteten Tradition und der Ablösung der durch sie gezeitigten Verdeckungen. Diese Aufgabe verstehen wir als die *am Leitfaden der Seinsfrage* sich vollziehende *Destruktion* des überlieferten Bestandes der antiken Ontologie auf die ursprünglichen Erfahrungen, in denen die ersten und fortan leitenden Bestimmungen des Seins gewonnen wurden.

Dieser Nachweis der Herkunft der ontologischen Grundbegriffe, als untersuchende Ausstellung ihres »Geburtsbriefes« für sie, hat nichts zu tun mit einer schlechten Relativierung ontologischer Standpunkte. Die Destruktion hat ebensowenig den *negativen* Sinn einer Abschüttelung der ontologischen Tradition. Sie soll umgekehrt diese in ihren positiven Möglichkeiten, und das besagt immer, in ihren *Grenzen* abstecken, die mit der jeweiligen Fragestellung und der aus dieser vorgezeichneten Umgrenzung des möglichen Feldes der Untersuchung faktisch gegeben sind. Negierend verhält sich die Destruktion nicht zur Vergangenheit, ihre Kritik trifft das »Heute« und die herrschende **[23]** Behandlungsart der Geschichte der Ontologie, mag sie doxographisch, geistesgeschichtlich oder problemgeschichtlich angelegt sein. Die Destruktion will aber nicht die Vergangenheit in Nichtigkeit begraben, sie hat *positive* Absicht; ihre negative Funktion bleibt unausdrücklich und indirekt.

Im Rahmen der vorliegenden Abhandlung, die eine grundsätzliche Ausarbeitung der Seinsfrage zum Ziel hat, kann die zur Fragestellung wesenhaft gehörende und lediglich innerhalb ihrer mögliche Destruktion der Geschichte der Ontologie nur an

grundsätzlich entscheidenden Stationen dieser Geschichte durchgeführt werden.

Gemäß der positiven Tendenz der Destruktion ist zunächst die Frage zu stellen, ob und inwieweit im Verlauf der Geschichte der Ontologie überhaupt die Interpretation des Seins mit dem Phänomen der Zeit thematisch zusammengebracht und ob die hierzu notwendige Problematik der Temporalität grundsätzlich herausgearbeitet wurde und werden konnte. Der Erste und Einzige, der sich eine Strecke untersuchenden Weges in der Richtung auf die Dimension der Temporalität bewegte, bzw. sich durch den Zwang der Phänomene selbst dahin drängen ließ, ist *Kant*. Wenn erst die Problematik der Temporalität fixiert ist, dann kann es gelingen, dem Dunkel der Schematismuslehre Licht zu verschaffen. Auf diesem Wege läßt sich aber dann auch zeigen, *warum* für *Kant* dieses Gebiet in seinen eigentlichen Dimensionen und seiner zentralen ontologischen Funktion verschlossen bleiben mußte. *Kant* selbst wußte darum, daß er sich in ein dunkles Gebiet vorwagte: »Dieser Schematismus unseres Verstandes, in Ansehung der Erscheinungen und ihrer bloßen Form, ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abraten, und sie unverdeckt vor Augen legen werden.«[1] Wovor *Kant* hier gleichsam zurückweicht, das muß thematisch und grundsätzlich ans Licht gebracht werden, wenn anders der Ausdruck »Sein« einen ausweisbaren Sinn haben soll. Am Ende sind gerade die Phänomene, die in der folgenden Analyse unter dem Titel »Temporalität« herausgestellt werden, die *geheimsten* Urteile der »gemeinen Vernunft«, als deren Analytik *Kant* das »Geschäft der Philosophen« bestimmt.

Im Verfolg der Aufgabe der Destruktion am Leitfaden der Problematik der Temporalität versucht die folgende Abhandlung das Schematismuskapitel und von da aus die Kantische Lehre von der **[24]** Zeit zu interpretieren. Zugleich wird

[1]Krtik der reinen Vernunft², S. 180 f.

olarak ait olan ve yalnızca bu formülasyonun içersinde olanaklı olan yokedilişi ancak bu tarihin ilkesel olarak belirleyici olan durakları üzerinde yerine getirilebilir.

Yoketmenin olumlu eğilimi ile uyum içinde, ilkin genel olarak varlıkbilim tarihinin sürecinde Varlığın yorumu ve zaman fenomeninin tematik olarak biraraya getirilip getirilmediği ve ne ölçüde getirildiği ve bunun için zorunlu zaman-ilgililik sorunsalının ilkede geliştirilip geliştirilmediği ve geliştirilip geliştirilemeyeceği sorusu getirilmelidir. Zaman-ilgililik boyutuna yönelik araştırmanın yolunda bir parça ilerlemiş olan ya da fenomenlerin kendilerinin zoru yoluyla oraya çekilmesine izin vermiş olan ilk ve tek kişi Kant'tır. İlkin ancak zaman-ilgililik sorunsalı saptandığında şematizm öğretisinin karanlığı üzerine ışık düşürülebilecektir. Ama bu yolda ayrıca *niçin* Kant için bu alanın kendi asıl boyutlarında ve özeksel varlıkbilimsel işlevinde kapalı kalmak zorunda olduğu da görülecektir. Kant'ın kendisi karanlık bir alana girmekte olduğunu biliyordu: "Anlağımızın görüngüler ve bunların yalnızca biçimleri açısından bu şematizmi insan ruhunun derinliklerine gizli bir sanattır ki, gerçek aygıtlarını Doğadan hiçbir zaman kolay kolay tahmin edemeyiz ve gözler önüne seremeyiz."[1] Kant burada bir bakıma eğer "Varlık" anlatımının kanıtlanabilir bir anlamı olacaksa tematik olarak ve ilkesel olarak ışık altına düşürülmesi gereken birşey karşısındaymış gibi geriler. Sonunda tam olarak aşağıdaki çözümlemede "Zaman-ilgililik" başlığı altında sergilenecek olan fenomenler "sıradan Us"un *en gizli* yargılarıdırlar ki, bunların Analitiğini Kant "felsefecinin işi" olarak belirler.

Yoketme görevini zaman-ilgililik sorunsalının ipucu üzerinde izleyerek, aşağıdaki inceleme şematizm üzerine bölümü araştırmaya ve ondan çıkarak Kant'ın zaman üzerine

[1]Kant, *Arı Usun Eleştirisi* B, s. 180 vs.

öğretisini yorumlamaya çalışacaktır. Aynı zamanda niçin Kant'ın zorunlu olarak zaman-ilgililik sorunsalı üzerine bir içgörü kazanamayacağını gösterecektir. Bu içgörüyü ikili bir durum engellemiştir. İlk olarak, Varlık-sorusunun bütününde gözardı edilmesi ve buna bağlı olarak oradaki-Varlığın tematik bir varlıkbiliminin eksikliği, ya da Kant'ın diliyle konuşursak, öznenin öznelliğinin ön bir varlıkbilimsel Analitiğinin eksikliği. Bunun yerine, Kant tüm daha öte özsel gelişimlerde inakçı bir yolda Descartes'ın konumunu üstlendi. Ama dahası, onun zaman çözümlemesi, bu fenomenin özneye geri alınmasına karşın, geleneksel kaba zaman-anlayışına yönlendirilmiş olarak kaldı, ve bu Kant'ın en sonunda kendi yapısı ve işlevi içinde bir "aşkınsal zaman-belirlenimi" fenomenini geliştirmesini engelledi. Geleneğin bu çifte etkisinin sonucunda, *zaman* ve "*Düşünüyorum*" arasındaki belirleyici *bağlantı* bütünüyle karanlığa bürülü kaldı ve hiçbir zaman bir sorun bile olmadı.

Descartes'ın varlıkbilimsel konumunu üstlenerek, Kant oradaki-Varlığın bir varlıkbilimini özsel olarak gözardı etti. Bu gözardı etme Descartes'ın en öz eğilimi anlamında belirleyici bir atlamadır. "*Cogito sum*" ile Descartes felsefeye yeni ve daha güvenilir bir zemin sağladığını ileri sürmüştü. Ama bu "köktenci" başlangıçta belirsiz bırakılan şey '*res cogitans*'ın Varlık-türü, daha tam olarak, "*sum*"*un Varlık-anlamı* idi. "*Cogito sum*"un anlatılmamış varlıkbilimsel temellerinin geliştirilmesi ile, varlıkbilim tarihindeki yokedici geriye dönüş yolunun ikinci durağındaki kalışımızı tamamlamış olacağız. Yorum Descartes'ın yalnızca genel olarak Varlık-sorusunu gözardı etmek zorunda olduğunu tanıtlamakla kalmayacak, ama onun niçin *cogito*nun saltık "pekin-Varlığı" ile bu varolan-şeyin Varlığının anlamı sorusundan bağışık kalabileceği sanısına kapıldığını da gösterecektir.

Gene de Descartes yalnızca bunu gözardı etmekle ve böylelikle *res cogitans sive mens sive*

gezeigt, warum Kant die Einsicht in die Problematik der Temporalität versagt bleiben mußte. Ein zweifaches hat diese Einsicht verhindert: einmal das Versäumnis der Seinsfrage überhaupt und im Zusammenhang damit das Fehlen einer thematischen Ontologie des Daseins, Kantisch gesprochen, einer vorgängigen ontologischen Analytik der Subjektivität des Subjekts. Statt dessen übernimmt *Kant* bei allen wesentlichen Fortbildungen dogmatisch die Position *Descartes*'. Sodann aber bleibt seine Analyse der Zeit trotz der Rücknahme dieses Phänomens in das Subjekt am überlieferten vulgären Zeitverständnis orientiert, was Kant letztlich verhindert, das Phänomen einer »transzendentalen Zeitbestimmung« in seiner eigenen Struktur und Funktion herauszuarbeiten. Zufolge dieser doppelten Nachwirkung der Tradition bleibt der entscheidende *Zusammenhang* zwischen der *Zeit* und dem »*Ich denke*« in völliges Dunkel gehüllt, er wird nicht einmal zum Problem.

Durch die Übernahme der ontologischen Position *Descartes*' macht *Kant* ein wesentliches Versäumnis mit: das einer Ontologie des Daseins. Dieses Versäumnis ist im Sinne der eigensten Tendenz *Descartes*' ein entscheidendes. Mit dem »cogito sum« beansprucht *Descartes*, der Philosophie einen neuen und sicheren Boden beizustellen. Was er aber bei diesem »radikalen« Anfang unbestimmt läßt, ist die Seinsart der res cogitans, genauer der *Seinssinn des »sum«*. Die Herausarbeitung der unausdrücklichen ontologischen Fundamente des »cogito sum« erfüllt den Aufenthalt bei der zweiten Station auf dem Wege des destruierenden Rückganges in die Geschichte der Ontologie. Die Interpretation erbringt den Beweis, daß Descartes nicht nur überhaupt die Seinsfrage versäumen mußte, sondern zeigt auch, warum er zur Meinung kam, mit dem absoluten »Gewißsein« des cogito der Frage nach dem Seinssinn dieses Seienden enthoben zu sein.

Für *Descartes* bleibt es jedoch nicht allein bei diesem Versäumnis

und damit bei einer völligen ontologischen Unbestimmtheit der res cogitans sive mens sive animus. *Descartes* führt die Fundamentalbetrachtungen seiner »Meditationes« durch auf dem Wege einer Übertragung der mittelalterlichen Ontologie auf dieses von ihm als fundamentum inconcussum angesetzte Seiende. Die res cogitans wird ontologisch bestimmt als ens und der Seinssinn des ens ist für die mittelalterliche Ontologie fixiert im Verständnis des ens als ens creatum. Gott als ens infinitum ist das ens *increatum*. Geschaffenheit aber im weitesten Sinne der Hergestelltheit von etwas ist ein wesentliches Strukturmoment des antiken Seinsbegriffes. Der scheinbare Neu**[25]**anfang des Philosophierens enthüllt sich als die Pflanzung eines verhängnisvollen Vorurteils, auf dessen Grunde die Folgezeit eine thematische ontologische Analytik des »Gemütes« am Leitfaden der Seinsfrage und zugleich als kritische Auseinandersetzung mit der überkommenen antiken Ontologie verabsäumte.

Daß *Descartes* von der mittelalterlichen Scholastik »abhängig« ist und deren Terminologie gebraucht, sieht jeder Kenner des Mittelalters. Aber mit dieser »Entdeckung« ist philosophisch so lange nichts gewonnen, als dunkel bleibt, welche grundsätzliche Tragweite dieses Hereinwirken der mittelalterlichen Ontologie in die ontologische Bestimmung, bzw. Nichtbestimmung der res cogitans für die Folgezeit hat. Diese Tragweite ist erst abzuschätzen, wenn zuvor Sinn und Grenzen der antiken Ontologie aus der Orientierung an der Seinsfrage aufgezeigt sind. M. a. W. die Destruktion sieht sich vor die Aufgabe der Interpretation des Bodens der antiken Ontologie im Lichte der Problematik der Temporalität gestellt. Hierbei wird offenbar, daß die antike Auslegung des Seins des Seienden an der »Welt« bzw. »Natur« im weitesten Sinne orientiert ist und daß sie in der Tat das Verständnis des Seins aus der »Zeit« gewinnt. Das äußere Dokument dafür — aber freilich *nur* das — ist die Bestimmung des Sinnes von Sein als παρουσία, bzw. οὐσία, was ontologisch-temporal »Anwesenheit«

animus için tam bir varlıkbilimsel belirsizliği kabul etmekle kalmadı. Descartes "Meditasyonlar"ının temel irdelemelerini ortaçağ varlıkbiliminin onun tarafından *fundamentum inconcussum* olarak belirtilen bu varolanşey [*res cogitans*] üzerine bir aktarılması yoluyla sürdürdü. *Res cogitans* varlıkbilimsel olarak *ens* olarak belirlenir ve *ens*in Varlık-anlamı ortaçağ varlıkbilimi için *ens*in *ens creatum* olarak anlaşılmasında saptanır. *Ens infinitum* olarak Tanrı *ens increatum*dur. Ama yaratılmışlık birşeyin üretilmişliğinin en geniş anlamında antikçağ Varlık kavramının özsel bir yapıkıpısıdır. Felsefeciliğin görünürde yeni başlangıcı kendini ölümcül bir önyargının yerleşmesi olarak ortaya serdi ve onun zemininde sonraki dönem "anlığın" tematik bir varlıkbilimsel Analitiğini gözardı etti — bir Analitik ki, Varlık-sorusunun sunduğu ipucuna sarılacak ve aynı zamanda geleneksel antikçağ varlıkbilimi ile eleştirel bir hesaplaşmaya girişecekti.

Descartes'ın ortaçağ skolastizmine "bağımlı" olduğunu ve onun terminolojisini kullandığını Orta Çağları tanıyan herkes görür. Ama bu "açığa çıkarış" ile felsefi olarak hiçbirşey kazanılmış olmaz — eğer ortaçağ varlıkbiliminin bu etkisinin *res cogitans*ın varlıkbilimsel belirleniminde ya da bu belirlenimin eksikliğinde sonraki dönem için hangi ilkesel önemi taşıdığı karanlıkta kalırsa. Bu önem ancak ilkin antikçağ varlıkbiliminin anlamı ve sınırları Varlık-sorusu üzerine bir yönelimden gösterilirse değerlendirilebilir. Ya da, yoketme işimiz antikçağ varlıkbiliminin temelinin zaman-ilgililik sorunsalının ışığında yorumlanması görevi ile yüz yüzedir. Böylece açıkça görülecektir ki, antikçağın varolan-şeyin Varlığını yorumlaması en geniş anlamda "Dünya" ya da "Doğa" üzerine yönelmiştir ve gerçekte Varlığın anlayışını "Zaman"dan elde eder. Bunun için dış kanıt — ama hiç kuşkusuz *yalnızca* dış kanıt — Varlığın anlamının παρουσία ya da οὐσία[S] [töz] olarak belirlenimidir ki, varlıkbilimsel-zaman-ilgisel "bulunuş"[S] demektir.

Varolan-şey Varlığında "bulunuş" olarak ayrımsanır, e.d. belirli bir zaman kipi olarak "*Şimdi*" açısından anlaşılır.

Yunan varlıkbiliminin sorunsalı da her varlıkbilimin sorunsalı gibi ipuçlarını oradaki-Varlığın kendisinden almalıdır. Oradaki-Varlık, e.d. insanın Varlığı, kaba olduğu gibi felsefi "tanım"da da ζῷον λόγον ἔχον olarak sınırlanır: Varlığı özsel olarak 'konuşabilme' tarafından belirlenen dirimli şey. Λέγειν (bkz. § 7, B) biri ile konuşmada ve birşey hakkında konuşmada karşılaşılan varolan-şeylerin Varlık-yapılarının kazanılması için ipucudur. Bu nedenle Platon'da gelişen antikçağ varlıkbilimi "eytişim" olur. Varlıkbilimsel ipucunun kendisinin ilerleyen gelişimi, e.d. λόγοşun "hermeneutiği" ile, Varlık sorununun daha köktenci bir anlayışının olanağı büyür. Gerçek bir felsefi sıkıntı olmuş olan "eytişim" gereksizleşir. *Bu nedenle* Aristoteles onun için "bundan böyle anlayış" göstermedi, çünkü onu daha köktenci bir zemine koyarak ortadan kaldırdı. Λέγεινin kendisi, ya da νοεῖν — elönünde-bulunanın[S] arı elönünde-bulunuşu içinde yalın algılanışı, ki daha önce Parmenides onu Varlığı yorumlamada yol gösterici olarak almıştı — birşeyin arı "şimdikileştirilme"sinin[S] zaman-ilgili yapısını taşır. Kendini onda ve onun için gösteren ve asıl varolan-şey olarak anlaşılan varolan-şey böylece yorumlanışını 'Şimdi' açısından kazanır — e.d. 'bulunuş' (οὐσία) olarak kavranır.

Gene de bu Yunan Varlık-yorumlaması burada işlev gören ipuçlarının belirtik bilgisi olmaksızın, zamanın temel varlıkbilimsel işlevi ile bir tanışıklık ya da giderek onun bir anlayışı bile olmaksızın, ve bu işlevin olanağının zemini üzerine içgörü olmaksızın yerine getirilir. Tersine, zamanın kendisi başka varolan-şeyler arasında bir varolan-şey olarak alınır ve onun kendisini Varlık-yapısı içinde ayrımsama çabasına girişilir, ama bu ona belirtik olmayan ve saf bir yolda yönelmiş bir Varlık-anlayışının çevreninden çıkılarak yapılır.

bedeutet. Seiendes ist in seinem Sein als »Anwesenheit« gefaßt, d. h. es ist mit Rücksicht auf einen bestimmten Zeitmodus, die »*Gegenwart*«, verstanden.

Die Problematik der griechischen Ontologie muß wie die einer jeden Ontologie ihren Leitfaden aus dem Dasein selbst nehmen. Das Dasein, d. h. das Sein des Menschen ist in der vulgären ebenso wie in der philosophischen »Definition« umgrenzt als ζῷον λόγον ἔχον, das Lebende, dessen Sein wesenhaft durch das Redenkönnen bestimmt ist. Das λέγειν (vgl. § 7, B) ist der Leitfaden der Gewinnung der Seinsstrukturen des im Ansprechen und Besprechen begegnenden Seienden. Deshalb wird die sich bei *Plato* ausbildende antike Ontologie zur »Dialektik«. Mit der fortschreitenden Ausarbeitung des ontologischen Leitfadens selbst, d. h. der »Hermeneutik« des λόγος, wächst die Möglichkeit einer radikaleren Fassung des Seinsproblems. Die »Dialektik«, die eine echte philosophische Verlegenheit war, wird überflüssig. *Deshalb* hatte *Aristoteles* »kein Verständnis mehr« für sie, weil er sie auf einen radikaleren Boden stellte und aufhob. Das λέγειν selbst, bzw. das νοεῖν — das schlichte Vernehmen von etwas Vorhandenem in seiner puren Vorhandenheit, das schon *Parmenides* zum **[26]** Leitband der Auslegung des Seins genommen — hat die temporale Struktur des reinen »Gegenwärtigens« von etwas. Das Seiende, das sich in ihm für es zeigt und das als das eigentliche Seiende verstanden wird, erhält demnach seine Auslegung in Rücksicht auf — Gegen-wart, d. h. es ist als Anwesenheit (οὐσία) begriffen.

Diese griechische Seinsauslegung vollzieht sich jedoch ohne jedes ausdrückliche Wissen um den dabei fungierenden Leitfaden, ohne Kenntnis oder gar Verständnis der fundamentalen ontologischen Funktion der Zeit, ohne Einblick in den Grund der Möglichkeit dieser Funktion. Im Gegenteil: die Zeit selbst wird als ein Seiendes unter anderem Seienden genommen, und es wird versucht, sie selbst aus dem Horizont des an ihr unausdrücklich-naiv orientierten Seinsverständnisses in ihrer Seinsstruktur zu fassen.

Im Rahmen der folgenden grundsätzlichen Ausarbeitung der Seinsfrage kann die ausführliche temporale Interpretation der Fundamente der antiken Ontologie — vor allem ihrer wissenschaftlich höchsten und reinsten Stufe bei *Aristoteles* — nicht mitgeteilt werden. Statt dessen gibt sie eine Auslegung der Zeitabhandlung des *Aristoteles*,[2] die zum *Diskrimen* der Basis und der Grenzen der antiken Wissenschaft vom Sein gewählt werden kann.

Die Aristotelische Abhandlung über die Zeit ist die erste uns überlieferte, ausführende Interpretation dieses Phänomens. Sie hat alle nachkommende Zeitauffassung — die *Bergsons* inbegriffen — wesentlich bestimmt. Aus der Analyse des Aristotelischen Zeitbegriffes wird zugleich rückläufig deutlich, daß die Kantische Zeitauffassung sich in den von *Aristoteles* herausgestellten Strukturen bewegt, was besagt, daß *Kants* ontologische Grundorientierung — bei allen Unterschieden eines neuen Fragens — die griechische bleibt.

Erst in der Durchführung der Destruktion der ontologischen Überlieferung gewinnt die Seinsfrage ihre wahrhafte Konkretion. In ihr verschafft sie sich den vollen Beweis der Unumgänglichkeit der Frage nach dem Sinn von Sein und demonstriert so den Sinn der Rede von einer »Wiederholung« dieser Frage.

Jede Untersuchung in diesem Felde, wo »die Sache selbst tief eingehüllt ist«[3], wird sich von einer Überschätzung ihrer Ergebnisse freihalten. Denn solches Fragen zwingt sich ständig selbst vor die Möglichkeit der Erschließung eines noch ursprünglicheren universaleren Horizontes, daraus die Antwort auf die Frage: was heißt »Sein«? **[27]** geschöpft werden könnte. Über solche Möglichkeiten ist ernsthaft und mit positivem Gewinn nur dann zu verhandeln, wenn überhaupt erst wieder die Frage nach dem Sein geweckt und ein Feld kontrollierbarer Auseinandersetzungen gewonnen ist.

[2]Physik Δ 10, 217, b 29 - 14, 224, a 17.
[3]*Kant*, Kr. d. r. V.[2] S. 121.

Varlık-sorusunun aşağıdaki ilkesel geliştirilmesi çerçevesinde, antikçağ varlıkbiliminin temellerinin — herşeyden önce onun Aristoteles'teki bilimsel olarak en yüksek ve en arı basamağının — ayrıntılı zaman-ilgili yorumu sunulamaz. Bunun yerine, Aristoteles'in zaman üzerine incelemesinin[2] bir yorumlamasını vereceğiz ki, Varlık üzerine antikçağ biliminin temelini ve sınırlarını *ayırdetmek* için seçilebilir.

Aristoteles'in zaman üzerine incelemesi bu fenomenin bize dek ulaşmış ilk ayrıntılı yorumudur. Tüm sonraki zaman anlayışını — Bergson'unkini de kapsayarak — özsel olarak belirlemiştir. Aristoteles'in zaman kavramının çözümlemesinden aynı zamanda geriye doğru açığa çıkacaktır ki, Kant'ın zaman anlayışı Aristoteles tarafından ortaya koyulan yapılarda devinir; ama bu ise Kant'ın varlıkbilimsel temel yöneliminin — yeni bir soruşturmanın tüm ayrımlarına karşın — Yunan yönelimi olarak kaldığı anlamına gelir.

Varlık-sorusu gerçek somutluğunu ilk olarak varlıkbilimsel geleneğin yokedilişinin yerine getirilmesiyle kazanır. Böylece Varlığın anlamı sorusunun vazgeçilmezliği tam olarak tanıtlanabilir ve bu sorunun bir "yinelenişi" üzerine konuşmanın anlamı belgitlenebilir olur.

"Şeyin kendisinin derinlerde gizlendiği"[3] bu alanda her araştırma ortaya koyduğu sonuçlara aşırı değer verilmesinden özgür tutulmalıdır. Çünkü böyle bir soruşturmada sürekli olarak '"Varlık" nedir?' sorusuna bir yanıt sağlayabilecek daha da kökensel evrensel bir 'çevren'in açığa serilmesi olanağını karşımıza almak zorunda kalırız. Böyle olanaklar üzerine ciddiyetle ve olumlu sonuçlarla tartışabilmek ancak genel olarak Varlığa ilişkin soru yeniden uyandırılacak ve denetlenebilir bir hesaplaşma alanı bulunabilecek olursa olanaklıdır.

[2]*Fizik* Δ 10, 217, b 29 - 14, 224, a 17.
[3]Kant, *Arı Usun Eleştirisi* B, s. 121.

§ 7. *Fenomenolojik Araştırma Yöntemi*

Araştırmanın tematik nesnesinin (varolan-şeyin Varlığı, ya da genel olarak Varlığın anlamı) geçici betimlemesi ile birlikte yönteminin taslağı da daha şimdiden çizilmiş görünür. Varolan-şeyin Varlığının öne çıkarılması ve Varlığın kendisinin açımlanması varlıkbilimin görevidir. Ve eğer tarihsel olarak kalıt alınan varlıkbilimlerden ya da bu tür girişimlerden öğüt alınacaksa, varlıkbilimin yöntemi en yüksek derecede sorgulanabilir kalır. Varlıkbilim terimi bu araştırma için biçimsel olarak geniş bir anlamda kullanıldığı için, varlıkbilimin yöntemini onun tarihini izleyerek durulaştırma yolu kendiliğinden yasaklanır.

Varlıkbilim teriminin kullanımı ile geri kalanlarla bağıntı içinde duran hiçbir belirli felsefi disiplinden söz edilmiş de olmaz. Bütününde, önceden verili bir disiplinin görevleri yeterli olmayacaktır; tersine, böyle bir disiplini ancak belirli soruların şeylerle ilgili zorunlukları ve "şeylerin kendileri" tarafından istenen irdeleme türleri oluşturabilir.

Varlığın anlamı üzerine yol gösterici soru ile, araştırmamız genel olarak felsefenin temel sorusu ile karşı karşıya kalır. Bu soruyu ele alma yolu *fenomenolojik*tir. Böylece bu inceleme ne bir "duruş noktası"na, ne de bir "yöne" bağlıdır, çünkü Fenomenoloji ikisinden hiç biri değildir ve kendini anladığı sürece hiçbir zaman böyle olamaz. "Fenomenoloji" anlatımı birincil olarak bir *yöntem kavramını* imler. Anlatım felsefi araştırmanın nesnelerinin konu-ilgili 'Ne'sini değil, ama bu araştırmanın '*Nasıl*'ını karakterize eder. Bir yöntem kavramı ne ölçüde gerçekten geliştirilmişse ve bir bilimin ilkesel akışını ne denli kapsamlı belirliyorsa, şeylerin kendileri ile hesaplaşmada o denli derine kök salar, ve kuramsal disiplinlerde bile çok sayıda bulunan uygulayımsal aygıtlar dediğimiz şeylerden o denli uzaklaşır.

§ 7. *Die phänomenologische Methode der Untersuchung*

Mit der vorläufigen Charakteristik des thematischen Gegenstandes der Untersuchung (Sein des Seienden, bzw. Sinn des Seins überhaupt) scheint auch schon ihre Methode vorgezeichnet zu sein. Die Abhebung des Seins vom Seienden und die Explikation des Seins selbst ist Aufgabe der Ontologie. Und die Methode der Ontologie bleibt im höchsten Grade fragwürdig, solange man etwa bei geschichtlich überlieferten Ontologien oder dergleichen Versuchen Rat erbitten wollte. Da der Terminus Ontologie für diese Untersuchung in einem formal weiten Sinne gebraucht wird, verbietet sich der Weg, ihre Methode im Verfolg ihrer Geschichte zu klären, von selbst.

Mit dem Gebrauch des Terminus Ontologie ist auch keiner bestimmten philosophischen Disziplin das Wort geredet, die im Zusammenhang mit den übrigen stände. Es soll überhaupt nicht der Aufgabe einer vorgegebenen Disziplin genügt werden, sondern umgekehrt: aus den sachlichen Notwendigkeiten bestimmt2er Fragen und der aus den »Sachen selbst« geforderten Behandlungsart kann sich allenfalls eine Disziplin ausbilden.

Mit der leitenden Frage nach dem Sinn des Seins steht die Untersuchung bei der Fundamentalfrage der Philosophie überhaupt. Die Behandlungsart dieser Frage ist die *phänomenologische*. Damit verschreibt sich diese Abhandlung weder einem »Standpunkt«, noch einer »Richtung«, weil Phänomenologie keines von beiden ist und nie werden kann, solange sie sich selbst versteht. Der Ausdruck »Phänomenologie« bedeutet primär einen *Methodenbegriff*. Er charakterisiert nicht das sachhaltige Was der Gegenstände der philosophischen Forschung, sondern das *Wie* dieser. Je echter ein Methodenbegriff sich auswirkt und je umfassender er den grundsätzlichen Duktus einer Wissenschaft bestimmt, um so ursprünglicher ist er in der Auseinandersetzung mit den Sachen selbst verwurzelt, um so weiter entfernt er sich von dem, was wir einen technischen Handgriff nennen, deren es auch in den theoretischen Disziplinen viele gibt.

Der Titel »Phänomenologie« drückt eine Maxime aus, die also formuliert werden kann: »zu den Sachen selbst!« — entgegen allen **[28]** freischwebenden Konstruktionen, zufälligen Funden, entgegen der Übernahme von nur scheinbar ausgewiesenen Begriffen, entgegen den Scheinfragen, die sich oft Generationen hindurch als »Probleme« breitmachen. Diese Maxime ist aber doch — möchte man erwidern — reichlich selbstverständlich und überdies ein Ausdruck des Prinzips jeder wissenschaftlichen Erkenntnis. Man sieht nicht ein, warum diese Selbstverständlichkeit ausdrücklich in die Titelbezeichnung einer Forschung aufgenommen werden soll. Es geht in der Tat um eine »Selbstverständlichkeit«, die wir uns näher bringen wollen, soweit das für die Aufhellung des Vorgehens dieser Abhandlung von Belang ist. Wir exponieren nur den Vorbegriff der Phänomenologie.

Der Ausdruck hat zwei Bestandstücke: Phänomen und Logos; beide gehen auf griechische Termini zurück: φαινόμενον und λόγος. Äußerlich genommen ist der Titel Phänomenologie entsprechend gebildet wie Theologie, Biologie, Soziologie, welche Namen übersetzt werden: Wissenschaft von Gott, vom Leben, von der Gemeinschaft. Phänomenologie wäre demnach die *Wissenschaft von den Phänomenen.* Der Vorbegriff der Phänomenologie soll herausgestellt werden durch die Charakteristik dessen, was mit den beiden Bestandstücken des Titels, »Phänomen« und »Logos«, gemeint ist und durch die Fixierung des Sinnes des aus ihnen *zusammengesetzten* Namens. Die Geschichte des Wortes selbst, das vermutlich in der Schule *Wolffs* entstand, ist hier nicht von Bedeutung.

"Fenomenoloji" terimi bir düzgüyü anlatır ki, şöyle de formüle edilebilir: "Şeylerin kendilerine!"[S] — tüm boşlukta yüzen kurgulamalara ve olumsal bulgulara karşı, salt görünürde kanıtlanmış kavramların üstlenilmesine karşı, kendilerini sık sık kuşaklar boyunca gösterişle "sorunlar" olarak sunan yalancı-sorulara karşı. Ama gene de bu düzgü —, diye yanıt verilebilir —, yeterinden öte kendiliğinden-açıktır ve dahası her bilimsel bilginin ilkesinin bir anlatımıdır. Bir araştırmanın başlığını belirtmede niçin belirtik olarak bu kendiliğinden-açıklığın kabul edilmesi gerektiği açık değildir. Gerçekte önemli olan şey öyle bir "kendiliğinden-açıklık"tır ki, bu incelemenin ilerlemesinin aydınlatılması için önemli olduğu ölçüde, onu daha yakına getirmeyi istiyoruz. Fenomenolojinin yalnızca ön-kavramını açımlayacağız.

Anlatımın iki bileşeni vardır: Fenomen ve Logos; her ikisi de geriye Yunanca terimlere giderler: φαινόμενον ve λόγος. Dışsal olarak alındığında, Fenomenoloji başlığı Teoloji, Biyoloji, Sosyoloji ile benzer bir yolda oluşturulmuştur; bu adlar Tanrının, Yaşamın, Toplumun bilimi olarak çevrilebilirler. Buna göre Fenomenoloji *fenomenlerin bilimi* olacaktır. Fenomenolojinin ön-kavramının başlığın iki bileşeni olan "fenomen" ve "logos" ile denmek istenen şeyin nitelenişi yoluyla, ve bunlardan *bileştirilen* adın anlamının saptanması yoluyla ortaya koyulması gerekir. Sözcüğün *Wolff* okulunda ortaya çıkmış olması olası tarihinin kendisi burada önemsizdir.

A. Der Begriff des Phänomens

A. Fenomen Kavramı

Der griechische Ausdruck φαινόμενον, auf den der Terminus »Phänomen« zurückgeht, leitet sich von dem Verbum φαινεσθαι her, das bedeutet: sich zeigen; φαίνόμενον besagt daher: das, was sich zeigt, das Sichzeigende, das Offenbare; φαινεσθαι selbst ist eine *mediale* Bildung

Geride Yunanca φαινόμενον anlatımına giden "fenomen" terimi 'kendini göstermek' demek olan φαινεσθαι eylem sözcüğünden türer; buna göre φαίνόμενον 'kendini gösteren,' 'kendini-gösteren,' 'açıkta-olan' demektir; φαίνεσθαιnin kendisi φαίνωdan bir

orta türetmedir ve 'gün ışığına çıkarmak,' 'ışığa getirmek' demektir; φαίνω sözcüğü φα- köküne aittir, — φῶς, 'ışık,' 'parlak olan' gibi, e.d. birşeyin onda açıkta olabileceği, kendinde görülebilir olabileceği şey gibi. Öyleyse "*fenomen*" anlatımının imlemi olarak '*kendini-kendinde-gösteren*'e, 'açıkta-olan'a sarılmak gerekir. O zaman φαινόμενα — "fenomenler" — gün ışığında yatanların ya da ışığa getirilebilenlerin toplamıdır — Yunanlıların zaman zaman yalın olarak τὰ ὄντα (varolan-şeyler) ile özdeşleştirdikleri şey. Varolan-şey kendini birçok yolda ve her durumda ona giriş türüne göre kendiliğinden gösterebilir. Giderek varolan-şeyin kendini kendinde *olmadığı* gibi göstermesi bile olanaklıdır. Kendini bu yolda gösterdiği zaman varolan-şey "... gibi görünür." Kendini göstermenin bu yoluna *görünüş* deriz. Ve *böylece* Yunanca φαινόμενον — fenomen — anlatımı 'birşey gibi görünen,' "görünürde olan," "görünüş" imlemini taşır; φαινόμενον ἀγαθόν iyi birşey demektir ki, kendini sunduğu gibi görünürken, gene de "edimsellikte" öyle değildir. Fenomen kavramının daha öte anlaşılmasında herşey her iki imlemde de φαινόμενον denilen şeylerin (kendini-gösterme "fenomeni" ve görünüş "fenomeni") yapılarına göre birbirleri ile nasıl bağıntılı olduklarını görmeye dayanır. Genel olarak birşey ancak anlamına göre kendini gösterme, e.d. fenomen olma savında olduğu sürece kendini o *olmayan* birşey *olarak* gösterebilir, "yalnızca ... gibi görünebilir." Φαινόμενον ("görünüş") imleminde daha şimdiden kökensel imlem (fenomen: açıkta-olan) ikinciyi temellendiren imlem olarak kapsanır. "Fenomen" terimini terminolojik olarak φαινόμενονun olumlu ve kökensel imlemi için ayıracağız ve fenomeni onun yoksunluklu değişkisi olarak görünüşten ayırdedeceğiz. Ama *her iki* terimin anlattıkları şeyin "görüngü"[S] ya da "salt görüngü" denilen şey ile en yakından ne olursa olsun hiçbir ilgisi yoktur.

von φαινω, an den Tag bringen, in die Helle stellen; φαίνω gehört zum Stamm φα- wie φῶς, das Licht, die Helle, d. h. das, worin etwas offenbar, an ihm selbst sichtbar werden kann. Als Bedeutung des Ausdrucks *»Phänomen«* ist daher *festzuhalten:* das *Sich-an-ihm-selbst-zeigende,* das Offenbare. Die φαινόμενα, »Phänomene«, sind dann die Gesamtheit dessen, was am Tage liegt oder ans Licht gebracht werden kann, was die Griechen zuweilen einfach mit τὰ ὄντα (das Seiende) identifizierten. Seiendes kann sich nun in verschiedener Weise, je nach der Zugangsart zu ihm, von ihm selbst her zeigen. Die Möglichkeit besteht sogar, daß Seiendes sich als das zeigt, was es an ihm selbst *nicht* ist. In diesem Sichzeigen »sieht« das Seiende »so aus **[29]** wie ...«. Solches Sichzeigen nennen wir *Scheinen.* Und *so* hat auch im Griechischen der Ausdruck φαινομενον, Phänomen, die Bedeutung: das so Aussehende wie, das »Scheinbare«, der »Schein«; φαινόμενον ἀγαθόν meint ein Gutes, das so aussieht wie — aber »in Wirklichkeit« das nicht ist, als was es sich gibt. Für das weitere Verständnis des Phänomenbegriffes liegt alles daran zu sehen, wie das in den beiden Bedeutungen von φαινόμενον Genannte (»Phänomen« das Sichzeigende und »Phänomen« der Schein) seiner Struktur nach unter sich zusammenhängt. Nur sofern etwas überhaupt seinem Sinne nach prätendiert, sich zu zeigen, d. h. Phänomen zu sein, *kann* es sich zeigen *als* etwas, was es *nicht* ist, *kann* es »nur so aussehen wie ...«. In der Bedeutung φαινόμενον (»Schein«) liegt schon die ursprüngliche Bedeutung (Phänomen: das Offenbare) mitbeschlossen als die zweite fundierend. Wir weisen den Titel »Phänomen« terminologisch der positiven und ursprünglichen Bedeutung von φαινόμενον zu und unterscheiden Phänomen von Schein als der privativen Modifikation von Phänomen. Was aber *beide* Termini ausdrücken, hat zunächst ganz und gar nichts zu tun mit dem, was man »Erscheinung« oder gar »bloße Erscheinung« nennt.

So ist die Rede von »Krankheitserscheinungen«. Gemeint sind Vorkommnisse am Leib, die sich zeigen und im Sichzeigen als diese Sichzeigenden etwas »indizieren«, was sich selbst *nicht* zeigt. Das Auftreten solcher Vorkommnisse, ihr Sichzeigen, geht zusammen mit dem Vorhandensein von Störungen, die selbst sich nicht zeigen. Erscheinung als Erscheinung »von etwas« besagt demnach gerade *nicht:* sich selbst zeigen, sondern das Sichmelden von etwas, das sich nicht zeigt, durch etwas, was sich zeigt. Erscheinen ist ein *Sich-nicht-zeigen*. Dieses »Nicht« darf aber keineswegs mit dem privativen Nicht zusammengeworfen werden, als welches es die Struktur des Scheins bestimmt. Was sich in *der* Weise *nicht* zeigt, wie das Erscheinende, kann auch nie scheinen. Alle Indikationen, Darstellungen, Symptome und Symbole haben die angeführte formale Grundstruktur des Erscheinens, wenngleich sie unter sich noch verschieden sind.

Obzwar »Erscheinen« nicht und nie ist ein Sichzeigen im Sinne von Phänomen, so ist doch Erscheinen nur möglich *auf dem Grunde* eines *Sichzeigens* von etwas. Aber dieses das Erscheinen mit ermöglichende Sichzeigen ist nicht das Erscheinen selbst. Erscheinen ist das Sich-*melden* durch etwas, was sich zeigt. Wenn man dann sagt, mit dem Wort »Erscheinung« weisen wir auf etwas hin, darin etwas erscheint, ohne selbst Erscheinung zu sein, so ist damit nicht der Begriff von Phänomen umgrenzt, sondern *vorausgesetzt,* welche Vor**[30]**aussetzung aber verdeckt bleibt, weil in dieser Bestimmung von »Erscheinung« der Ausdruck »erscheinen« doppeldeutig gebraucht wird. Das, worin etwas »erscheint«, besagt, worin sich etwas meldet, d. h. sich nicht zeigt; und in der Rede: »ohne selbst ‚Erscheinung' zu sein« bedeutet Erscheinung das *Sichzeigen*. Dieses Sichzeigen gehört aber wesenhaft zu dem »Worin«, darin sich etwas meldet. Phänomene sind demnach *nie* Erscheinungen, wohl aber ist jede Erscheinung angewiesen

"Hastalık belirtileri" üzerine konuşma böyledir. Burada bedende 'yer alan' kimi şeyler denmek istenir ki, kendilerini gösterirler ve kendini-göstermede bu kendini-gösterenler olarak kendini *göstermeyeni* "belirtirler." Böyle olayların ortaya çıkmaları, kendilerini göstermeleri, kendilerini göstermeyen rahatsızlıkların elönünde-Varlıkları ile birlikte gider. "Birşey"in görüngüsü olarak görüngü buna göre tam olarak kendi kendini gösterme demek *değildir*; tersine, kendini göstermeyen birşeyin kendini gösteren birşey yoluyla kendini-duyurmasıdır. Görünme bir *kendini-göster'me'me*dir. Ama bu "-me" hiçbir biçimde görünüşün yapısını belirleyen olarak 'yoksunluk değili' ile karıştırılmayacaktır. Kendini 'görünen birşey' yolunda göstermeyen hiçbir zaman 'görünüş' kazanamaz. Tüm belirtiler, sunuşlar, semptomlar ve simgeler görünmenin sözü edilen biçimsel temel yapısını taşırlar, üstelik kendi aralarında ayrım gösterseler de.

"Görünme" fenomen anlamında bir 'kendini-gösterme' olmasa ve hiçbir zaman öyle olmayacak olsa da, görünme ancak birşeyin bir *'kendini-gösterme'si zemininde* olanaklıdır. Ama görünmeyi olanaklı kılmaya yardım eden bu 'kendini-gösterme' görünmenin kendisi değildir. Görünme kendini gösteren birşey yoluyla kendini-*duyurma*dır. Eğer o zaman dense ki, "görüngü" sözcüğü ile onda kendisi görüngü olmaksızın görünen birşeye göndermede bulunuruz, bununla fenomen kavramı tanımlanmış değil, ama *varsayılmış* olur; ama bu varsayım örtülü kalır, çünkü "görüngü"nün bu belirleniminde "görünme" anlatımı ikircimli bir anlamda kullanılmıştır. Onda birşeyin "göründüğü" şey onda birşeyin kendini duyurduğu, e.d. kendini göstermediği şey demektir; ve "kendisi 'görüngü' olmaksızın" sözlerinde görüngü *kendini-göstermey*i imler. Bu kendini-gösterme ise özsel olarak "onda" birşeyin kendini duyurduğu şeye aittir. Buna göre, fenomenler *hiçbir zaman* görüngüler değildirler, gerçi her görüngü fenomenlere bağımlı olsa da. Eğer

fenomenler henüz duru olmayan "görüngü" kavramının yardımıyla tanımlanırsa, o zaman herşey kafası üzerinde durur ve Fenomenolojinin bu temelde bir "eleştirisi" hiç kuşkusuz dikkate değer bir girişimdir.

"Görüngü" anlatımının kendisi yine ikili bir imlem taşıyabilir: Bir kez kendini-göstermeme olarak kendini-*duyurma* anlamında *görünme*; ve sonra duyuranın kendisi — kendini-göstermesinde kendini-göstermeyen birşeyi belirten şey. Ve son olarak 'görünme' kendini-gösterme olarak fenomenin asıl anlamı için terim olarak kullanılabilir. Eğer bu üç ayrı şey "görüngü" olarak belirtilirse, o zaman karışıklık kaçınılmazdır.

Ama bu karışıklık "görüngü"nün bir başka imlem daha kazanabilmesi tarafından özsel olarak daha da arttırılır. Eğer 'duyuran,' ki kendini-göstermesinde açıkta-olmayanı gösterir, kendisi açıkta-olmayanda ortaya çıkan, ve dahası ondan açıkta-olmayanın özsel olarak *hiçbir zaman* açıkta-olmayan birşey olarak düşünüldüğü bir yolda ışıyan olarak alınırsa, o zaman görüngü bir 'ortaya-çıkarma' ya da 'ortaya-çıkarılan' demek olur ki, 'ortaya-çıkaran'ın asıl Varlığını oluşturmaz: "Salt görüngü" anlamında görüngü. Ortaya çıkarılmış ve 'duyuran' şey kendini hiç kuşkusuz gösterir, ama öyle bir yolda ki, duyurduğu şeyin ışıması olarak bunun kendisini sürekli olarak kendisinde örtülü tutar. Ama bu örtücü göstermeme yine görünüş değildir. Kant görüngü terimini bu çifte yolda kullanır. Görüngüler ona göre ilk olarak "görgül sezginin nesneleri"dirler, kendilerini bu sezgide gösterenlerdirler. Bu kendini-gösteren (gerçek kökensel anlamda fenomen) aynı zamanda kendini görüngüde *gizleyen* birşeyin duyurucu ışıması olarak "görüngü"dür.

Kendini-gösteren birşey yoluyla kendini-duyuran birşey imlemindeki bir fenomenin "görüngü" için oluşturucu olduğu düzeye dek — ve bu fenomenin yoksunluk bağlamında kendini görünüşe değiştirebilmesine

auf Phänomene. Definiert man Phänomen mit Hilfe eines zudem noch unklaren Begriffes von »Erscheinung«, dann ist alles auf den Kopf gestellt, und eine »Kritik« der Phänomenologie auf dieser Basis ist freilich ein merkwürdiges Unterfangen.

Der Ausdruck »Erscheinung« kann selber wieder ein Doppeltes bedeuten: einmal das *Erscheinen* im Sinne des Sichmeldens als Sich-nichtzeigen und dann das Meldende selbst — das in seinem Sichzeigen etwas Sich-nicht-zeigendes anzeigt. Und schließlich kann man Erscheinen gebrauchen als Titel für den echten Sinn von Phänomen als Sichzeigen. Bezeichnet man diese drei verschiedenen Sachverhalte als »Erscheinung«, dann ist die Verwirrung unvermeidlich.

Sie wird aber noch wesentlich dadurch gesteigert, daß »Erscheinung« noch eine andere Bedeutung annehmen kann. Faßt man das Meldende, das in seinem Sichzeigen das Nichtoffenbare anzeigt, als das, was an dem selbst Nichtoffenbaren auftritt, von diesem ausstrahlt, so zwar, daß das Nichtoffenbare gedacht wird als das wesenhaft *nie* Offenbare — dann besagt Erscheinung soviel wie Hervorbringung, bzw. Hervorgebrachtes, das aber nicht das eigentliche Sein des Hervorbringenden ausmacht: Erscheinung im Sinne von »bloßer Erscheinung«. Das hervorgebrachte Meldende zeigt sich zwar selbst, so zwar, daß es, als Ausstrahlung dessen, was es meldet, dieses gerade ständig an ihm selbst verhüllt. Aber dieses verhüllende Nichtzeigen ist wiederum nicht Schein. *Kant* gebraucht den Terminus Erscheinung in dieser Verkoppelung. Erscheinungen sind nach ihm einmal die »Gegenstände der empirischen Anchuung«, das, was sich in dieser zeigt. Dieses Sichzeigende (Phänomen im echten ursprünglichen Sinne) ist zugleich »Erscheinung« als meldende Ausstrahlung von etwas, was sich in der Erscheinung *verbirgt*.

Sofern für »Erscheinung« in der Bedeutung von Sichmelden durch ein Sichzeigendes ein Phänomen konstitutiv ist, dieses aber privativ sich abwandeln kann zu Schein, so kann auch Erscheinung zu bloßem Schein

werden. In bestimmter Beleuchtung kann jemand so aussehen, als hätte er gerötete Wangen, welche sich zeigende Röte als Meldung **[31]** vom Vorhandensein von Fieber genommen werden kann, was seinerseits noch wieder eine Störung im Organismus indiziert.

Phänomen — das Sich-an-ihm-selbst-zeigen — bedeutet eine ausgezeichnete Begegnisart von etwas. *Erscheinung* dagegen meint einen seienden Verweisungsbezug im Seienden selbst, so zwar, daß das *Verweisende* (Meldende) seiner möglichen Funktion nur genügen kann, wenn es sich an ihm selbst zeigt, »Phänomen« ist. Erscheinung und Schein sind selbst in verschiedener Weise im Phänomen fundiert. Die verwirrende Mannigfaltigkeit der »Phänomene«, die mit den Titeln Phänomen, Schein, Erscheinung, bloße Erscheinung genannt werden, läßt sich nur entwirren, wenn von Anfang an der Begriff von Phänomen verstanden ist: das Sich-an-ihm-selbst-zeigende.

Bleibt in dieser Fassung des Phänomenbegriffes unbestimmt, welches Seiende als Phänomen angesprochen wird, und bleibt überhaupt offen, ob das Sichzeigende je ein Seiendes ist oder ob ein Seinscharakter des Seienden, dann ist lediglich der *formale* Phänomenbegriff gewonnen. Wird aber unter dem Sichzeigenden das Seiende verstanden, das etwa im Sinne *Kants* durch die empirische Anschauung zugänglich ist, dann kommt dabei der formale Phänomenbegriff zu einer rechtmäßigen Anwendung. Phänomen in diesem Gebrauch erfüllt die Bedeutung des *vulgären* Phänomenbegriffs. Dieser vulgäre ist aber nicht der phänomenologische Begriff von Phänomen. Im Horizont der Kantischen Problematik kann das, was phänomenologisch unter Phänomen begriffen wird, vorbehaltlich anderer Unterschiede, so illustriert werden, daß wir sagen: was in den Erscheinungen, dem vulgär verständenen Phänomen, je vorgängig und mitgängig, obzwar unthematisch, sich schon zeigt, kann thematisch zum Sichzeigen gebracht werden, und dieses Sich-so-an-ihm-selbstzeigende (»Formen der Anschau-

karşın —, görüngü de bir salt görünüş olabilir. Belirli bir ışıkta biri yanakları kızarmış olarak görünebilir, ve kendini gösteren kırmızılık ateşin elönünde-Varlığının duyurusu olarak alınabilir, ki kendi payına yine örgenlikteki bir rahatsızlığı belirtir.

Fenomen — 'kendini-kendisinde-gösteren' — birşey ile ayırdedici bir karşılaşma yolunu imler. Buna karşı *görüngü* ise varolan-şeyin kendisinde bir varolan gönderme-ilişkisi demektir, öyle ki *göndermede bulunan* (duyuran) olanaklı işlevini ancak kendini kendisinde gösterirse, bir "fenomen" ise, yeterli olarak yerine getirebilir. Görüngü ve görünüşün kendileri değişik yollarda fenomende temellenirler. "Fenomen"in kafa karıştırıcı türlülüğü — ki fenomen, görünüş, görüngü, salt görüngü terimleriyle anlatılır — ancak eğer fenomen kavramı daha başından 'kendini-kendinde-gösteren' olarak anlaşılırsa çözülebilir.

Fenomen kavramının bu anlayışında hangi varolan-şeylerden fenomen olarak söz edileceği belirsiz kalırsa, ve 'kendini-gösteren'in bir varolan-şey mi yoksa varolan-şeyin bir Varlık-karakteri mi olduğu bütününde açık bırakılırsa, o zaman yalnızca *biçimsel* fenomen-kavramı kazanılmış olur. Ama 'kendini-gösterme' ile diyelim ki Kant'ın anlamında görgül sezgi ile erişilebilir olan varolan-şey anlaşılırsa, o zaman biçimsel fenomen-kavramı doğru kullanılmış olacaktır. Bu kullanımda fenomen *kaba* fenomen-kavramının imlemini taşır. Ama bu kaba kavram fenomenin fenomenolojik kavramı değildir. Kant'ın sorunsalının çevreninde, fenomenolojik olarak fenomen ile kavranan şey, başka ayrımların saklı tutulması ile, şöyle örneklenebilir: Görüngüde kendini daha şimdiden her durumda kabaca anlaşılan fenomenden önce ve onun eşliğinde ve gene de tematik olmayan bir yolda gösteren şey tematik olarak 'kendini-gösterme'ye getirilebilir, ve bu 'kendilerini-böyle-kendilerinde-

gösterenler' ("sezginin biçimleri") Fenomenolojinin fenomenleridirler. Çünkü açıktır ki uzay ve zaman kendilerini böyle gösterebilmeli, fenomenler olabilmelidirler, eğer Kant uzayın bir düzenin *a priori* 'ne içinde'si olduğunu söylerken şeylerde temellenen bir aşkınsal önesürümde bulunuyorsa.

Ama eğer şimdi genel olarak fenomenolojik fenomen-kavramı 'kendini-gösteren' ne denli yakından belirlenmiş olursa olsun buna bakılmaksızın anlaşılacaksa, o zaman bunun için biçimsel fenomen-kavramının anlamı ve bunun kaba bir imlemde geçerli uygulaması üzerine içgörü vazgeçilmez bir öngerek olur. — Fenomenolojinin ön-kavramını saptamadan önce λόγος'un imlemini tanımlamak gerekir, çünkü bununla hangi anlamda Fenomenolojinin genel olarak fenomenlerin "bilimi" olabileceği açığa çıkacaktır.

ung«) sind Phänomene der Phänomenologie. Denn offenbar müssen sich Raum und Zeit so zeigen können, sie müssen zum Phänomen werden können, wenn *Kant* eine sachgegründete transzendentale Aussage damit beansprucht, wenn er sagt, der Raum sei das apriorische Worinnen einer Ordnung.

Soll aber nun der phänomenologische Phänomenbegriff überhaupt verstanden werden, abgesehen davon, wie das Sichzeigende näher bestimmt sein mag, dann ist dafür die Einsicht in den Sinn des formalen Phänomenbegriffs und seiner rechtmäßigen Anwendung in einer vulgären Bedeutung unumgängliche Voraussetzung. — Vor der Fixierung des Vorbegriffes der Phänomenologie ist die Bedeututng von λόγος zu umgrenzen, damit deutlich wird, in welchem Sinne Phänomenologie überhaupt »Wissenschaft von« den Phänomenen sein kann. **[32]**

B. Logos Kavramı

B. Der Begriff des Logos

Λόγος kavramının Platon ve Aristoteles'te çok sayıda imlemi vardır, ve dahası öyle bir yolda ki, imlemler olumlu olarak temel bir imleme götürmeksizin birbirleri ile çekişirler. Bu gerçekte salt bir görünüştür ki, yorumumuz temel imlemi birincil içeriğinde uygun bir yolda anlayamadıkça sürecektir. Eğer λόγος'un temel imlemi söylemdir dersek, o zaman bu sözel çeviri tam geçerliğini ancak söylemin kendisi ile denmek istenen şeyin belirleniminden kazanacaktır. Λόγος sözcüğünün imleminin sonraki tarihi ve herşeyden önce arkadan gelen felsefenin çok çeşitli ve keyfi yorumları söylemin yeterince açıkta yatan asıl imlemini sürekli olarak örtmüştür. Λόγος us, yargı, kavram, tanım, zemin, ilişki olarak "çevrilir," e.d. her zaman yorumlanır. Ama "söylem" niçin kendini λόγος'un tüm bu sıralananları imleyeceği ve dahası bunu bilimsel dil-kullanımının içerisinde yapacağı bir yolda değişkiye uğrayabilsin? Giderek λόγος önesürüm anla-

Der Begriff des λόγος ist bei *Plato* und *Aristoteles* vieldeutig, und zwar in einer Weise, daß die Bedeutungen auseinanderstreben, ohne positiv durch eine Grundbedeutung geführt zu sein. Das ist in der Tat nur Schein, der sich so lange erhält, als die Interpretation die Grundbedeutung in ihrem primären Gehalt nicht angemessen zu fassen vermag. Wenn wir sagen, die Grundbedeutung von λόγος ist Rede, dann wird diese wörtliche Übersetzung erst vollgültig aus der Bestimmung dessen, was Rede selbst besagt. Die spätere Bedeutungsgeschichte des Wortes λόγος und vor allem die vielfältigen und willkürlichen Interpretationen der nachkommenden Philosophie verdecken ständig die eigentliche Bedeutung von Rede, die offen genug zutage liegt. λόγος wird »übersetzt«, d. h. immer ausgelegt als Vernunft, Urteil, Begriff, Definition, Grund, Verhältnis. Wie soll aber »Rede« sich so modifizieren können, daß λόγος all das Aufgezählte bedeutet und zwar inner-

halb des wissenschaftlichen Sprachgebrauchs? Auch wenn λόγος im Sinne von Aussage verstanden wird, Aussage aber als »Urteil«, dann kann mit dieser scheinbar rechtmäßigen Übersetzung die fundamentale Bedeutung doch verfehlt sein, zumal wenn Urteil im Sinne irgendeiner heutigen »Urteilstheorie« begriffen wird. λόγος besagt nicht und jedenfalls nicht primär Urteil, wenn man darunter ein »Verbinden« oder eine »Stellungnahme« (Anerkennen - Verwerfen) versteht.

λόγος als Rede besagt vielmehr soviel wie δηλοῦν, offenbar machen das, wovon in der Rede »die Rede« ist. *Artstoteles* hat diese Funktion der Rede schärfer expliziert als ἀπόφαίνεσθαι.[4] Der λογος läßt etwas sehen (φαίνεσθαι), nämlich das, worüber die Rede ist und zwar *für* den Redenden (Medium), bzw. für die miteinander Redenden. Die Rede »läßt sehen« ἀπό ... von dem selbst her, wovon die Rede ist. In der Rede (ἀπόφαντις) soll, wofern sie echt ist, das, *was* geredet ist, *aus* dem, worüber geredet wird, geschöpft sein, so daß die redende Mitteilung in ihrem Gesagten das, worüber sie redet, offenbar und so dem anderen zugänglich macht. Das ist die Struktur des λόγος als ἀπόφαντις. Nicht jeder »Rede« eignet *dieser* Modus des Offenbarmachens im Sinne des aufweisenden Sehenlassens. Das Bitten (εὐχή) z. B. macht auch offenbar, aber in anderer Weise.

Im konkreten Vollzug hat das Reden (Sehenlassen) den Charakter des Sprechens, der stimmlichen Verlautbarung in Worten. Der λόγος **[33]** ist φωνή und zwar φωνή μετὰ φαντασίας — stimmliche Verlautbarung, in der je etwas gesichtet ist.

Und nur *weil* die Funktion des λόγος als ἀπόφαντις im aufweisenden Sehenlassen von etwas liegt, kann der λόγος die Strukturform der σύνθεσις haben. Synthesis sagt hier nicht Verbinden und Verknüpfen von Vorstellungen, Hantieren mit psychischen Vorkommnissen, bezüglich welcher Verbindungen

[4]Vgl. de interpretatione, cap. 1-6. Ferner Met. Z 4 und Eth. Nic. Z.

mında, ama "yargı" olarak önesürüm anlamında anlaşılsa bile, o zaman bu görünüşte geçerli çeviride temel imlem gene de eksik olabilir, özellikle yargı günümüzdeki herhangi bir "yargı-kuramı" anlamında kavranacak olursa. Λόγος yargı demek değildir ve hiçbir durumda birincil olarak yargı anlamına gelmez, eğer bununla bir "bağlama" ya da bir "duruş alma" (kabul etme – yadsıma) anlaşılırsa.

Λόγος "söylem" olarak dahaçok δηλοῦν ile aynı şey demektir — söylemde "söylem"in hakkında olduğu şeyi açık kılmak. Aristoteles söylemin bu işlevini daha keskin bir biçimde ἀπόφαίνεσθαι olarak açımlamıştır.[4] Λόγος birşeyi, yani söylemin hakkında olduğu şeyi görülmeye (φαίνεσθαι) bırakır, ve dahası konuşmakta olan (aracı) *için* ya da birbirleri ile konuşanlar için. Söylem hakkında olduğu şeyi kendisinden "görülmeye (ἀπό...) bırakır." Gerçekten bir söylem olduğu sürece, söylemde (ἀπόφαντις) söylenenin hakkında konuşulandan yaratılması gerekir, öyle ki konuşma yoluyla iletişim söylediğinde hakkında konuştuğunu açıkça gösterir ve böylece başkasına erişilebilir kılar. Απόφαντις olarak λόγοşun yapısı budur. Her "söylem" belirten görülmeye-bırakma anlamında açık kılmanın *bu* kipine uygun düşmez. Örneğin, rica etme (εὐχή) de açık kılar, ama başka bir yolda.

Somut olarak yerine getirildiğinde söylem (görülmeye bırakma) konuşmanın ya da sözcüklerde sesli bildirimin karakterini taşır. Λόγος bir φωνήdir, ve dahası φωνή μετὰ φαντασίας — sesli bildirim ki, onda her durumda birşey görülür.

Ve yalnızca ἀπόφαντις olarak λόγοşun işlevi birşeyin belirtilerek görülmeye-bırakılmasında yattığı *içindir ki*, λόγος [bir] σὐνθεσις yapı-biçimini taşıyabilir. Bireşim burada tasarımların birleşmesi ve bağlanması, ruhsal olayların ele alınması demek değildir, ki o zaman bu birleşmeler açısından içsel şeyler

[4]Bkz. *De Interpretatione*, Bölümler 1-6. Ayrıca *Metafizik* Z 4 ve *Eth. Nic.* Z.

olarak bunların dışarıdaki fiziksel birşeyle nasıl bağdaştıkları "sorunu" doğacaktır. Συν burada arı apofantik bir imlem taşır ve birşeyi birşey ile *biraradalığı* içinde, birşeyi birşey *olarak* görülmeye bırakma demektir.

Ve yine, λόγος bir görülmeye-bırakma olduğu için, *bu nedenle* gerçek ya da yanlış olabilir. Ama burada herşey bir "bağdaşma" anlamında kurgulanmış bir gerçeklik-kavramından uzak durmaya dayanır. Bu düşünce hiçbir durumda ἀλήθεία kavramındaki birincil bir düşünce değildir. Λόγοşun ἀληθεύειν olarak "gerçek-Varlığı" söylemin *hakkında* olduğu varolan-şeyin ἀποφαίνεσθαι olarak λέγεινde gizlenmişliğinden çıkarılması ve gizlenmemiş birşey (ἀληθές) olarak görülmeye bırakılması, *açığa çıkarılması* demektir. Benzer olarak, "yanlış-Varlık" (ψεύδεσθαι) *üstünü örtme* anlamında aldatma demeye varır: Birşeyi birşeyin önüne koymak (görülebileceği bir yolda) ve böylelikle onu *olmadığı* birşey *olarak* sunmak.

Ama "gerçeklik" bu anlamı taşıdığı ve λόγος belirli bir görülmeye-bırakma kipi olduğu için, λόγοştan tam olarak gerçekliğin birincil "yeri" olarak söz *edilemez*. Eğer, bugünlerde yaygın bir alışkanlığa döndüğü gibi, gerçekliği "aslında" yargıya ait olan olarak belirlersek, ve dahası bu sav konusunda Aristoteles'e dayanırsak, o zaman yalnızca bu destek haksız olmakla kalmaz, ama herşeyden önce Yunan gerçeklik kavramı yanlış anlaşılmış olur. Αἴσθησις, birşeyin yalın, duyusal algısı, Yunanca anlamda "gerçek"tir, ve dahası sözü edilen λόγοştan daha kökensel olarak böyledir. Bir αἴσθησις her durumda kendi ἴδιασını, gerçekten tam olarak onun *yoluyla* ve onun *için* erişilebilir varolan-şeyi hedeflediği sürece (örneğin görmenin renkleri hedeflemesi gibi), algı her zaman gerçektir. Bu demektir ki görme her zaman renkleri açığa çıkarır, işitme her zaman sesleri açığa çıkarır. Arı νοεῖν, ya da genel olarak varolan-şeylerin en yalın Varlık-belirlenimlerinin salt 'gören' algısı, en arı ve en kökensel anlamda "gerçek"tir, e.d. yalnızca

dann das »Problem« entstehen soll, wie sie als Inneres mit dem Physischen draußen übereinstimmen. Das συν hat hier rein apophantische Bedeutung und besagt: etwas in seinem *Beisammen* mit etwas, etwas *als* etwas sehen lassen.

Und wiederum, weil der λόγος ein Sehenlassen ist, *deshalb* kann er wahr oder falsch sein. Auch liegt alles daran, sich von einem konstruierten Wahrheitsbegriff im Sinne einer »Übereinstimmung« freizuhalten. Diese Idee ist keinesfalls die primäre im Begriff der ἀλήθεία. Das »Wahrsein« des λόγος als ἀληθεύειν besagt: das Seiende, *wovon* die Rede ist, im λέγειν als ἀποφαίνεσθαι aus seiner Verborgenheit herausnehmen und es als Unverborgenes (ἀληθές) sehen lassen, *entdecken*. Imgleichen besagt das »Falschsein« ψεύδεσθαι soviel wie Täuschen im Sinne von *verdecken:* etwas vor etwas stellen (in der Weise des Sehenlassens) und es damit ausgeben *als* etwas, was es *nicht* ist.

Weil aber »Wahrheit« diesen Sinn hat und der λόγος ein bestimmter Modus des Sehenlassens ist, darf der λόγος gerade *nicht* als der primäre »Ort« der Wahrheit angesprochen werden. Wenn man, wie es heute durchgängig üblich geworden ist, Wahrheit als das bestimmt, was »eigentlich« dem Urteil zukommt, und sich mit dieser These überdies auf *Aristoteles* beruft, dann ist sowohl diese Berufung ohne Recht, als vor allem der griechische Währheitsbegriff mißverstanden. »Wahr« ist im griechischen Sinne und zwar ursprünglicher als der genannte λόγος die αἴσθησις, das schlichte, sinnliche Vernehmen von etwas. Sofern eine αἴσθησις je auf ihre ἴδια zielt, das je genuin nur gerade *durch* sie und *für* sie zugängliche Seiende, z. B. das Sehen auf die Farben, dann ist das Vernehmen immer wahr. Das besagt: Sehen entdeckt immer Farben, Hören entdeckt immer Tone. Im reinsten und ursprünglichsten Sinne »wahr« — d. h. nur entdeckend, so daß es nie verdecken kann, ist das reine νοεῖν, das schlicht hinsehende Vernehmen der einfachsten Seinsbestimmungen

des Seienden als solchen. Dieses νοεῖν kann nie verdecken, nie falsch sein, es kann allenfalls ein *Unvernehmen* bleiben, ἀγνοεῖν, für den schlichten, angemessenen Zugang nicht zureichen. **[34]**

Was nicht mehr die Vollzugsform des reinen Sehenlassens hat, sondern je im Aufweisen auf ein anderes rekurriert und so je etwas *als* etwas sehen läßt, das übernimmt mit dieser Synthesisstruktur die Möglichkeit des Verdeckens. Die »Urteilswahrheit« aber ist nur der Gegenfall zu diesem Verdecken — d. h. ein *mehrfach fundiertes* Phänomen von Wahrheit. Realismus und Idealismus verfehlen den Sinn des griechischen Wahrheitsbegriffes, aus dem heraus man überhaupt nur die Möglichkeit von so etwas wie einer »Ideenlehre« als philosophischer *Erkenntnis* verstehen kann, mit gleicher Gründlichkeit.

Und weil die Funktion des λόγος im schlichten Sehenlassen von etwas liegt, im *Vernehmenlassen* des Seienden, kann λόγος *Vernunft* bedeuten. Und weil wiederum λόγος gebraucht wird nicht nur in der Bedeutung von λέγειν, sondern zugleich in der von λεγομενόν, das Aufgezeigte als solches, and weil dieses nichts anderes ist als das ὑποκείμενον, was für jedes zugehende Ansprechen und Besprechen je schon als vorhanden zum *Grunde* liegt, besagt λόγος qua λεγομενόν Grund, ratio. Und weil schließlich λόγος qua λεγομενόν auch bedeuten kann: das als etwas Angesprochene, was in seiner Beziehung zu etwas sichtbar geworden ist, in seiner »Bezogenheit«, erhält λόγος die Bedeutung von *Beziehung* und *Verhältnis*.

Diese Interpretation der »apophantischen Rede« mag für die Verdeutlichung der primären Funktion des λόγος zureichen.

açığa çıkarır, öyle ki hiçbir zaman örtemez. Bu νοεῖν hiçbir zaman örtemez, hiçbir zaman yanlış olamaz, olsa olsa bir *algılamama* — ἀγνοεῖν — olarak kalabilir, yalın ve uygun bir giriş için yeterli olmayabilir.

Bundan böyle arı 'görülmeye-bırakma' biçimini taşımayan, ama her göstermede geriye başka birşeye dönen ve böylece her durumda birşeyi birşey *olarak* görülmeye bırakan şey bu bireşim-yapısı ile üstünü örtme olanağını üstlenir. "Yargı-gerçekliği" ise yalnızca bu üstünü örtmenin karşı durumudur — e.d. *birçok bakımdan temellendirilmiş* gerçeklik fenomeni. Realizm ve İdealizm eşit derinlikle Yunan gerçeklik kavramının anlamını kaçırırlar, ki felsefi *bilgi* olarak bir "idealar öğretisi" gibi birşeyin olanağı ancak bu kavramdan anlaşılabilir.

Ve λόγοşun işlevi birşeyi yalnızca görülmeye-bırakmada, varolan-şeyi *algılanmaya bırakmada* yattığı için, λόγος *us* demek olabilir. Ve yine λόγος yalnızca bir λέγειν imleminde değil, ama aynı zamanda λεγομενόν, genel olarak sergilenen birşey imleminde de kullanıldığı için, ve bu ise ὑποκείμενονdan, her seslenme ya da tartışma için daha şimdiden her durumda elönünde-bulunan olarak '*zeminde* yatan'dan başka birşey olmadığı için, λεγομενόν olarak λόγος zemin ya da *ratio* demektir. Ve son olarak, λεγομενόν olarak λόγος seslenilen olarak birşey ile bağıntısında görülebilir olmuş olan demek de olabileceği için, "bağıntılanmışlığı" içinde λόγος bağıntı ya da ilişki imlemini kazanır.

"Apofantik söylem"in bu yorumu λόγοşun birincil işlevinin durulaştırılması için yeterli olabilir.

C. Der Vorbegriff der Phänomenologie

Bei einer konkreten Vergegenwärtigung des in der Interpretation von »Phänomen« und »Logos« Herausgestellten springt ein innerer Bezug zwischen dem mit diesen

C. Fenomenolojinin Ön-Kavramı

"Fenomen" ve "Logos"un yorumunda ortaya koyduklarımızı somut olarak göz önünde canlandırdığımızda, bu terimlerle denmek istenen şeyler arasında çarpıcı bir iç bağıntı kendini

gösterir. Fenomenoloji anlatımı Yunanca'da şöyle formüle edilebilir: λέγειν τὰ φαινόμενα; ama λέγειν burada ἀπόφαίνεσθαι demektir. Fenomenoloji o zaman ἀπόφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα demektir: Kendini göstereni, kendini kendinden gösterdiği gibi, kendinden görülmeye bırakmak. Kendine Fenomenoloji adını veren araştırmanın biçimsel anlamı budur. Ama böylece yukarıda formüle edilen düzgüden başka hiçbirşey anlatılmış olmaz: "Şeylerin kendilerine!"

Fenomenoloji terimi buna göre anlamı açısından Teoloji vb. gibi anlatımlardan ayrılır. Bunlar ilgili bilimin nesnelerini bu bilimin o sıradaki konu-kapsamına göre adlandırırlar. "Fenomenoloji" ne kendi araştırmalarının nesnesini adlandırır, ne de konu-kapsamının başlığını nitelendirir. Sözcük yalnızca bu bilimde ele almamız gereken şeyin sergilenmesinin ve irdeleniş türünün '*Nasıl*'ı üzerine bilgi verir. Fenomenler "üzerine" bilim nesnelerinin *öyle* bir ayrımsanışı demektir ki, onlar üzerine tartışılacak olan herşey doğrudan sergilemede ve doğrudan kanıtlamada ele alınmalıdır. Temelde genelemeli olan "betimlemeci Fenomenoloji" anlatımı aynı anlamı taşır. Burada betimleme söz gelimi bitkibilimsel biçimbilimde (botanik morfoloji) bulunduğu gibi bir işlem yolunu imlemez; terim yine yasaklayıcı bir anlam taşır: Kanıtlanamayan tüm belirlemelerin uzakta tutulması. Betimlemenin karakterinin kendisi, λόγοςun özgün anlamı, herşeyden önce "betimlenecek olan"ın, e.d. fenomenal olarak karşılaşıldığında bilimsel belirlilik.verilmesi gerekenin "şeyliğinden" saptanabilir. Biçimsel ve kaba fenomen-kavramlarının imlemi kendini kendinde olduğu gibi gösteren varolanşeyin her sergilenmesine Fenomenoloji adının verilmesini biçimsel olarak aklar.

Şimdi eğer biçimsel fenomen-kavramı biçimselliğinden sıyrılarak fenomenolojik bir kavrama dönecekse neyin dikkate alınması gerekir, ve bu fenomenolojik kavram kendini

Titeln Gemeinten in die Augen. Der Ausdruck Phänomenologie läßt sich griechisch formulieren: λέγειν τὰ φαινόμενα; λέγειν besagt aber ἀπόφαίνεσθαι. Phänomenologie sagt dann: ἀπόφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα: Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen. Das ist der formale Sinn der Forschung, die sich den Namen Phänomenologie gibt. So kommt aber nichts anderes zum Ausdruck als die oben formulierte Maxime: »Zu den Sachen selbst!«

Der Titel Phänomenologie ist demnach hinsichtlich seines Sinnes ein änderer als die Bezeichnungen Theologie u. dgl. Diese nennen die Gegenstände der betreffenden Wissenschaft in ihrer jeweiligen Sachhaltigkeit. »Phänomenologie« nennt weder den Gegenstand ihrer Forschungen, noch charakterisiert der Titel deren Sachhaltigkeit. Das Wort gibt nur Aufschluß über das *Wie* der Aufweisung und Behand-
[35]lungsart dessen, *was* in dieser Wissenschaft abgehandelt werden soll. Wissenschaft »von« den Phänomenen besagt: eine *solche* Erfassung ihrer Gegenstände, daß alles, was über sie zur Erörterung steht, in direkter Aufweisung und direkter Ausweisung abgehandelt werden muß. Denselben Sinn hat der im Grunde tautologische Ausdruck »deskriptive Phänomenologie«. Deskription bedeutet hier nicht ein Verfahren nach Art etwa der botanischen Morphologie — der Titel hat wieder einen prohibitiven Sinn: Fernhaltung alles nichtausweisenden Bestimmens. Der Charakter der Deskription selbst, der spezifische Sinn des λόγος, kann allererst aus der »Sachheit« dessen fixiert werden, was »beschrieben«, d. h. in der Begegnisart von Phänomenen zu wissenschaftlicher Bestimmtheit gebracht werden soll. Formal berechtigt die Bedeutung des formalen und vulgären Phänomenbegriffes dazu, jede Aufweisung von Seiendem, so wie es sich an ihm selbst zeigt, Phänomenologie zu nennen.

Mit Rücksicht worauf muß nun der formale Phänomenbegriff zum phänomenologischen entformalisiert werden, und wie unterscheidet

sich dieser vom vulgären? Was ist das, was die Phänomenologie »sehen lassen« soll? Was ist es, was in einem ausgezeichneten Sinne »Phänomen« genannt werden muß? Was ist seinem Wesen nach *notwendig* Thema einer *ausdrücklichen* Aufweisung? Offenbar solches, was sich zunächst und zumeist gerade *nicht* zeigt, was gegenüber dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, *verborgen* ist, aber zugleich etwas ist, was wesenhaft zu dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, gehört, so zwar, daß es seinen Sinn und Grund ausmacht.

Was aber in einem ausnehmenden Sinne *verborgen* bleibt oder wieder in die *Verdeckung* zurückfällt oder nur *»verstellt«* sich zeigt, ist nicht dieses oder jenes Seiende, sondern, wie die voranstehenden Betrachtungen gezeigt haben, das *Sein* des Seienden. Es kann so weitgehend verdeckt sein, daß es vergessen wird und die Frage nach ihm und seinem Sinn ausbleibt. Was demnach in einem ausgezeichneten Sinne, aus seinem eigensten Sachgehalt her fordert, Phänomen zu werden, hat die Phänomenologie als Gegenstand thematisch in den »Griff« genommen.

Phänomenologie ist Zugangsart zu dem und die ausweisende Bestimmungsart dessen, was Thema der Ontologie werden soll. *Ontologie ist nur als Phänomenologie möglich.* Der phänomenologische Begriff von Phänomen meint als das Sichzeigende das Sein des Seienden, seinen Sinn, seine Modifikationen und Derivate. Und das Sichzeigen ist kein beliebiges noch gar so etwas wie Erscheinen. Das Sein **[36]** des Seienden kann am wenigsten je so etwas sein, »dahinter« noch etwas steht, »was nicht erscheint«.

»Hinter« den Phänomenen der Phänomenologie steht wesenhaft nichts anderes, wohl aber kann das, was Phänomen werden soll, verborgen sein. Und gerade deshalb, weil die Phänomene zunächst und zumeist *nicht* gegeben sind, bedarf es der Phänomenologie. Verdecktheit ist der Gegenbegriff zu »Phänomen«.

kaba kavramdan nasıl ayırdeder? Nedir o Fenomenolojinin "görülmeye bırakması" gereken? Nedir o ayırdedici bir anlamda "fenomen" denmesi gereken? Özüne göre, *belirtik* bir sergilemenin *zorunlu* teması olan nedir? Açıktır ki, en yakından ve çoğunlukla tam olarak kendini *göstermeyendir*; kendini en yakından ve çoğunlukla gösteren ile karşıtlık içinde *gizli* olandır; ama aynı zamanda özsel olarak kendini en yakından ve çoğunlukla gösterene ait olandır, ve dahası ona onun anlam ve zeminini oluşturacağı bir yolda ait olandır.

Ama olağandışı bir anlamda *gizli* kalan ya da yine *örtülme* durumuna geri düşen ya da kendini yalnızca "*kılık değiştirerek*" gösteren şu ya da bu varolan-şey değil, ama, yukarıdaki irdelemenin gösterdiği gibi, varolan-şeyin *Varlığı*dır. Bu Varlık öyle bir düzeye dek örtülebilir ki, unutulur ve ona ve anlamına ilişkin soru dışarıda kalır. Buna göre, ayırdedici bir anlamda ve bir 'şey' olarak kendi en öz içeriğinden fenomen olmayı isteyen kendiliği Fenomenoloji tematik nesnesi olarak sıkı sıkıya yakalamıştır.

Fenomenoloji varlıkbilimin teması olması gereken şeye giriş yolu ve bunun kanıtlayıcı belirlenim-yoludur. *Ontoloji ancak Fenomenoloji olarak olanaklıdır.* Fenomenin fenomenolojik kavramında, kendini-gösteren ile denmek istenen şey varolan-şeyin Varlığı, bunun anlamı, değişkileri ve türevleridir. Ve bu kendini-gösterme keyfi bir kendini-gösterme değildir, ne de 'görünme' gibi birşeydir. Varolan-şeyin Varlığının her durumda "arkasında" "görünmeyen" başka birşeyin daha durduğu birşey olması ise hiçbir biçimde söz konusu olamaz.

Fenomenolojinin fenomenlerinin "arkasında" özsel olarak başka hiçbirşey olmasa da, fenomen olması gereken hiç kuşkusuz gizli olabilir. Ve tam olarak fenomenler en yakından ve çoğunlukla verili *olmadıkları* içindir ki Fenomenoloji gereklidir. Örtülmüşlük "fenomen"e karşı-kavramdır.

Fenomenlerin olanaklı örtülmüşlüklerinin değişik yolları vardır. İlk olarak bir fenomen henüz genel olarak *açığa çıkarılmamış* olması anlamında örtülmüş olabilir. İçeriği üzerine ne bilgi ne de bilgisizlik vardır. Bundan başka, bir fenomen *gömülmüş* olabilir. Bunda daha önce bir zamanlar açığa çıkarılmış, ama yine örtülmüşlüğe düşmüş olduğu imlenir. Bu örtülme bütünsel olabilir, ya da, bir kural olarak, daha önce açığa çıkarılmış olan henüz görülebilirdir, gerçi salt görünüş olarak olsa da. Gene de ne denli görünüş, o denli "Varlık." Bu örtülme "kılık değiştirme" olarak en sık ve en tehlikeli olanıdır, çünkü burada aldatma ve yanıltma olanakları özellikle diretkendir. Erişilebilir olan, ama köklü oluşlarında örtülü olan Varlık-yapıları ve bunların kavramları belki de bir "dizge"nin içersinde haklarını ileri sürebilirler. Bir dizgedeki kurgusal birleşmeleri zemininde, bunlar kendilerini daha öte aklama gereksiniminde olmayan "duru" şeyler olarak gösterirler ve buna göre bir tümdengelim sürecine başlangıç noktaları olarak hizmet edebilirler.

Örtmenin kendisi, ister gizlenmişlik, ister gömülme ya da isterse kılık-değiştirme anlamında alınsın, yine çifte bir olanak taşır. Olumsal örtmeler ve zorunlu örtmeler vardır ki, bu sonuncular açığa çıkarılanın içeriktüründe temellenirler. Kökensel olarak yaratılmış her fenomenolojik kavram ve önerme iletilmiş bir önesürüm olarak bozulma olanağı içinde durur. Boş bir anlayışta yeniden iletilir, kökleşmişliğini yitirir ve boşlukta yüzen bir sav olur. Kökensel olarak "kavranmış olanın" katılaşma ve kavranamaz olma olanağı giderek Fenomenolojinin somut işinde bile yatar. Ve bu araştırmanın güçlüğü tam olarak onu kendine karşı olumlu bir anlamda eleştirel kılmaktan oluşur.

Varlık ve Varlık-yapıları ile fenomen kipinde karşılaşma yolu herşeyden önce Fenomenolojinin nesnelerinden *kazanılmalıdır*. Buna göre çözümlemenin *başlangıcı* da, tıpkı

Die Art der möglichen Verdecktheit der Phänomene ist verschieden. Einmal kann ein Phänomen verdeckt sein in dem Sinne, daß es überhaupt noch *unentdeckt* ist. Über seinen Bestand gibt es weder Kenntnis noch Unkenntnis. Ein Phänomen kann ferner *verschüttet* sein. Darin liegt: es war zuvor einmal entdeckt, verfiel aber wieder der Verdeckung. Diese kann zur totalen werden, oder aber, was die Regel ist, das zuvor Entdeckte ist noch sichtbar, wenngleich nur als Schein. Wieviel Schein jedoch, so viel »Sein«. Diese Verdeckung als »Verstellung« ist die häufigste und gefährlichste, weil hier die Möglichkeiten der Tauschung und Mißleitung besonders hartnäckig sind. Die verfügbaren, aber in ihrer Bodenständigkeit verhüllten Seinsstrukturen und deren Begriffe beanspruchen vielleicht innerhalb eines »Systems« ihr Recht. Sie geben sich auf Grund der konstruktiven Verklammerung in einem System als etwas, was weiterer Rechtfertigung unbedürftig und »klar« ist und daher einer fortschreitenden Deduktion als Ausgang dienen kann.

Die Verdeckung selbst, mag sie im Sinne der Verborgenheit oder der Verschüttung oder der Verstellung gefaßt werden, hat wiederum eine zweifache Möglichkeit. Es gibt zufällige Verdeckungen und notwendige, d. h. solche, die in der Bestandart des Entdeckten gründen. Jeder ursprünglich geschöpfte phänomenologische Begriff und Satz steht als mitgeteilte Aussage in der Möglichkeit der Entartung. Er wird in einem leeren Verständnis weitergegeben, verliert seine Bodenständigkeit und wird zur freischwebenden These. Die Möglichkeit der Verhärtung und Ungriffigkeit des ursprünglich »Griffigen« liegt in der konkreten Arbeit der Phänomenologie selbst. Und die Schwierigkeit dieser Forschung besteht gerade darin, sie gegen sich selbst in einem positiven Sinne kritisch zu machen.

Die Begegnisart des Seins und der Seinsstrukturen im Modus des Phänomens muß den Gegenständen der Phänomenologie allererst *abgewonnen* werden. Daher fordern der *Ausgang* der Analyse ebenso wie

der *Zugang* zum Phänomen und der *Durchgang* durch die herrschenden Verdeckungen eine eigene methodische Sicherung. In der **[37]** Idee der »originären« und »intuitiven« Erfassung und Explikation der Phänomene liegt das Gegenteil der Naivität eines zufälligen, »unmittelbaren« und unbedachten »Schauens«.

Auf dem Boden des umgrenzten Vorbegriffes der Phänomenologie können nun auch die Termini *»phänomenal«* und *»phänomenologisch«* in ihrer Bedeutung fixiert werden. »Phänomenal« wird genannt, was in der Begegnisart des Phänomens gegeben und explizierbar ist; daher die Rede von phänomenalen Strukturen. »Phänomenologisch« heißt all das, was zur Art der Aufweisung und Explikation gehört und was die in dieser Forschung geforderte Begrifflichkeit ausmacht.

Weil Phänomen im phänomenologischen Verstande immer nur das ist, was Sein ausmacht, Sein aber je Sein von Seiendem ist, bedarf es für das Absehen auf eine Freilegung des Seins zuvor einer rechten Beibringung des Seienden selbst. Dieses muß sich gleichfalls in der ihm genuin zugehörigen Zugangsart zeigen. Und so wird der vulgäre Phänomenbegriff phänomenologisch relevant. Die Voraufgabe einer »phänomenologischen« Sicherung des exemplarischen Seienden als Ausgang für die eigentliche Analytik ist immer schon aus dem Ziel dieser vorgezeichnet.

Sachhaltig genommen ist die Phänomenologie die Wissenschaft vom Sein des Seienden — Ontologie. In der gegebenen Erläuterung der Aufgaben der Ontologie entsprang die Notwendigkeit einer Fundamentalontologie, die das ontologisch-ontisch ausgezeichnete Seiende zum Thema hat, das Dasein, so zwar, daß sie sich vor das Kardinalproblem, die Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt, bringt. Aus der Untersuchung selbst wird sich ergeben: der methodische Sinn der phänomenologischen Deskription ist *Auslegung*. Der λόγος der Phänomenologie des Daseins hat den Charakter des ἑρμηνεύειν, durch das dem zum

fenomene *giriş* ve başat örtülmüşlük içinden *geçiş* gibi, kendine özgü yöntemsel bir güvence isteminde bulunur. Fenomenlerin "kökensel" ve "sezgisel" ayrımsanışı ve açımlanışı düşüncesinde olumsal, "dolaysız" ve düşüncesiz bir "seyretme"de yatan saflığının karşıtı imlenir.

Fenomenolojinin sınırlanmış ön-kavramının zemininde şimdi "*fenomenal*" ve "*fenomenolojik*" terimleri de imlemleri içinde saptanabilir. "Fenomenal" fenomen ile karşılaşma yolunda verili ve açımlanabilir olan demektir; buna göre fenomenal yapılardan söz edilir. "Fenomenolojik" ise sergileme ve açımlama türüne ait olan ve bu araştırmada istenen kavramsallığı oluşturan herşey demektir.

Fenomenolojik anlakta fenomenler her zaman yalnızca Varlığı oluşturan şey oldukları için, ama Varlık her durumda varolan-şeyin Varlığı olduğu için, Varlığın ortaya serilmesi amacı için ilkin varolan-şeylerin kendilerinin doğru olarak ortaya koyulmaları gerekir. Bu varolan-şeyler kendilerini benzer olarak onlara gerçekten ait olan giriş türünde göstermelidirler. Ve böylece kaba fenomen-kavramı fenomenolojik olarak ilgili olur. Örnek varolan-şeye "fenomenolojik" bir güvence sağlama biçimindeki ilk görev, asıl Analitik için başlangıç noktası olarak, her zaman Analitiğin hedefi tarafından önceden gösterilir.

Konusu açısından alındığında, Fenomenoloji varolan-şeylerin Varlığının bilimidir — varlıkbilim. Varlıkbilimin görevlerinin verilen açıklamasında bir temel-varlıkbilimin zorunluğu ortaya çıktı ki, bu varlıkbilimsel-varlıksal olarak ayırdedici varolan-şeyi, oradaki-Varlığı tema alır ve böylece başlıca sorunla, genel olarak Varlığın anlamına ilişkin soruyla yüz yüze gelir. Araştırmanın kendisinden açığa çıkacağı gibi, fenomenolojik betimlemenin yöntemsel anlamı *yorumlama*dır. Oradaki-Varlığın Fenomenolojisinin λόγοşu bir ἑρμηνεύειν/*hermenuein* karakterini taşır ki, bunun yoluyla Varlığın asıl anlamı, oradaki-

Varlığın kendi Varlığının temel-yapıları, oradaki-Varlığın Varlık-anlayışına *bildirilirler*. Oradaki-Varlığın Fenomenolojisi sözcüğün kökensel imleminde bir hermeneutiktir ki, buna göre sözcük yorumlama işini belirtir. Ama şimdi Varlığın anlamının ve genelde oradaki-Varlığın temel yapılarının açığa çıkarılması yoluyla oradaki-Varlık karakterinde olmayan varolan-şeylerin her daha öte varlıkbilimsel araştırması için 'çevren'in sergilenmesi ölçüsünde, bu Hermeneutik aynı zamanda her varlıkbilimsel araştırmanın olanağı için koşulların geliştirilmesi anlamında "Hermeneutik" olur. Ve son olarak, Varoluş olanağı içindeki varolan-şey olarak oradaki-Varlığın tüm varolan-şeyler karşısında varlıkbilimsel öncelik taşıması ölçüsünde, oradaki-Varlığın Varlığının yorumlanışı olarak hermeneutik üçüncü bir özgün anlam, ama felsefi olarak anlaşıldığında *birincil* bir anlam daha kazanır ki, buna göre hermeneutik varoluşun varoluşsallığının Analitiğidir O zaman bu hermeneutik oradaki-Varlığın tarihselliğini tarih biliminin olanağının varlıksal koşulu olarak geliştirdiği ve bunu varlıkbilimsel olarak yaptığı ölçüde, "hermeneutik" denebilecek olan şeyin köklerini ancak türevsel olarak kapsar: Tarih-bilimsel tin-bilimlerinin yöntembilimi.

Felsefenin temel teması olarak Varlık bir varolan-şey için bir Cins değildir ve gene de her varolan-şeyi ilgilendirir. "Evrenselliği" daha yukarılarda araştırılacaktır. Varlık ve Varlığın yapısı her varolan-şeyin üstünde ve bir varolan-şeyin varolan olanaklı her belirliliğinin üstünde yatar. *Varlık saltık olarak transcendenstir.* Oradaki-Varlığın Varlığının aşkınlığı, onda en köktenci *bireyselleşmenin* olana ve zorunluğunun yatması ölçüsünde, ayırdedici bir aşkınlıktır. Varlığın *transcendens* olarak her açığa serilişi *aşkınsal* bilgidir. *Fenomenolojik gerçeklik (Varlığın açığa serilmişliği) veritas transcendentalistir.*

Varlıkbilim ve Fenomenoloji felsefeye ait

Dasein selbst gehörigen Seinsverständnis der eigentliche Sinn von Sein und die Grundstrukturen seines eigenen Seins *kundgegeben* werden. Phänomenologie des Daseins ist *Hermeneutik* in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes, wonach es das Geschäft der Auslegung bezeichnet. Sofern nun aber durch die Aufdeckung des Sinnes des Seins und der Grundstrukturen des Daseins überhaupt der Horizont herausgestellt wird für jede weitere ontologische Erforschung des nicht daseinsmäßigen Seienden, wird diese Hermeneutik zugleich »Hermeneutik« im Sinne der Ausarbeitung der Bedingungen der Möglichkeit jeder ontologischen Untersuchung. Und sofern schließlich das Dasein den ontologischen Vorrang hat vor allem Seienden — als Seiendes in der Möglichkeit der Existenz, erhält die Hermeneu**[38]**tik als Auslegung des Seins des Daseins einen spezifischen dritten — den, philosophisch verstanden, *primären* Sinn einer Analytik der Existenzialität der Existenz. In dieser Hermeneutik ist dann, sofern sie die Geschichtlichkeit des Daseins ontologisch ausarbeitet als die ontische Bedingung der Möglichkeit der Historie, das verwurzelt, was nur abgeleiteterweise »Hermeneutik« genannt werden kann: die Methodologie der historischen Geisteswissenschaften.

Das Sein als Grundthema der Philosophie ist keine Gattung eines Seienden, und doch betrifft es jedes Seiende. Seine »Universalität« ist höher zu suchen. Sein und Seinsstruktur liegen über jedes Seiende und jede mögliche seiende Bestimmtheit eines Seienden hinaus. *Sein ist das transcendens schlechthin.* Die Transzendenz des Seins des Daseins ist eine ausgezeichnete, sofern in ihr die Möglichkeit und Notwendigkeit der radikalsten *Individuation* liegt. Jede Erschließung von Sein als des transcendens ist *transzendentale* Erkenntnis. *Phänomenologische Wahrheit (Erschlossenheit von Sein) ist veritas transcendentalis.*

Ontologie und Phänomenologie sind nicht zwei verschiedene

Disziplinen neben anderen zur Philosophie gehörigen. Die beiden Titel charakterisieren die Philosophie selbst nach Gegenstand und Behandlungsart. Philosophie ist universale phänomenologische Ontologie, ausgehend von der Hermeneutik des Daseins, die als Analytik der *Existenz* das Ende des Leitfadens alles philosophischen Fragens dort festgemacht hat, woraus es *entspringt* und wohin es *zurückschlägt*.

Die folgenden Untersuchungen sind nur möglich geworden auf dem Boden, den *E. Husserl* gelegt, mit dessen »Logischen Untersuchungen« die Phänomenologie zum Durchbruch kam. Die Erläuterungen des Vorbegriffes der Phänomenologie zeigen an, daß ihr Wesentliches nicht darin liegt, als philosophische »Richtung« *wirklich* zu sein. Höher als die Wirklichkeit steht die *Möglichkeit*. Das Verständnis der Phänomenologie liegt einzig im Ergreifen ihrer als Möglichkeit.[5]

Mit Rücksicht auf das Ungefüge und »Unschöne« des Ausdrucks innerhalb der folgenden Analysen darf die Bemerkung angefügt werden: ein anderes ist es, über *Seiendes* erzählend zu berichten, ein anderes, Seiendes in seinem *Sein* zu fassen. Für die letztgenannte Aufgabe fehlen nicht nur meist die Worte, sondern vor allem die »Grammatik«. Wenn ein Hinweis auf frühere und in ihrem Niveau unvergleichliche seinsanalytische Forschungen erlaubt ist, dann vergleiche man ontologische Abschnitte in *Platons* »Parmenides« oder das vierte Kapitel des siebenten Buches der »Metaphysik« des *Aristoteles* mit einem erzählenden Abschnitt aus *Thukydides*, und man wird das Unerhörte der Formulierungen sehen, die den Griechen von ihren Philosophen zugemutet wurden. Und wo die

[5]Wenn die folgende Untersuchung einige Schritte vorwärts geht in der Erschließung der »Sachen selbst«, so dankt das der Verf. in erster Linie *E. Husserl*, der den Verf. während seiner Freiburger Lehrjahre durch eindringliche persönliche Leitung und durch freieste Überlassung unveröffentlichter Untersuchungen mit den verschiedensten Gebieten der phänomenologischen Forschung vertraur machte.

başkaları arasında iki ayrı disiplin değildir. Her iki terim de nesneye ve irdeleme yoluna göre felsefenin kendisini nitelendirirler. Felsefe evrensel fenomenolojik varlıkbilimdir, oradaki-Varlığın Hermeneutiğinden yola çıkar ki bu, *varoluşun* Analitiği olarak, tüm felsefi soruşturmanın kılavuz-çizgisinin ucunu ondan *doğduğu* ve ona *geri döndüğü* noktaya bağlamıştır.

Aşağıdaki araştırmalar ancak *Logischen Untersuchungen* başlıklı çalışması ile Fenomenolojinin kendini göstermesini sağlayan Edmund Husserl'in hazırladığı zeminde olanaklı olmuşlardır. Fenomenolojinin ön-kavramı üzerine açıklamalar onun için özsel olan şeyin felsefi bir "yön" olarak *edimsel* olmada yatmadığını göstermiştir. *Olanak* edimsellikten daha yukarıda durur. Fenomenolojinin anlaşılması yalnızca ona olanak olarak sarılmada yatar.[5]

İzleyen çözümlemelerdeki anlatımın hantallığı ve sevimsizliği açısından belirtilebilir ki, varolan-şeyler üzerine bir anlatı sunmak bir şeydir, onları *Varlıkları* içinde ayrımsamak başka bir şey. Bu son sözü edilen görev için yalnızca sözcüklerin çoğu değil, ama herşeyden önce "dilbilgisi" eksiktir. Eğer Varlığın çözümlemesi üzerine kendi düzlemlerinde benzersiz olan daha önceki araştırmalara bir anıştırma yapmamıza izin verilirse, o zaman Platon'un "Parmenides"indeki varlıkbilimsel kesimleri ya da Aristoteles'in "Metafizik"inin yedinci kitabının dördüncü bölümünü Thukidides'ten bir anlatı kesimi ile karşılaştırabiliriz ve o zaman Yunanlılara felsefecileri tarafından dayatılan formülasyonların benzersiz doğalarını görebiliriz. Ve gücümüzün özsel olarak

[5]Eğer aşağıdaki araştırma "Şeylerin Kendileri"nin açığa serilmesinde ileriye doğru birkaç adım atmışsa, o zaman yazar herkesten önce Edmund Husserl'e teşekkür eder. Husserl Feiburg'daki öğrencilik yılları sırasında derin kişisel yol göstericiliği ile ve yayımlanmamış araştırmalarından yararlanılması için verdiği izinle yazarı fenomenolojik araştırmanın çok çeşitli alanları ile tanıştırmıştır.

daha az olduğu ve ortaya serilecek Varlık alanının varlıkbilimsel olarak Yunanlılara sunulandan çok daha güç olduğu yerde, kavram oluşumunun ayrıntıları ve anlatımın sertliği artacaktır.

Kräfte wesentlich geringer und überdies das zu erschließende Seinsgebiet ontologisch weit schwieriger ist als das den Griechen vorgegebene, wird sich die Umständlichkeit der Begriffsbildung und die Härte des Ausdrucks steigern.

§ 8. *İncelemenin Anahatları*

§ 8. *Der Aufriß der Abhandlung*

Varlığın anlamına ilişkin soru en evrensel ve en boş olanıdır; ama onda aynı zamanda ona o sıradaki oradaki-Varlık için en sağın bireyselleştirmeyi verme olanağı yatar. "Varlık" temel kavramının kazanılması ve onun tarafından gerektirilen varlıkbilimsel kavramsallığın ve bunun zorunlu değişkilerin bir öntaslağının verilmesi somut bir ipucunu gerektirir. Varlık kavramının evrenselliği araştırmanın "özel olması" ile çelişmez — e.d. Varlık kavramının evrenselliğine belirli bir varolan-şeyin, oradaki-Varlığın özel bir yorumu yoluyla ilerleyecek olmamız ve Varlığın anlaşılması ve olanaklı yorumlanışı için çevreni bu oradaki-Varlıkta kazacak olmamız böyle herhangi bir çelişkiye yol açmaz. Ama bu varolan-şeyin kendisi kendi içinde "tarihsel"dir, öyle ki en öz varlıkbilimsel durulaştırılması zorunlu olarak "tarih-bilimsel" bir yorum olur.

Varlık-sorusunun geliştirilmesi böylece iki göreve dallanır; buna karşılık düşmek üzere inceleme iki anabölüme ayrılır:

Birinci Anabölüm: Oradaki-Varlığın zamansallık açısından yorumu ve zamanın Varlığa ilişkin sorunun aşkınsal çevreni olarak açımlaması.

İkinci Anabölüm: Zaman-ilgililik sorunsalının ipucu üzerinde varlıkbilim tarihinin fenomenolojik bir yokedilişinin temel çizgileri.

Birinci Anabölüm *üç Kesime* ayrılır:

1. Oradaki-Varlığın hazırlayıcı bir temel çözümlemesi.
2. Oradaki-Varlık ve zamansallık.
3. Zaman ve Varlık.*

İkinci Anabölüm* de *üç Kesime* ayrılır:

*[Birinci Anabölümün Üçüncü Kesimi ve İkinci Anabölüm yayımlanmadılar.]

Die Frage nach dem Sinn des Seins ist die universalste und leerste; in ihr liegt aber zugleich die Möglichkeit ihrer eigenen schärfsten Vereinzelung auf das jeweilige Dasein. Die Gewinnung des Grundbegriffes »Sein« und die Vorzeichnung der von ihm geforderten ontologischen Begrifflichkeit und ihrer notwendigen Abwandlungen bedürfen eines konkreten Leitfadens. Der Universalität des Begriffes von Sein widerstreitet nicht die »Spezialität« der Untersuchung — d. h. das Vordringen zu ihm auf dem Wege einer speziellen Interpretation eines bestimmten Seienden, des Daseins, darin der Horizont für Verständnis und mögliche Auslegung von Sein gewonnen werden soll. Dieses Seiende selbst aber ist in sich »geschichtlich«, so daß die eigenste ontologische Durchleuchtung dieses Seienden notwendig zu einer »historischen« Interpretation wird.

Die Ausarbeitung der Seinsfrage gabelt sich so in zwei Aufgaben; ihnen entspricht die Gliederung der Abhandlung in zwei Teile:

Erster Teil: Die Interpretation des Daseins auf die Zeitlichkeit und die Explikation der Zeit als des transzendentalen Horizontes der Frage nach dem Sein.

Zweiter Tetl: Grundzüge einer phänomenologischen Destruktion der Geschichte der Ontologie am Leitfaden der Problematik der Temporalität. **[40]**

Der erste Teil zerfällt in *drei Abschnitte:*

1. Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins.
2. Dasein und Zeitlichkeit.
3. Zeit und Sein.

Der zweite Teil gliedert sich ebenso *dreifach:*

1. *Kants* Lehre vom Schematismus und der Zeit als Vorstufe einer Problematik der Temporalität.
2. Das ontologische Fundament des »cogito sum« *Descartes'* und die Übernahme der mittelalterlichen Ontologie in die Problematik der »res cogitans«.
3. Die Abhandlung des *Aristoteles* über die Zeit als Diskrimen der phänomenalen Basis und der Grenzen der antiken Ontologie. **[41]**

1. Zaman-ilgililik sorunsalının önadımı olarak, Kant'ın şematizm ve zaman öğretisi.
2. Descartes'ın "*cogito sum*"unun varlıkbilimsel temeli ve ortaçağ varlıkbiliminin "*res cogitans*" sorunsalını üstlenişi.
3. Antikçağ varlıkbiliminin fenomenal temelini ve sınırlarını ayırdedici olarak, Aristoteles'in zaman üzerine denemesi.

Birinci Anabölüm

Oradaki-Varlığın Zamansallık Açısından Yorumu ve Varlığa İlişkin Sorunun Aşkınsal Çevreni Olarak Zamanın Açımlaması

Birinci Kesim
Oradaki-Varlığın Hazırlayıcı Temel Çözümlemesi

Varlığın anlamına ilişkin soruda birincil olarak sorgulanan şey oradaki-Varlık karakterindeki varolan-şeylerdir. Oradaki-Varlığın hazırlayıcı varoluşsal Analitiğinin kendisi, kendine özgü türüne uygun olarak, ön-taslak niteliğindeki bir açımlamaya gereksinir ve görünürde onunla koşut giden araştırmalara karşı sınırlanmalıdır (Bölüm 1). Araştırmanın saptanmış başlangıç noktasına sarılarak, oradaki-Varlıkta temel bir yapı ortaya serilmelidir: Dünyadaki-Varlık (Bölüm 2). Oradaki-Varlığı yorumlamanın bu "*a priori*"si biraraya tutturulmuş bir belirlilik değil, ama kökensel ve sürekli olarak bütün olan bir yapıdır. Ama onu oluşturan kıpılara değişik bakış yolları sağlar. Bu yapının her durumda önce gelen bütünü sürekli göz önünde tutulduğunda, bu kıpılar fenomenal olarak öne çıkarlar. Ve böylece çözümlemenin nesneleri şunlardır: Dünyasallığı içinde dünya (Bölüm 3); birlikte-Varlık ve Kendi-Olma olarak dünyadaki-Varlık (Bölüm 4), genel olarak içinde-Varlık (Bölüm 5). Bu temel yapının çözümlemesinin zemininde, oradaki-Varlığın Varlığının geçici bir sergilenişi olanaklıdır. Bu Varlığın varoluşsal anlamı *kaygı*dır (Bölüm 6.)

Erster Teil

Die Interpretation des Daseins auf die Zeitlichkeit und die Explikation der Zeit als des transzendentalen Horizontes der Frage nach dem Sein

Erstes Abschnitt
Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins

Das primär Befragte in der Frage nach dem Sinn des Seins ist das Seiende vom Charakter des Daseins. Die vorbereitende existenziale Analytik des Daseins bedarf selbst ihrer Eigenart gemäß einer vorzeichnenden Exposition und Abgrenzung gegen scheinbar mit ihr gleichlaufende Untersuchungen (1. Kapitel). Unter Festhaltung des fixierten Ansatzes der Untersuchung ist am Dasein eine Fundamentalstruktur freizulegen: das In-der-Welt-sein (2. Kapitel). Dieses »Apriori« der Daseinsauslegung ist keine zusammengestückte Bestimmtheit, sondern eine ursprünglich und ständig ganze Struktur. Sie gewährt aber verschiedene Hinblicke auf die sie konstituierenden Momente. Bei einem ständigen Im-Blick-behalten des je vorgängigen Ganzen dieser Struktur sind diese Momente phänomenal abzuheben. Und so werden Gegenstand der Analyse: die Welt in ihrer Weltlichkeit (3. Kapitel), das In-der-Welt-sein als Mit- und Selbstsein (4. Kapitel), das In-Sein als solches (5. Kapitel). Auf dem Boden der Analyse dieser Fundamentalstruktur wird eine vorläufige Anzeige des Seins des Daseins möglich. Sein existenzialer Sinn ist die *Sorge* (6. Kapitel).

Erstes Kapitel

Die Exposition der Aufgabe einer vorbereitenden Analyse des Daseins

§ 9. *Das Thema der Analytik des Daseins*

Das Seiende, dessen Analyse zur Aufgabe steht, sind wir je selbst. Das Sein dieses Seienden ist *je meines*. Im Sein dieses Seienden verhält sich dieses selbst zu seinem Sein. Als Seiendes dieses Seins ist es **[42]** seinem eigenen Sein überantwortet. Das *Sein* ist es, darum es diesem Seienden je selbst geht. Aus dieser Charakteristik des Daseins ergibt sich ein Doppeltes:

1. Das »Wesen« dieses Seienden liegt in seinem Zu-sein. Das Was-sein (essentia) dieses Seienden muß, sofern überhaupt davon gesprochen werden kann, aus seinem Sein (existentia) begriffen werden. Dabei ist es gerade die ontologische Aufgabe zu zeigen, daß, wenn wir für das Sein dieses Seienden die Bezeichnung Existenz wählen, dieser Titel nicht die ontologische Bedeutung des überlieferten Terminus existentia hat und haben kann; existentia besagt nach der Überlieferung ontologisch soviel wie *Vorhandensein*, eine Seinsart, die dem Seienden vom Charakter des Daseins wesensmäßig nicht zukommt. Eine Verwirrung wird dadurch vermieden, daß wir für den Titel existentia immer den interpretierenden Ausdruck *Vorhandenheit* gebrauchen und Existenz als Seinsbestimmung allein dem Dasein zuweisen.

Das »Wesen« des Daseins liegt in seiner Existenz. Die an diesem Seienden herausstellbaren Charaktere sind daher nicht vorhandene »Eigenschaften« eines so und so »aussehenden« vorhandenen Seienden, sondern je ihm

Birinci Bölüm

Oradaki-Varlığın Bir Hazırlayıcı Çözümlemesi Görevinin Açımlaması

§ 9. *Oradaki-Varlığın Analitiğinin Teması*

Çözümlemesi görevimiz olan varolan-şey her durumda bizim kendimizdir. Bu varolan-şeyin Varlığı *her durumda benimdir*. Bu varolan-şeyin Varlığında bunun kendisi kendi Varlığına doğru davranır. Bu Varlığın varolan-şeyi olarak, kendi Varlığına teslim edilir. *Varlık* böyle her varolan-şeyin kendisi için önemli olandır. Oradaki-Varlığın bu betimlemesinden iki sonuç çıkar:

1. Bu varolan-şeyin "özü," 'ol-ma'sında yatar. Bu varolan-şeyin 'Ne-liği' (*essentia*), genel olarak ondan söz edilebildiği düzeye dek, Varlığından (*existentia*) kavranmalıdır. Burada varlıkbilimsel görevin tam olarak göstermesi gereken şey bu varolan-şeyin Varlığını varoluş olarak belirtmeyi seçtiğimiz zaman, bu terimin geleneksel *existentia* teriminin varlıkbilimsel imlemini taşımadığı ve taşıyamayacağıdır; *existentia* geleneğe göre varlıkbilimsel olarak *elönünde-Varlığa* denk düşer ki, oradaki-Varlık karakterindeki varolan-şeyler için özsel olarak uygunsuzdur. Bir karışıklıktan kaçınmak için, *existentia* terimi için her zaman yorumlayıcı bir anlatım olan *elönünde-bulunuş*u kullanacağız ve Varlık-belirlenimi olarak varoluşu yalnızca oradaki-Varlığa ayıracağız.

Oradaki-Varlığın "özü" varoluşunda yatar. Bu varolan-şeyde sergilenebilir olan karakterler buna göre şöyle ya da böyle "görünen" ve elönünde-bulunan bir varolan-şeyin elönündebulunan "özellikleri" değil, ama her durumda

onun için olanaklı var olma yollarıdır ve yalnızca bunlardır. Bu varolan-şeyin tüm öyle-Varlığı birincil olarak Varlıktır. Buna göre bu varolan-şeyi onunla gösterdiğimiz "oradaki-Varlık" terimi onun 'Ne'sini (masa, ev, ağaç) değil, ama Varlığını anlatır.

2. Bu varolan-şey için kendi Varlığında *önemli* olan Varlık her durumda benimkidir. Buna göre oradaki-Varlık varlıkbilimsel olarak hiçbir zaman elönünde-bulunan birşey olarak varolan-şeyin bir Cins durumu ve örneği olarak alınmayacaktır. Bu varolan-şey için Varlığı "ilgisiz"dir, ya da daha tam olarak, öyle bir yolda "vardır" ki, Varlığı ne ilgili ne de ilgisiz olabilir. Oradaki-Varlığa sesleniş, bu varolan-şeyin *her durumda benimkilik* karakterine uygun olarak, her zaman *kişi adılı* ile birlikte olmalıdır: "Ben ...im," "Sen ...sin."

Ve oradaki-Varlık yine her durumda şu ya da bu yolda olmak için benimdir. Her durumda hangi yolda benim olduğuna her nasılsa daha şimdiden bir tür karar vermiştir. Onun için Varlığında bu Varlığın kendisinin önemli olduğu varolan-şey kendi Varlığına kendi en öz olanağı olarak davranır. Oradaki-Varlık her durumda kendi olanağıdır ve onu elönünde-bulunan birşey gibi, salt bir özellik gibi "taşımaz." Ve oradaki-Varlık özsel olarak her durumda kendi olanağı olduğu için, bu varolan-şey kendi Varlığında kendi kendisini "seç*ebilir*," kazan*abilir*; kendini yitirebilir ya da hiç kazanamayabilir ve salt "görünürde" kazanabilir. Ama ancak özüne göre '*asıl*' olması olanaklı olduğu sürece, e.d. 'kendinin' olduğu sürece, kendini yitirmiş olabilir ve henüz kazanmamış olabilir.* Asıllık ve asılsızlık[S] olarak iki Varlık-kipi — ki bu anlatımlar sözcüğün sağın anlamında terminolojik olarak seçilmişlerdir — genel olarak oradaki-Varlığın 'benimkilik' yoluyla belirlenmiş olmasında temellenirler. Ama oradaki-Varlığın asılsızlığı bir "daha az " Varlık ya da bir "daha düşük" Varlık-derecesi gibi birşeyi imlemez. Tersine, asılsızlık oradaki-Varlığı en

*['asıl' (:: '*eigentlich*' :: 'kendisi') ve 'kendi(nin)' (:: *eigen*) arasındaki etimolojik ilgi gösteriliyor.]

mögliche Weisen zu sein und nur das. Alles Sosein dieses Seienden ist primär Sein. Daher drückt der Titel »Dasein«, mit dem wir dieses Seiende bezeichnen, nicht sein Was aus, wie Tisch, Haus, Baum, sondern das Sein.

2. Das Sein, *darum* es diesem Seienden in seinem Sein geht, ist je meines. Dasein ist daher nie ontologisch zu fassen als Fall und Exemplar einer Gattung von Seiendem als Vorhandenem. Diesem Seienden ist sein Sein »gleichgültig«, genau besehen, es »ist« so, daß ihm sein Sein weder gleichgültig noch ungleichgültig sein kann. Das Ansprechen von Dasein muß gemäß dem Charakter der *Jemeinigkeit* dieses Seienden stets das *Personalpronomen* mitsagen: »ich bin«, »du bist«.

Und Dasein ist meines wiederum je in dieser oder jener Weise zu sein. Es hat sich schon immer irgendwie entschieden, in welcher Weise Dasein je meines ist. Das Seiende, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht, verhält sich zu seinem Sein als seiner eigensten Möglichkeit. Dasein *ist* je seine Möglichkeit und es »hat« sie nicht nur noch eigenschaftlich als ein Vorhandenes. Und weil Dasein wesenhaft je seine Möglichkeit ist, *kann* dieses Seiende in seinem Sein sich selbst »wählen«, gewinnen, es kann sich verlieren, bzw. nie und nur »scheinbar« gewinnen. Verloren haben kann es sich nur und noch nicht sich gewonnen haben kann es nur, sofern es seinem Wesen nach mögliches *eigentliches,* das heißt sich zueigen ist. Die beiden Seinsmodi der *Ei*[43]*gentlichkeit* und *Uneigentlichkeit* — diese Ausdrücke sind im strengen Wortsinne terminologisch gewählt — gründen darin, daß Dasein überhaupt durch Jemeinigkeit bestimmt ist. Die Uneigentlichkeit des Daseins bedeutet aber nicht etwa ein »weniger« Sein oder einen »niedrigeren« Seinsgrad. Die Uneigentlichkeit kann vielmehr das

Dasein nach seiner vollsten Konkretion bestimmen in seiner Geschäftigkeit, Angeregtheit, Interessiertheit, Genußfähigkeit.

Die beiden skizzierten Charaktere des Daseins: einmal der Vorrang der »existentia« vor der essentia und dann die Jemeinigkeit — zeigen schon an, daß eine Analytik dieses Seienden vor einen eigenartigen phänomenalen Bezirk gestellt wird. Dieses Seiende hat nicht und nie die Seinsart des innerhalb der Welt nur Vorhandenen. Daher ist es auch nicht in der Weise des Vorfindens von Vorhandenem thematisch vorzugeben. Die rechte Vorgabe seiner ist so wenig selbstverständlich, daß deren Bestimmung selbst ein wesentliches Stück der ontologischen Analytik dieses Seienden ausmacht. Mit dem sicheren Vollzug der rechten Vorgabe dieses Seienden steht und fällt die Möglichkeit, das Sein dieses Seienden überhaupt zum Verständnis zu bringen. Mag die Analyse noch so vorläufig sein, sie fordert immer schon die Sicherung des rechten Ansatzes.

Das Dasein bestimmt sich als Seiendes je aus einer Möglichkeit, die es *ist* und d. h. zugleich in seinem Sein irgendwie versteht. Das ist der formale Sinn der Existenzverfassung des Daseins. Darin liegt aber für die *ontologische* Interpretation dieses Seienden die Anweisung, die Problematik seines Seins aus der Existenzialität seiner Existenz zu entwickeln. Das kann jedoch nicht heißen, das Dasein aus einer konkreten möglichen Idee von Existenz konstruieren. Das Dasein soll im Ausgang der Analyse gerade nicht in der Differenz eines bestimmten Existierens interpretiert, sondern in seinem indifferenten Zunächst und Zumeist aufgedeckt werden. Diese Indifferenz der Alltäglichkeit des Daseins ist *nicht nichts*, sondern ein positiver phänomenaler Charakter dieses Seienden. Aus dieser Seinsart heraus und in sie zurück ist alles Existieren, wie es ist. Wir nennen diese alltägliche Indifferenz des Daseins *Durchschnittlichkeit.*

tam somutlaşmasında bile — uğraşında, uyarılmışlığında, ilgilenmişliğinde, haz alma yeteneğinde — belirleyebilir.

Oradaki-Varlığın taslağını verdiğimiz her iki karakteri — ilk olarak "*existentia*"nın *essentia* üzerindeki önceliği, ve sonra 'benimkilik' — daha şimdiden bu varolan-şeyin bir Analitiğinin kendine özgü bir fenomenal alan karşısında olduğunu gösterir. Bu varolan-şey dünya içersinde yalnızca elönünde-bulunan birşeyin Varlık-türünü taşımaz ve hiçbir zaman taşımaz. Buna göre ne de elönünde-bulunan birşeyle karşılaştığımız aynı yolda tematik olarak sunulur. Sunuluşunun doğru yolu kendiliğindenaçık olmaktan öylesine uzaktır ki, belirlenişinin kendisi bu varolan-şeyin varlıkbilimsel Analitiğinin özsel bir parçasını oluşturur. Bütününde, bu varolan-şeyin Varlığının anlaşılması onun güvenilir bir yolda doğru olarak sunuluşu ile birlikte durur ve düşer. Çözümleme ne denli geçici olursa olsun, her zaman doğru başlangıçların daha şimdiden güvenilir kılınmış olmasını gerektirir.

Oradaki-Varlık kendini varolan-şey olarak belirlerken bunu her durumda o *olan* ve aynı zamanda kendi Varlığında her nasılsa anlayan bir olanaktan yapar. Oradaki-Varlığın varoluşyapısının biçimsel anlamı budur. Ama bunda bu varolan-şeyin *varlıkbilimsel* yorumu için bir yönerge yatar ki, buna göre Varlığının sorunsalı varoluşunun varoluşsallığından geliştirilmelidir. Bu gene de oradaki-Varlığın somut, olanaklı bir varoluş düşüncesinden kurgulanması gerektiği demek olamaz. Analitiğin başında oradaki-Varlığın tam olarak belirli bir varolma kipinin ayrımı içinde yorumlanmaması, ama ayrımsız 'en yakından'ı ve 'çoğunlukla'sı içinde açığa çıkarılması gerekir. Oradaki-Varlığın gündelikliğinin bu ayrımsızlığı bir *hiçlik değil*, ama bu varolan-şeyin olumlu bir fenomenal karakteridir. Bu Varlık-türünden dışarıya, ve ona geriye, herşey varolmadır — olduğu gibi. Oradaki-Varlığın bu gündelik ayrımsızlığına *sıradanlık* diyoruz.

Ve şimdi sıradan gündeliklik bu varolan-şey için varlıksal olarak 'en yakından' olanı oluşturduğu için, oradaki-Varlığın açımlamasında her zaman *üzerinden atlanmıştır* ve *atlanmaktadır*. Varlıksal olarak en yakın ve tanıdık olan varlıkbilimsel olarak en uzak olandır, tanıdık olmayandır ve varlıkbilimsel imleminde sürekli olarak gözardı edilendir. Augustine *Quid autem propinquius meipso mihi?* diye sorduğu zaman, ve *ego certe laboro hic et laboro in meipso: factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii*[1] yanıtını verdiği zaman, bu yalnızca oradaki-Varlığın varlıksal ve ön-varlıkbilimsel saydamsızlığı için geçerli olmakla kalmaz, ama çok daha yüksek bir ölçüde varlıkbilimsel görev için de geçerlidir: Bu varolan-şey yalnızca onun fenomenal olarak en yakın Varlık-türünde eksik olmamakla kalmamalı, ama olumlu bir betimlemede erişilebilir kılınmalıdır.

Ama oradaki-Varlığın sıradan gündelikliği salt bir "yan" olarak alınamaz. Onda da, ve giderek asılsızlık kipinde, varoluşsallık yapısı *a priori* yatar. Onda da oradaki-Varlık için Varlığı belirli bir yolda önemlidir, ona doğru sıradan gündeliklik kipinde davranır, üstelik bu yalnızca *onun önünden* kaçış ve *onu* unutuş kipinde olsa bile.

Ama sıradan gündelikliği içindeki oradaki-Varlığın açımlaması yalnızca puslu bir belirsizlik anlamında sıradan yapılar gibi birşey vermez. Varlıksal olarak sıradanlık kipinde *var* olan birşey varlıkbilimsel olarak pekala gebe yapılar içinde kavranabilir ki, bunlar yapısal olarak oradaki-Varlığın bir *asıl* Varlığı gibi birşeyin varlıkbilimsel belirlenimlerinden ayırdedilemeyebilirler.

Oradaki-Varlığın Analitiğinden doğan her açımlanmış şey oradaki-Varlığın varoluş-yapısı açısından kazanılır. Kendilerini varoluşsallıktan belirledikleri için, oradaki-Varlığın

[1] *Confessiones*, lib. 10, Bölüm 16. ["Ama bana ne kendimden daha yakındır? Hiç kuşkusuz burada emek harcarım ve kendi içimde emek harcarım; kendime bir sıkıntılar ve zahmetler ülkesi oldum."]

Und weil nun die durchschnittliche Alltäglichkeit das ontische Zunächst dieses Seienden ausmacht, wurde sie und wird sie immer wieder in der Explikation des Daseins *übersprungen*. Das ontisch Nächste und Bekannte ist das ontologisch Fernste, Unerkannte und in seiner ontologischen Bedeutung ständig Übersehene. Wenn *Augustinus* fragt: Quid autem propinquius meipso mihi? und antworten muß: ego certe **[44]** laboro hic et laboro in meipso: factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii[1], dann gilt das nicht nur von der ontischen und vorontologischen Undurchsichtigkeit des Daseins, sondern in einem noch erhöhten Maße von der ontologischen Aufgabe, dieses Seiende in seiner phänomenal nächsten Seinsart nicht nur nicht zu verfehlen, sondern in positiver Charakteristik zugänglich zu machen.

Die durchschnittliche Alltäglichkeit des Daseins darf aber nicht als ein bloßer »Aspekt« genommen werden. Auch in ihr und selbst im Modus der Uneigentlichkeit liegt a priori die Struktur der Existenzialität. Auch in ihr geht es dem Dasein in bestimmter Weise um sein Sein, zu dem es sich im Modus der durchschnittlichen Alltäglichkeit verhält und sei es auch nur im Modus der Flucht *davor* und des Vergessens *seiner*.

Die Explikation des Daseins in seiner durchschnittlichen Alltäglichkeit gibt aber nicht etwa nur durchschnittliche Strukturen im Sinne einer verschwimmenden Unbestimmtheit. Was ontisch in der Weise der Durchschnittlichkeit *ist*, kann ontologisch sehr wohl in prägnanten Strukturen gefaßt werden, die sich strukturell von ontologischen Bestimmungen etwa eines *eigentlichen* Seins des Daseins nicht unterscheiden.

Alle Explikate, die der Analytik des Daseins entspringen, sind gewonnen im Hinblick auf seine Existenzstruktur. Weil sie sich aus der Existenzialität bestimmen, nennen wir die Seinscharaktere des Daseins

[1] Confessiones, lib. 10, cap. 16.

Existenzialien. Sie sind scharf zu trennen von den Seinsbestimmungen des nicht daseinsmäßigen Seienden, die wir *Kategorien* nennen. Dabei wird dieser Ausdruck in seiner primären ontologischen Bedeutung aufgenommen und festgehalten. Die antike Ontologie hat zum exemplarischen Boden ihrer Seinsauslegung das innerhalb der Welt begegnende Seiende. Als Zugangsart zu ihm gilt das νοεῖν bzw. der λόγος. Darin begegnet das Seiende. Das Sein dieses Seienden muß aber in einem ausgezeichneten λέγειν (sehen lassen) faßbar werden, so daß dieses Sein im vorhinein als das, was es ist und in jedem Seienden schon ist, verständlich wird. Das je schon vorgängige Ansprechen des Seins im Besprechen (λόγος) des Seienden ist das κατηγορεῖσθαι. Das bedeutet zunächst: öffentlich anklagen, einem vor allen etwas auf den Kopf zusagen. Ontologisch verwendet besagt der Terminus: dem Seienden gleichsam auf den Kopf zusagen, was es je schon als Seiendes ist, d. h. es in seinem Sein für alle sehen lassen. **[45]** Das in solchem Sehen Gesichtete und Sichtbare sind die κατηγορεῖσθαι. Sie umfassen die apriorischen Bestimmungen des im λόγος in verschiedener Weise an- und besprechbaren Seienden. Existenzialien und Kategorien sind die beiden Grundmöglichkeiten von Seinscharakteren. Das ihnen entsprechende Seiende fordert eine je verschiedene Weise des primären Befragens: Seiendes ist ein *Wer* (Existenz) oder ein *Was* (Vorhandenheit im weitesten Sinne). Über den Zusammenhang der beiden Modi von Seinscharakteren kann erst aus dem geklärten Horizont der Seinsfrage gehandelt werden.

In der Einleitung wurde schon angedeutet, daß in der existenzialen Analytik des Daseins eine Aufgabe mitgefördert wird, deren Dringlichkeit kaum geringer ist als die der Seinsfrage selbst: Die Freilegung *des* Apriori, das sichtbar sein muß, soll die Frage, »was der Mensch sei«, philosophisch erörtert

Varlık-karakterlerine *varoluşsallar* diyoruz. Bunlar oradaki-Varlık karakterinde olmayan varolan-şeylerin *kategoriler* dediğimiz Varlık-belirlenimlerinden sağın olarak ayırdedileceklerdir. Burada bu kategori anlatımını birincil varlıkbilimsel imleminde alıyor ve ona böyle sarılıyoruz. Antikçağ varlıkbilimi kendi Varlık-yorumlamasının örnek zemini olarak dünya içersinde karşılaşılan varolan-şeyleri alır. Νοεῖν ya da λόγος onlara giriş yolu olarak geçerlidir. Varolan-şeylerle orada karşılaşılır. Ama bu varolan-şeylerin Varlığı ayırdedici bir λέγεινde (görülmeye bırakma) ayrımsanabilir olmalıdır, öyle ki bu Varlık o olan ve her varolan-şeyde daha şimdiden olan şey olarak önceden anlaşılabilir olur. Varolan-şeylerin tartışmasında (λόγος) her durumda Varlığa daha şimdiden yer almış olan seslenme κατηγορεῖσθαıdir. Bu ilk olarak şunu imler: Açıkça yakınarak, herkesin önünde birinin yüzüne vurmak. Varlıkbilimsel olarak kullanıldığında terim şu anlama gelir: Varolan-şeyin varolan-şey olarak her durumda ne olduğunu bir bakıma yüzüne vurmak, e.d. onu Varlığında herkes tarafından görülmeye bırakmak. Böyle bir görmede görülenler ve görülebilir olanlar κατηγορεῖσθαıdir. Bunlar λόγοςta değişik yollarda seslenilebilir ve tartışılabilir varolan-şeylerin *a priori* belirlenimlerini kapsarlar. Varoluşsallar ve kategoriler Varlık-karakterlerinin iki temel olanağıdır. Onlara karşılık düşen varolan-şeyler sırasıyla birincil soruşturmanın değişik türlerini isterler: Varolan-şey bir '*Kim*' (varoluş) ya da bir '*Ne*'dir (en geniş anlamda elönünde-bulunuş). Varlık karakterlerinin her iki kipinin bağlantısı ilkin Varlık-sorusunun durulaştırılmış çevreninden ele alınabilir.

Girişte oradaki-Varlığın varoluşsal Analitiğinde iveğenliği Varlık-sorusunun kendisinin iveğenliğinden hiç de daha az olmayan bir görev açısından da ilerleme yaptığımıza anıştırmada bulunmuştuk. Bu "insanın ne olduğu" sorusunun felsefi olarak tartışılabilmesi için görülür kılınması gereken '*a priori*'nin ortaya

serilmesi göreviydi. Oradaki-Varlığın varoluşsal Analitiği her ruhbilimin, insanbilimin ve herşeyden önce yaşambilimin *önünde* gelir. Oradaki-Varlığı araştırmanın bu olanaklı yollarından ayırdedilerek, Analitiğin teması daha da keskin bir sınırlama kazanabilir. Böylelikle bu Analitiğin zorunluğu aynı zamanda daha da güçlü bir yolda tanıtlanabilir.

werden können. Die existenziale Analytik des Daseins liegt *vor* jeder Psychologie, Anthropologie und erst recht Biologie. In der Abgrenzung gegen diese möglichen Untersuchungen des Daseins kann das Thema der Analytik noch eine schärfere Umgrenzung erhalten. Ihre Notwendigkeit läßt sich damit zugleich noch eindringlicher beweisen.

§ 10. *Oradaki-Varlığın Analitiğinin İnsanbilim, Ruhbilim ve Yaşambilime Karşı Sınırlanması*

§ 10. *Die Abgrenzung der Daseinsanalytik gegen Anthropologie, Psychologie und Biologie*

Bir araştırmanın temasının ilk olumlu öntaslağından sonra, onun yasaklayıcı nitelenişi her zaman önemli kalır, üstelik olmaması gereken üzerine tartışmalar kolayca verimsiz olabilseler de. Bu noktaya dek oradaki-Varlığı hedefleyen soru formülasyonlarının ve araştırmaların, bunların şeyler açısından verimliliklerine bakılmaksızın, asıl *felsefi* sorunu kaçırdıkları, ve onu kaçırmada direttikleri sürece temelde uğruna çabaladıkları şeyi yerine getirme savında olamayacakları gösterilmelidir. İnsanbilim, ruhbilim ve yaşambilime karşı varoluşsal Analitiğin sınırlandırılması yalnızca ilkesel varlıkbilimsel soru ile bağıntılıdır. "Bilim-kuramsal" açıdan bu sınırlama zorunlu olarak yetersizdir ve bunun biricik nedeni sözü edilen bilim dallarının bilimsel yapılarının — ama onları geliştirmek için çalışanların "bilimsellikleri" gibi birşey değil — bugün baştan sona sorgulanabilir olması ve varlıkbilimsel sorunsaldan doğmak zorunda olan yeni dürtülere gereksinim duymalarıdır.

Tarih-bilimsel yönelimde varoluşsal Analitiğin amacı şöyle durulaştırılabilir: '*Cogito sum*'un açığa çıkarılışı ile modern felsefi soruşturmanın başlangıcı için temeli sağlamış olmakla onurlandırılan Descartes '*ego*'nun '*cogitare*'sini araştırır — belli sınırlar içinde. Buna karşı '*sum*'u hiç tartışmadan bırakır, üstelik '*cogito*' ile eşit ölçüde kökensel görülse bile. Bizim Analitiğimiz '*sum*'un Varlığına

Nach einer ersten positiven Vorzeichnung des Themas einer Untersuchung bleibt ihre prohibitive Charakteristik immer von Belang, obzwar Erörterungen darüber, was nicht geschehen soll, leicht unfruchtbar werden. Gezeigt werden soll, daß die bisherigen auf das Dasein zielenden Fragestellungen und Untersuchungen, unbeschadet ihrer sachlichen Ergiebigkeit, das eigentliche, *philosophische* Problem verfehlen, daß sie mithin, solange sie bei dieser Verfehlung beharren, nicht beanspruchen dürfen, das überhaupt leisten zu *können*, was sie im Grunde anstreben. Die Abgrenzungen der existenzialen Analytik gegen Anthropologie, Psychologie und Biologie beziehen sich nur auf die grundsätzlich ontologische Frage. »Wissenschaftstheoretisch« sind sie notwendig unzureichend schon allein deshalb, weil die Wissenschaftsstruktur der genannten Disziplinen — nicht etwa die »Wissenschaftlichkeit« der an ihrer Förderung Arbeitenden — heute durch und durch fragwürdig ist und neuer Anstöße bedarf, die aus der ontologischen Problematik entspringen müssen.

In historischer Orientierung kann die Absicht der existenzialen Analytik also verdeutlicht werden: *Descartes*, dem man die Entdek-**[46]**kung des cogito sum als Ausgangsbasis des neuzeitlichen philosophischen Fragens zuschreibt, untersuchte das cogitare des ego — in gewissen Grenzen. Dagegen läßt er das *sum* völlig unerörtert, wenngleich es ebenso ursprünglich angesetzt wird wie das cogito. Die

Analytik stellt die ontologische Frage nach dem Sein des sum. Ist dieses bestimmt, dann wird die Seinsart der cogitationes erst faßbar.

Allerdings ist diese historische Exemplifizierung der Absicht der Analytik zugleich irreführend. Eine ihrer ersten Aufgaben wird es sein zu erweisen, daß der Ansatz eines zunächst gegebenen Ich und Subjekts den phänomenalen Bestand des Daseins von Grund aus verfehlt. Jede Idee von »Subjekt« macht noch — falls sie nicht durch eine vorgängige ontologische Grundbestimmung geläutert ist — den Ansatz des subjectum (ὑποκείμενον) *ontologisch* mit, so lebhaft man sich auch ontisch gegen die »Seelensubstanz« oder die »Verdinglichung des Bewußtseins« zur Wehr setzen mag. Dinglichkeit selbst bedarf erst einer Ausweisung ihrer ontologischen Herkunft, damit gefragt werden kann, was *positiv* denn nun unter dem nichtverdinglichten *Sein* des Subjekts, der Seele, des Bewußtseins, des Geistes, der Person zu verstehen sei. Diese Titel nennen alle bestimmte, »ausformbare« Phänomenbezirke, ihre Verwendung geht aber immer zusammen mit einer merkwürdigen Bedürfnislosigkeit, nach dem Sein des so bezeichneten Seienden zu fragen. Es ist daher keine Eigenwilligkeit in der Terminologie, wenn wir diese Titel ebenso wie die Ausdrücke »Leben« und »Mensch« zur Bezeichnung des Seienden, das wir selbst sind, vermeiden.

Andrerseits liegt aber in der rechtverstandenen Tendenz aller wissenschaftlichen ernsthaften »Lebensphilosophie« — das Wort sagt so viel wie die Botanik der Pflanzen — unausdrücklich die Tendenz auf ein Verständnis des Seins des Daseins. Auffallend bleibt, und das ist ihr grundsätzlicher Mangel, daß »Leben« selbst nicht als eine Seinsart ontologisch zum Problem wird.

W. Diltheys Forschungen werden durch die ständige Frage nach dem »Leben« in Atem gehalten. Die »Erlebnisse« dieses »Lebens« sucht er nach ihren Struktur- und

ilişkin varlıkbilimsel soruyu getirir. Eğer bu belirlenmişse, ancak o zaman '*cogitationes*'in Varlık-türü kavranabilir olur.

Hiç kuşkusuz Analitiğin amacının bu tarihbilimsel örneklenişi aynı zamanda yanıltıcıdır. Analitiğimizin ilk görevlerinden biri en yakından verili bir Ben ve Özne getirilmesinin oradaki-Varlığın fenomenal içeriğinin temelden kaçırılmasına götüreceğini belgitlemek olacaktır. Her "özne" düşüncesi — eğer ön bir varlıkbilimsel temel belirlenim tarafından durulaştırılmamışsa — varlıkbilimsel olarak henüz kendisi ile birlikte *bir subjectum* (ὑποκείμενον) konutlar, üstelik "ruh-töz"e ya da "bilincin şeyleşmesi"ne karşı varlıksal olarak ne denli güçlü bir direnç gösterilse bile. Şeyliğin kendisi ilkin varlıkbilimsel türeyişinin bir kanıtlanışına gereksinir, eğer öznenin, ruhun, bilincin, tinin, kişinin şeyleşmemiş *Varlığı* ile *olumlu olarak* ne anlaşıldığını sorabileceksek. Bu terimler tüm belirli, "biçimlendirilebilir" fenomen bölgelerini adlandırırlar, ama uygulamaları her zaman böyle belirtilen varolan-şeylerin Varlığına yönelik soruşturmanın gereğinin dikkate değer bir yolda gözardı edilmesiyle birlikte gider. Bu yüzden bizim kendimiz olan varolan-şeyleri belirtmede bu terimlerden olduğu gibi "yaşam" ve "insan" gibi anlatımlardan da kaçınıyorsak, bu terminolojide bir keyfilik değildir.

Ama öte yandan bilimsel olarak ciddi tüm "yaşam-felsefesi"nin — sözcük ancak bitkilerin bitkibilimi kadar çok şey söyler — doğru anlaşılan eğiliminde oradaki-Varlığın Varlığının anlaşılmasına doğru söze dökülmeyen bir eğilim yatar. Bir Varlık-türü olarak "yaşam"ın kendisinin varlıkbilimsel olarak bir sorun yapılmaması çarpıcı bir nokta olarak kalır ve yaşam-felsefesinin temel eksikliğidir.

Wilhelm Dilthey'in araştırmaları "yaşam" üzerine sürekli soruşturma tarafından uyarıldılar. Dilthey bu "yaşam"ın "yaşantıları"nı bu yaşamın kendisinin bütününden çıkarak yapısal ve gelişimsel bağlantılarında aradı. Onun

"tin-bilimsel ruhbilim"inin felsefi önemi bundan böyle ruhsal öğelere ve atomlara yönelmeyip ve ruhsal yaşamı bundan böyle biraraya toplamayı istemeyip dahaçok "yaşamın bütününü" ve "şekilleri" hedeflemesinde değil, ama tüm bunlarda herşeyden *önce* "yaşam" sorusunun yoluna girmiş olmasında aranmalıdır. Hiç kuşkusuz burada sorunsalının ve bunu sözcüklere çevirmede kullanmak zorunda olduğu kavramsal aygıtının sınırları kendilerini çok çarpıcı bir yolda gösterirler. Gene de bu sınırlar yalnızca Dilthey ve Bergson'da değil, ama "kişiselciliğin" onlar tarafından belirlenen yönlerinde ve felsefi bir insanbilime doğru tüm eğilimlerde de bulunur. Kişiliğin temelden daha köktenci ve daha saydam fenomenolojik yorumu da oradaki-Varlığın Varlığına ilişkin sorunun boyutuna ulaşmaz. Soruşturmalarında, bunları yerine getirmelerinde ve dünya görüşü yönelimlerinde aralarındaki tüm ayrılıklara karşın, Husserl[2] ve Scheler'in kişilik üzerine yorumları olumsuz yanlarında anlaşır. "Kişi-*Varlığa*" ilişkin sorunun kendisini bundan böyle ortaya getirmezler.

[2]Edmund Husserl'in "kişilik" üzerine araştırmaları şimdiye dek yayımlanmamıştır. Sorunsalının temel yönelimi "Philosophie als strenge Wissenschaft" (*Logos* I , 1910, s. 319) başlıklı denemesinde daha şimdiden açıktır. Araştırması *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*'nin (*Husserliana* IV) ikinci bölümünde daha ileri götürüldü. Sözü edilen çalışmanın Birinci Bölümü (bkz. bu *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Bd. I [1913]) "arı bilinç" sorunsalını her realitenin yapılanışını araştırmanın zemini olarak sunar. İkinci Bölüm ayrıntılı yapılanış çözümlemelerini getirir ve bunları üç Kesimde ele alır: 1. Özdeksel Doğanın Yapılanışı. 2. Hayvansal Doğanın Yapılanışı. 3. Tinsel Dünyanın Yapılanışı (doğal bakış açısı ile karşıtlık içinde kişisel bakış açısı). Husserl açımlamalarına şu sözlerle başlar: "Dilthey ... hedefi gösteren sorunları ve yerine getirilecek işin yönlerini görmüş olsa da, belirleyici sorun-formülasyonlarına ve yöntemsel olarak güvenilir çözümlere ulaşmayı başaramadı." Bu ilk irdelemelerden sonra Husserl sorunları daha derinlemesine ele aldı ve Freiburg derslerinde bunların özsel parçalarını sundu.

Entwicklungszusammenhang aus dem Ganzen dieses Lebens selbst her zu verstehen. Das philosophisch Relevante seiner »geisteswissenschaftlichen Psychologie« ist nicht darin zu suchen, daß sie sich nicht mehr an psychischen Elementen und Atomen orientieren und das Seelenleben nicht mehr zusammenstükken will, vielmehr auf das »Ganze des Lebens« und die »Gestalten« zielt — sondern daß er bei all dem *vor* allem unterwegs war zur Frage nach dem »Leben«. Freilich zeigen sich hier auch am stärksten **[47]** die Grenzen seiner Problematik und der Begrifflichkeit, in der sie sich zum Wort bringen mußte. Diese Grenzen teilen aber mit *Dilthey* und *Bergson* alle von ihnen bestimmten Richtungen des »Personalismus« und alle Tendenzen auf eine philosophische Anthropologic. Auch die grundsätzlich radikalere und durchsichtigere phänomenologische Interpretation der Personalität kommt nicht in die Dimension der Frage nach dem Sein des Daseins. Bei allen Unterschieden des Fragens, der Durchführung und der weltanschaulichen Orientierung stimmen die Interpretationen der Personalität bei *Husserl*[2] und *Scheler* im Negativen überein. Sie stellen die Frage nach dem »Person*sein*« selbst nicht mehr. *Schelers* Interpretation wählen wir

[2]*E. Husserls* Untersuchungen über die »Personalität« sind bisher nicht veröffentlicht. Die grundsätzliche Orientierung der Problematik zeigt sich schon in der Abhandlung »Philosophie als strenge Wissenschaft«, Logos I (1910) S. 319. Die Untersuchung ist weitgehend gefördert in dem zweiten Teil der »Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie« (Husserliana IV), deren erster Teil (vgl. dieses Jahrbuch Bd. I [1913] die Problematik des »reinen Bewußtseins« darstellt als des Bodens der Erforschung der Konstitution jeglicher Realität. Der zweite Teil bringt die ausführenden Konstitutionsanalysen und behandelt in drei Abschnitten: 1. Die Konstitution der materiellen Natur. *2.* Die Konstitution der animalischen Natur. 3. Die Konstitution der geistigen Welt (die personalistische Einstellung im Gegensatz zur naturalistischen). Husserl beginnt seine Darlegungen mit den Worten: *»Dilthey ....* erschaute zwar die zielgebenden Probleme, die Richtungen der zu leistenden Arbeit, aber zu den entscheidenden Problemformulierungen und methodisch sicheren Lösungen drang er noch nicht durch«. Seit dieser ersten Ausarbeitung ist Husserl den Problemen noch eindringlicher nachgegangen und hat in seinen Freiburger Vorlesungen davon wesentliche Stücke mitgeteilt.

als Beispiel, nicht nur weil sie literarisch zugänglich ist[3], sondern weil *Scheler* das Personsein ausdrücklich als solches betont und zu bestimmen sucht auf dem Wege einer Abgrenzung des spezifischen Seins der Akte gegenüber allem »Psychischen«. Person darf nach *Scheler* niemals als ein Ding oder eine Substanz gedacht werden, sie »ist vielmehr die unmittelbar miterlebte *Einheit* des Erlebens, — nicht ein nur gedachtes Ding hinter und außer dem unmittelbar Erlebten.«[4] Person ist kein dingliches substanzielles Sein. Ferner kann das Sein der Person nicht darin aufgehen, ein Subjekt von Vernunftakten einer gewissen Gesetzlichkeit zu sein.

Die Person ist kein Ding, keine Substanz, kein Gegenstand. Damit ist dasselbe betont, was *Husserl*[5] andeutet, wenn er für die Ein**[48]**heit der Person eine wesentlich andere Konstitution fordert als für die der Naturdinge. Was *Scheler* von der Person sagt, formuliert er auch für die Akte: »Niemals aber ist ein Akt auch ein Gegenstand; denn es gehört zum Wesen des Seins von Akten, nur im Vollzug selbst erlebt und in Reflexion gegeben zu sein«.[6] Akte sind etwas Unpsychisches. Zum Wesen der Person gehört, daß sie nur existiert im Vollzug der intentionalen Akte, sie ist also wesenhaft *kein* Gegenstand. Jede psychische Objektivierung, also jede Fassung der Akte als etwas Psychisches, ist mit Entpersonalisierung identisch. Person ist jedenfalls als Vollzieher intentionaler Akte gegeben, die durch die Einheit eines Sinnes verbunden sind. Psychisches Sein hat also mit Personsein nichts zu tun. Akte werden vollzogen, Person ist Aktvollzieher. Aber welches ist der ontologische Sinn von »vollziehen«, wie ist positiv ontologisch die Seinsart der Person zu bestimmen? Aber die kritische Frage kann hier nicht stehen bleiben. Die Frage steht nach dem Sein des ganzen

[3]Vgl. dieses Jahrbuch Bd. 1, 2 (1913) und 11 (1916), vgl. bes. S. 242 ff.
[4]a. a. O. II, S. 243.
[5]Vgl. Logos I, a. a. O.
[6]a. a. O. S. 246.

Scheler'in yorumunu örnek olarak seçmemizin nedeni yalnızca basılı olarak ulaşılabilir olması değil,[3] ama Scheler'in genel olarak kişi-Varlığı belirtik olarak vurgulaması ve onu "ruhsal" herşeyle karşıtlık içinde edimlerin özgün Varlığını sınırlayarak belirlemeye çabalamasıdır. Scheler'e göre kişi hiçbir zaman bir Şey ya da bir Töz olarak düşünülmemelidir; o "dahaçok yaşantıların dolaysızca birlikte-yaşanan *birliği*dir, — dolaysız yaşantının arkasında ve dışındaki salt düşünsel bir Şey değil."[4] Kişi şey-gibi tözsel bir Varlık değildir. Dahası, kişinin Varlığı belli bir yasallığa bağlı ussal edimlerin bir öznesi olmaya soğrulamaz.

Kişi bir Şey, bir Töz, bir Nesne değildir. Bununla kişinin birliği için Doğanın Şeylerinin birliği için olduğundan özsel olarak ayrı bir yapılanış isteminde bulunurken Husserl'in[5] anıştırdığı aynı şey vurgulanır. Scheler kişi üzerine söylediklerini edimler için de formüle eder: "Ama bir edim de hiçbir zaman bir nesne değildir, çünkü yalnızca yerine getirilmenin kendisinde yaşanmak ve düşüncede verilmek edimlerin Varlığının özüne aittir."[6] Edimler ruhsal-olmayan şeylerdir. Yalnızca niyetli edimlerin yerine getirilmesinde varolmak kişinin özüne aittir ve kişi öyleyse özsel olarak bir nesne *değildir*. Edimlerin her ruhsal nesnelleştirilmesi, öyleyse ruhsal şeyler olarak her ayrımsanması kişiselsizleştirme ile özdeştir. Kişi her durumda bir anlam birliği yoluyla bağlı olan niyetli edimlerin yerine getiricisi olarak verilir. Öyleyse ruhsal Varlığın kişi-Varlık ile hiçbir ilgisi yoktur. Edimler yerine getirilir, kişi edim yerine getiricidir. Ama "yerine getirme"nin varlıkbilimsel anlamı nedir? Kişinin Varlık-türü varlıkbilimsel olarak olumlu bir yolda nasıl belirlenecektir? Ama eleştirel soru burada durup kalamaz. Soru karşısına

[3]Bkz. bu *Jahrbuch,* Cilt 1, 2 (1913) ve 11 (1916), bkz. özellikle. s. 242 vs.
[4]Aynı yer, II, s. 243.
[5]Bkz. *Logos* I, aynı yer.
[6]Aynı yer, s. 246.

genellikle bedensel-ruhsal-tinsel birlik olarak anlaşılan bütün insanın Varlığını almalıdır. Beden, Ruh, Tin yine belirli araştırmalar için tematik olarak ayırılabilen fenomenal alanları adlandırabilirler; belli sınırlar içersinde bunların varlıkbilimsel belirsizlikleri önemli olmayabilir. Ama insanın Varlığına ilişkin soruda Varlık ilkin Bedenin, Ruhun ve Tinin henüz belirlenecek olan Varlık-türlerinin biraraya toplanmasıyla hesaplanamaz. Ve giderek bu yolda işleyen varlıkbilimsel bir girişimde bile bütünün Varlığının bir düşüncesinin varsayılması gerekecektir. Ama oradaki-Varlığın Varlığına ilişkin temel soruyu durduran ya da yoldan çıkaran şey antikçağa ve Hıristiyanlığa ait insanbilime tam yönelimdir; bunun yetersiz varlıkbilimsel temelleri kişiselcilik ve yaşam-felsefesi tarafından gözardı edilmiştir. Geleneksel insanbilim kendi içinde şunları taşır:

1. İnsan ξῷον λόγον εχον olarak tanımlanır, ve bu ise yorumda *animal rationale*, ussal dirimli varlıktır. Ama ξῷονun Varlık-türü burada elönünde-Varlık ve yer-alma anlamında anlaşılır. Λόγος daha yüksek bir donatımdır ki, onun Varlık-türü böyle bileşmiş varolan-şeyinki ile eşit ölçüde bulanık kalır.

2. İnsanın Varlığının ve özünün belirlenimleri için ikinci ipucu tanrıbilimsel bir ipucudur: καὶ εἶπεν ὁ θεός. ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ᾽ εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ᾽ ὁμοίωσιν — "*faciamus hominem ad imaginem nostram etsimilitudinem nostram.*"[7] Hıristiyan-tanrıbilimsel insanbilim bu noktadan yola çıkarak antikçağ tanımının sayıltısı altında bizim insan dediğimiz varolan-şeyin bir yorumlamasını elde eder. Ama nasıl Tanrının Varlığı varlıkbilimsel olarak antikçağ varlıkbilimi aracılığıyla yorumlanırsa, bu *ens finitum*un Varlığı açısından özellikle böyledir. Hıristiyan tanım modern zamanların akışı içinde tanrıbilimsel niteliğini yitirmiştir. Ama insanın

[7]Genesis, I. 26 ["Ve Tanrı 'İnsanı kendi imgemizde, kendi benzerliğimize göre yapalım' dedi."]

Menschen, den man als leiblich-seelisch-geistige Einheit zu fassen gewohnt ist. Leib, Seele, Geist mögen wiederum Phänomenbezirke nennen, die in Absicht auf bestimmte Untersuchungen für sich thematisch ablösbar sind; in gewissen Grenzen mag ihre ontologische Unbestimmtheit nicht ins Gewicht fallen. In der Frage nach dem Sein des Menschen aber kann dieses nicht aus den überdies erst wieder noch zu bestimmenden Seinsarten von Leib, Seele, Geist summativ errechnet werden. Und selbst für einen in dieser Weise vorgehenden ontologischen Versuch müßte eine Idee vom Sein des Ganzen vorausgesetzt werden. Was aber die grundsätzliche Frage nach dem Sein des Daseins verbaut oder mißleitet, ist die durchgängige Orientierung an der antik-christlichen Anthropologie, über deren unzureichende ontologischen Fundamente auch Personalismus und Lebensphilosophie hinwegsehen. Die traditionelle Anthropologie trägt in sich:

1. Die Definition des Menschen: ξῷον λόγον εχον in der Interpretation: animal rationale, vernünftiges Lebewesen. Die Seinsart des ξῷον wird aber hier verstanden im Sinne des Vorhandenseins und Vorkommens. Der λόγος ist eine höhere Ausstattung, deren Seinsart ebenso dunkel bleibt wie die des so zusammengesetzten Seienden.

2.Der andere Leitfaden für die Bestimmung des Seins und Wesem des Menschen ist ein *theologischer*: καὶ εἶπεν ὁ θεός. ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ᾽ εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ᾽ ὁμοίωσιν — faciamus hominem ad imaginem nostram etsimilitudinem nostram.[7] Die christlich-theolo**[49]**gische Anthropologie gewinnt von hier aus unter Mitaufnahme der antiken Definition eine Auslegung des Seienden, das wir Mensch nennen. Aber gleichwie das Sein Gottes ontologisch mit den Mitteln der antiken Ontologie interpretiert wird, so erst recht das Sein des ens finitum. Die christliche Definition wurde im Verläuf der Neuzeit enttheologisiert. Aber die Idee der »Transzendenz«, daß der Mensch etwas sei, das über

[7]Genesis, I. 26.

sich hinauslangt, hat ihre Wurzeln in der chiristlichen Dogmatik, von der man nicht wird sagen wollen, daß sie das Sein des Menschen je ontologisch zum Problem gemacht hätte. Diese Transzendenzidee, wonach der Mensch mehr ist als ein Verstandeswesen, hat sich in verschiedenen Abwandlungen ausgewirkt. Ihre Herkunft mag an den folgenden Zitaten illustriert sein: »His praeclaris dotibus execlluit prima hominis conditio, ut ratio, intelligentia, prudentia, iudicium, non modo ad terrenae vitae gubernationem suppeterent, sed quibus *transscenderet* usque ad Deum et aeternam felicitatem«[8]. »Also auch der mensch... sin *ufsehen hat* uf Gott und sin wort, zeigt er klarlich an, daß er nach siner natur etwas Gott näher anerborn, etwas mee *nachschlägt*, etwas *zuzugs zu* jm hat, das alles on zwyfel allein darus flüßt, daß er nach der *bildnuß* Gottes geschaffen ist.«[9]

Die für die traditionelle Anthropologie relevanten Ursprünge, die griechische Definition und der theologische Leitfaden, zeigen an, daß über einer Wesensbestimmung des Seienden »Mensch« die Frage nach dessen Sein vergessen bleibt, dieses Sein vielmehr als »selbstverständlich« im Sinne des *Vorhandenseins* der übrigen geschaffenen Dinge begriffen wird. Diese beiden Leitfäden verschlingen sich in der neuzeitlichen Anthropologie mit dem methodischen Ausgang von der res cogitans, dem Bewußtsein, Erlebniszusammenhang. Sofern aber auch die cogitationes ontologisch unbestimmt bleiben, bzw. wiederum unausdrücklich »selbstverständlich« als etwas »Gegebenes« genommen werden, dessen »Sein« keiner Frage untersteht, bleibt die anthropologische Problematik in ihren entscheidenden ontologischen Fundamenten unbestimmt.

[8] *Calvin*, Institutio, I, 15, § 8.

[9] *Zwingli*, Von der Klarheit des Wortes Gottes (Deutsche Schriften I, 56).

kendi ötesine uzanan birşey olduğu biçimindeki "aşkınlık" düşüncesi kökünü insanın Varlığını varlıkbilimsel bir sorun yapmış olduğu pek söylenemeyecek olan Hıristiyan inakta bulur. İnsanı anlayan bir varlıktan daha çoğu olarak alan bu aşkınlık-düşüncesi kendini değişik biçimlerde açındırmıştır. Bunların kökenleri şu izleyeceğimiz alıntıda örneklenebilir: "*His praeclaris dotibus execlluit prima hominis conditio, ut ratio, intelligentia, prudentia, iudicium, non modo ad terrenae vitae gubernationem suppeterent, sed quibus* transscenderet *usque ad Deum et aeternam felicitatem.* "[8] »Also auch der mensch ... sin *ufsehen hat* uf Gott und sin wort, zeigt er klarlich an, daß er nach siner natur etwas Gott näher anerborn, etwas mee *nachschlägt,* etwas *zuzugs zu* jm hat, das alles on zwyfel allein darus flüßt, daß er nach der *bildnuß* Gottes geschaffen ist.«[9]

Geleneksel insanbilim için ilgili kökenler — Yunan tanımı ve tanrıbilimsel ipucu — varolanşey olarak "insan"ın özünün bir belirleniminin ötesinde, onun Varlığına ilişkin sorunun unutulmuş kaldığını ve bu Varlığın dahaçok geri kalan yaratılmış şeylerin *elönünde-Varlığı* anlamında "kendiliğinden-açık" olarak kavrandığını gösterirler. Bu iki ipucu modern zamanların *res cogitans*ı, bilinci, yaşantılar-bağlamını yöntemsel çıkış noktası olarak alan insanbiliminde içiçe geçerler. Ama *cogitationes* bile varlıkbilimsel olarak belirsiz kaldıkları sürece, ya da yine üstü kapalı bir biçimde "Varlık"ları sorgulanmayan "verili" şeyler olarak "kendiliğinden-açık" sayıldıkları sürece, insanbilimsel sorunsal en önemli varlıkbilimsel temellerinde belirsiz kalır.

[8] Calvin, *Institutio*, I, 15, § 8. ["Bahşedilen bu değerli şeylerden ötürü insanın ilk durumu eşsizdi: Us, anlak, sağgörü, yargı bu dünyasal yaşamın yönetimi için yeterli olmakla kalmayacak, ama o bunlarla *öteye* Tanrıya ve bengi kutluluğa *ulaşabilecekti* (*transscenderet*)."]

[9] Zwingli, *Von der Klarheit des Wortes Gottes* (*Deutsche Schriften* I, 56). ["Öyleyse insan ... *yukarıya* Tanrıya ve onun Sözüne bakmakla açıkça gösterir ki, kendi doğasına göre Tanrıya biraz yakın doğmuştur, aslında *onu andıran* birşeydir, onu Tanrıya *çeken* birşey taşır, ki tümü de kuşkunun ötesinde onun Tanrının *imgesinde* yaratılmış olmasından gelirler.]

Aynı şey insanbilimsel eğilimleri bugün apaçık olan "*ruhbilim*" için de daha az geçerli değildir. Eksik kalan varlıkbilimsel temeller insanbilimi ve ruhbilimi bir evrensel *yaşambilimin* yapısına ekleyerek giderilemez. Olanaklı ayrımsama ve yorumlama düzeninde, "yaşamın bilimi" olarak biyoloji oradaki-Varlığın varlıkbiliminde temellenir, üstelik bütünüyle onda olmasa bile. Yaşam kendine özgü bir Varlık-türüdür, ama özsel olarak yalnızca oradaki-Varlıkta erişilebilirdir. Yaşamın varlıkbilimi yoksunluk kipindeki* bir yorumun yolunda yerine getirilir; bu yorum 'ancak-dirimlilik' gibi birşeyin olabilmesi için neyin olması gerektiğini belirler. Yaşam ne arı el-önünde-Varlıktır, ama ne de oradaki-Varlık. Yine, oradaki-Varlık da varlıkbilimsel olarak hiçbir zaman yaşam olarak (varlıkbilimsel olarak belirsiz) ve bunun dışında bir de başka birşey olarak görülerek belirlenmeyecektir.

Bizim kendimiz olan bu varolan-şeylerin *Varlık-türüne* ilişkin soruya insanbilimde, ruhbilimde ve yaşambilimde ikircimsiz, varlıkbilimsel olarak yeterince temellendirilmiş bir yanıtın eksikliğini göstermekle, bu disiplinlerin pozitif çalışmaları üzerine hiçbir yargıda bulunmuş olmuyoruz. Ama öte yandan bu varlıkbilimsel temellerin hiçbir zaman sonradan görgül gereçten varsayımsal olarak açığa serilemeyecekleri, ama her zaman, üstelik daha görgül gereç *toplanırken* bile "orada" oldukları olgusu her zaman bilincimizde bulunmalıdır. Pozitif araştırmanın bu temelleri görmemesi ve kendiliğinden-açık sayması onların temelde yatmadıklarının ve pozitif bilime ait herhangi bir savın olabileceğinden daha kökensel bir anlamda belkili olmadıklarının bir tanıtı değildir.[10]

*[Yoksunluk kipinde "yaşam" özel olarak oradaki-Varlığın yaşamından soyutlanmış *genelde* yaşamı, yaşamın bir *a priori* tanımını imler. Bkz. ayrıca s. [58].]

[10]Ama '*a priori*'nin çıkarsanması bir "*a priori*" kurgulama değildir. Edmund Husserl yoluyla yalnızca bir kez daha tüm gerçek felsefi "görgücülüğün" anlamını anlamakla kalmadık, ama ayrıca onun için zorunlu olan aletleri kullanmayı da

Dasselbe gilt nicht minder von der »*Psychologie*«, deren anthropologische Tendenzen heute unverkennbar sind. Das fehlende ontologische Fundament kann auch nicht dadurch ersetzt werden, daß man Anthropologie und Psychologie in eine allgemeine *Biologie* einbaut. In der Ordnung des möglichen Erfassens und Auslegens ist die Biologie als »Wissenschaft vom Leben« in der Ontologie des Daseins fun-
[50]diert, wenn auch nicht ausschließlich in ihr. Leben ist eine eigene Seinsart, aber wesenhaft nur zugänglich im Dasein. Die Ontologie des Lebens vollzieht sich auf dem Wege einer privativen Interpretation; sie bestimmt das, was sein muß, daß so etwas wie Nur-noch-leben sein kann. Leben ist weder pures Vorhandensein, noch aber auch Dasein. Das Dasein wiederum ist ontologisch nie so zu bestimmen, daß man es ansetzt als Leben — (ontologisch unbestimmt) und als überdies noch etwas anderes.

Mit dem Hinweis auf das Fehlen einer eindeutigen, ontologisch zureichend begründeten Antwort auf die Frage nach der *Seinsart* dieses Seienden, das wir selbst sind, in der Anthropologie, Psychologie und Biologie, ist über die positive Arbeit dieser Disziplinen kein Urteil gefällt. Andrerseits muß aber immer wieder zum Bewußtsein gebracht werden, daß diese ontologischen Fundamente nie nachträglich aus dem empirischen Material hypothetisch erschlossen werden können, daß sie vielmehr auch dann immer schon »da« sind, wenn empirisches Material auch nur *gesammelt* wird. Daß die positive Forschung diese Fundamente nicht sieht und für selbstverständlich hält, ist kein Beweis dafür, daß sie nicht zum Grunde liegen und in einem radikaleren Sinne problematisch sind, als es je eine These der positiven Wissenschaft sein kann.[10]

[10]Aber Erschließung des Apriori ist nicht »aprioristische« Konstruktion. Durch *E. Husserl* haben wir wieder den Sinn aller echten philosophischen »Empirie« nicht nur verstehen, sondern auch das hierfür notwendige Werkzeug handhaben gelernt. Der »Apriorismus« ist die Methode jeder wissenschaftlichen

§ 11. *Die existenziale Analytik und die Interpretation des primitiven Daseins. Die Schwierigkeiten der Gewinnung eines »natürlichen Weltbegriffes«*

Die Interpretation des Daseins in seiner Alltäglichkeit ist aber nicht identisch mit der Beschreibung einer primitiven Daseinsstufe, deren Kenntnis empirisch durch die Anthropologie vermittelt sein kann. *Alltäglichkeit deckt sich nicht mit Primitivität.* Alltäglichkeit ist vielmehr ein Seinsmodus des Daseins auch dann und gerade dann, wenn sich das Dasein in einer hochentwickelten und differenzierten **[51]** Kultur bewegt. Andrerseits hat auch das primitive Dasein seine Möglichkeiten des unalltäglichen Seins, es hat *seine* spezifische Alltäglichkeit. Die Orientierung der Daseinsanalyse am »Leben der primitiven Volker« kann positive methodische Bedeutung haben, sofern »primitive Phänomene« oft weniger verdeckt und kompliziert sind durch eine schon weitgehende Selbstauslegung des betr. Daseins. Primitives Dasein spricht oft direkter aus einem ursprünglichen Aufgehen in den »Phänomenen« (im vorphänomenologischen Sinne genommen). Die, von uns aus gesehen, vielleicht unbeholfene und grobe Begrifflichkeit kann positiv förderlich sein für eine genuine Heraushebung der ontologischen Strukturen der Phänomene.

Aber bislang wird uns die Kenntnis der Pritnitiven durch die Ethnologie bereitgestellt. Und diese bewegt sich schon bei der ersten »Aufnahme« des Materials, seiner Sichtung und Verarbeitung in bestimmten Vorbegriffen und Auslegungen vom menschlichen Dasein überhaupt. Es ist nicht ausgemacht, ob die Alltagspsychologie oder gar die wissenschaftliche Psychologie und Soziologie, die der Ethnologe mitbringt, für eine angemessene Zugangsmöglichkeit, Auslegung und

Philosophie, die sich selbst versteht. Weil er nichts mit Konstruktion zu tun hat, verlangt die Aprioriforschung die rechte Bereitung des phänomenalen Bodens. Der nächste Horizont, der für die Analytik des Daseins bereitgestellt werden muß, liegt in seiner durchschnittlichen Alltäglichkeit.

§ 11. *Varoluşsal Analitik ve İlkel Oradaki-Varlığın Yorumu. Bir "Doğal Dünya-Kavramı"nı Kazanmanın Güçlüğü*

Ama oradaki-Varlığın gündelikliği içindeki yorumu bilgisine görgül olarak insanbilim aracılığıyla ulaşabileceğimiz ilkel bir oradaki-Varlık-basamağının betimlemesi ile aynı şey değildir. *Gündeliklik ilkellik ile örtüşmez.* Gündeliklik dahaçok oradaki-Varlığın bir Varlık-kipidir, üstelik oradaki-Varlık daha yüksek bir aşamaya gelişmiş ve ayrımlaşmış bir ekinde açınırken bile, ve tam olarak o zaman. Öte yandan ilkel oradaki-Varlık bile gündelik-olmayan Varlığın olanaklarını taşır ve *kendi* özgün gündelikliği vardır. Oradaki-Varlık çözümlemesinin "ilkel halkların yaşamı" üzerine yönelmesi olumlu yöntemsel imlem taşıyabilir, çünkü "ilkel fenomenler" sık sık ilgili oradaki-Varlığın kapsamlı öz-yorumlaması yoluyla daha az gizlenir ve daha az karıştırılır. İlkel oradaki-Varlık sık sık doğrudan doğruya "fenomenler"e (ön-fenomenal anlamda alınan) kökensel bir soğrulma yoluyla konuşur. Bizim bakış açımızdan bakıldığında belki de hantal ve kaba saba görünen bir kavramsallık fenomenlerin varlıkbilimsel yapılarının gerçek bir öne çıkarılışı için olumlu bir yardımda bulunabilir.

Ama şimdiye dek bizim için ilkelin bilgisi etnoloji tarafından sağlanmıştır. Ve etnoloji gerecin ilk "kabulleniliş" ve elenip işlenmesinde bile genel olarak insansal oradaki-Varlığın belirli ön-kavramlarında ve yorumlanışlarında açınır. Etnoloğun kendisi ile birlikte getirdiği gündelik ruhbilimin ya da giderek bilimsel ruhbilimin ve toplumbilimin bile araştırılan fenomenlere uygun bir giriş

öğrendik. "*A priori*cilik" kendi kendisini anlayan her bilimsel felsefe için yöntemdir. Kurgulama ile hiçbir ilgisi olmadığı için, *a priori* araştırma fenomenal alanların doğru olarak hazırlanmış olmasını ister. Oradaki-Varlığın analitiği için hazırlanması gereken en yakın çevren onun sıradan gündelikliğinde yatar.

olanağı sunup sunamayacağı, onların yorumlanmaları ve iletilmeleri için bilimsel bir güvence sağlayıp sağlayamayacağı henüz saptanmış değildir. Burada da işlerin sözü edilen disiplinlerde olan aynı durumu kendini gösterir. Etnolojinin kendisi daha şimdiden ipucu olarak oradaki-Varlığın yetersiz bir Analitiğini varsayar. Ama pozitif bilimlerin felsefenin varlıkbilimsel çalışması için beklemeleri ne "olanaklı" ne de gerekli olduğu için, araştırmanın gidişi bir "ilerleme" olarak yer almayacak, ama varlıksal olarak açığa çıkarılanın bir *yinelenişi* ve varlıkbilimsel olarak daha saydam bir yolda arılaştırılması biçimini alacaktır.[11]

Varlıkbilimsel sorunsal varlıksal araştırma karşısında ne denli kolayca sınırlanabilir olsa da, oradaki-Varlığın varoluşsal bir Analitiğinin yerine getirilmesinde ve herşeyden önce bir *başlangıç* yapmasında yatan güçlükler ortadan kalkmaz. Bu görevde felsefenin çoktandır rahatsız edici bulduğu, ama yerine getirilmesini her zaman yadsıdığı bir gerek yatar: *Bir "doğal Dünya-Kavramı düşüncesinin geliştirilmesi."* Bugün çok çeşitli ve en uzaklarda yatan ekinler ve oradaki-Varlık biçimleri üzerine erişilebilir bilginin varsıllığı bu görev üzerine verimli bir yolda

[11]Yakınlarda Ernst Cassirer mitsel oradaki-Varlığı felsefi bir yorumun teması yapmıştır, bkz. *Philosophie der symbolischen Formen*, İkinci Bölüm, *Das mythische Denken,* 1925. Etnolojik araştırmaya bu inceleme tarafından daha kapsamlı ipuçları sağlanmıştır. Felsefe sorunsalının bakış açısından yorumun temellerinin yeterince saydam olup olmadığı, özellikle Kant'ın *Arı Usun Eleştirisi*'nin arkitektoniğinin ve dizgesel içeriğinin bütününde böyle bir görev için olanaklı bir tasar sağlayıp sağlayamayacağı, ya da burada yeni ve daha kökensel bir yaklaşımın gerekli olup olmadığı soruları ortada kalır. Husserl'in açığa serdiği fenomenolojik çevrenlere değinen s. 16 vs.'da gösterildiği gibi, Cassirer'in kendisi böyle bir görevin olanağını görür. 1923 Aralığında *Kantgesellschaft*'ın Hamburg topluluğunda "Fenomenolojik Araştırmanın Görevleri ve Yolları" üzerine bir konferans sırasında yazar ve Cassirer arasında yer alan bir tartışmada, sözü edilen konferansta taslağı verilen bir varoluşsal analitik için istem üzerinde anlaşıldığı daha o zamanlar açıktı.

Übermittelung der zu durchforschenden Phänomene die wissenschaftliche Gewähr bieten. Auch hier zeigt sich dieselbe Sachlage wie bei den vorgenannten Disziplinen. Ethnologie setzt selbst schon eine zureichende Analytik des Daseins als Leitfaden voraus. Da aber die positiven Wissenschaften auf die ontologische Arbeit der Philosophie weder warten »können« noch sollen, wird sich der Fortgang der Forschung nicht vollziehen als »Fortschritt«, sondern als *Wiederholung* und ontologisch durchsichtigere Reinigung des ontisch Entdeckten.[11] **[52]**

So leicht die formale Abgrenzung der ontologischen Problematik gegenüber der ontischen Forschung sein mag, die Durchführung und vor allem der *Ansatz* einer existenzialen Analytik des Daseins bleibt nicht ohne Schwierigkeiten. In ihrer Aufgabe liegt ein Desiderat beschlossen, das seit langem die Philosophie beunruhigt, bei dessen Erfüllung sie aber immer wieder versagt: *die Ausarbeitung der Idee eines »natürlichen Weltbegriffes«.* Einer fruchtbringenden Inangriffnahme dieser Aufgabe scheint der heute verfügbare Reichtum an Kenntnissen der mannigfaltigsten und entlegensten Kulturen und Daseinsformen günstig

[11]Neuerdings hat *E. Cassirer* das mythische Dasein zum Thema einer philosophischen Interpretation gemacht, vgl. »Philosophie der symbolischen Formen«. Zweiter Teil: Das mythische Denken. 1925. Der ethnologischen Forschung werden durch diese Untersuchung umfassendere Leitfäden zur Verfügung gestellt. Von der philosophischen Problematik her gesehen bleibt die Frage, ob die Fundamente der Interpretation hinreichend durchsichtig sind, ob insbesondere die Architektonik von *Kants* Kritik d. r. V. und deren systematischer Gehalt überhaupt den möglichen Aufriß für eine solche Aufgabe bieten können, oder ob es hier nicht eines neuen und ursprünglicheren Ansatzes bedarf. Cassirer sieht selbst die Möglichkeit einer solchen Aufgabe, wie die Anmerkung S. 16 f. zeigt, wo C. auf die von Husserl erschlossenen phänomenologischen Horizonte hinweist. In einer Aussprache, die der Verf. gelegentlich eines Vortrags in der Hamburgischen Ortsgruppe der Kantgesellschaft im Dezember 1923 über »Aufgaben und Wege der phänomenologischen Forschung« mit C. pflegen konnte, zeigte sich schon eine Übereinstimmung in der Forderung einer existenzialen Analytik, die in dem genannten Vortrag skizziert wurde.

zu sein. Aber das ist nur Schein. Im Grunde ist solche überreiche Kenntnis die Verführung zum Verkennen des eigentlichen Problems. Das synkretistische Allesvergleichen und Typisieren gibt nicht schon von selbst echte Wesenserkenntnis. Die Beherrschbarkeit des Mannigfaltigen in einer Tafel gewährleistet nicht ein wirkliches Verständnis dessen, was da geordnet vorliegt. Das echte Prinzip der Ordnung hat seinen eigenen Sachgehalt, der durch das Ordnen nie gefunden, sondern in ihm schon vorausgesetzt wird. So bedarf es für die Ordnung von Weltbildern der expliziten Idee von Welt überhaupt. Und wenn »Welt« selbst ein Konstitutivum des Daseins ist, verlangt die begriffliche Ausarbeitung des Weltphänomens eine Einsicht in die Grundstrukturen des Daseins.

Die positiven Charakteristiken und negativen Erwägungen dieses Kapitels hatten den Zweck, das Verständnis der Tendenz und Fragehaltung der folgenden Interpretation in die rechte Bahn zu lenken. Zur Förderung der bestehenden positiven Disziplinen kann Ontologie nur indirekt beitragen. Sie hat für sich selbst eine eigenständige Abzweckung, wenn anders über eine Kenntnisnahme von Seiendem hinaus die Frage nach dem Sein der Stachel alles wissenschaftlichen Suchens ist.

gidilmesini destekliyor görünür. Ama bu yalnızca görünüştür. Temelde böyle aşırı varsıl bilgi asıl sorunun yanlış tanınması için bir ayartmadır. Zamansal olarak tutarsız bir genel karşılaştırma ve tipleme etkinliği özlerin gerçek bir bilgisini kendiliğinden vermeyecektir. Karmaşanın bir tablo içinde denetim altına alınması orada düzenlenmiş olarak önümüzde yatan şeyin edimsel bir anlayışını sağlamaz. Gerçek düzen ilkesinin kendi şey-içeriği vardır ki, düzenleme yoluyla bulunmaz, ama onda daha şimdiden varsayılmıştır. Böylece dünya-imgelerinin düzenlenişi genel olarak dünya üzerine belirtik bir düşünceyi gerektirir. Ve "dünya"nın kendisi oradaki-Varlığın bir bileşeni ise, dünya-fenomenlerinin kavramsal olarak işlenmesi oradaki-Varlığın temel yapıları üzerine bir içgörüyü gerektirir.

Bu bölümdeki olumlu nitelemeler ve olumsuz irdelemeler aşağıdaki yorumun eğilimine ve sorgulama tutumuna ilişkin anlayışı doğru yola çevirme amacını taşıyordu. Varolan pozitif disiplinlerin geliştirilmesi için varlıkbilim ancak dolaylı olarak katkıda bulunabilir. Kendi için bağımsız bir hedefi vardır, üstelik varolan-şeylerin bir bilgisini kazanmanın ötesinde, Varlık-sorusu tüm bilimsel arayışın dürtüsü olsa bile.

İkinci Bölüm

Oradaki-Varlığın Temel Yapısı Olarak Genelde Dünyadaki-Varlık

Zweites Kapitel

Das In-der-Welt-sein überhaupt als Grundverfassung des Daseins

§ 12. *Dünyadaki-Varlığın Genel Olarak İçinde-Varlığa Yönelimden Ön-Taslağı*

§ 12. *Die Vorzeichnung des In-der-Welt-seins aus der Orientierung am In-Sein als solchem*

Ön-hazırlık tartışmalarında (§ 9) daha öte araştırma için güvenilir bir ışık sağlayacak, ama aynı zamanda kendileri yapısal somutlaşmalarını bu araştırmada kazanacak kimi Varlık-karakterlerini öne çıkardık. Oradaki-Varlık varolan-şeydir ki, kendini Varlığında anlayarak bu Varlığa doğru davranır. Böylelikle varoluşun biçimsel kavramı gösterilmiştir. Oradaki-Varlık varolur. Dahası, oradaki-Varlık her durumda benim kendim olan varolan-şeydir. Varolan oradaki-Varlığa asıllık ve asılsızlık olanağının koşulu olarak benimkilik aittir. Oradaki-Varlık her durumda bu kiplerden birinde, ya da kipsel ayrımsızlık içinde varolur.

Ama oradaki-Varlığın bu Varlık-belirlenimleri şimdi *dünyadaki-Varlık* adını verdiğimiz Varlık-durumunun temeli üzerinde *a priori* görülmeli ve anlaşılmalıdır. Oradaki-Varlığın Analitiğinin doğru başlangıcı bu yapısal durumun yorumlanışından oluşur.

"Dünyadaki-Varlık" bileşik anlatımı daha türetilişinde bile onunla denmek istenenin *birimsel* bir fenomen olduğunu gösterir. Bu birincil bulgu bütünde görülmelidir. Parçalardan bileşmiş içerikteki çözülemezlik bu yapılanıştaki oluşturucu yapı-kıpılarının bir çokluğunu dışlamaz. Bu anlatımla belirtilen fenomenal bulgu gerçekte bir üçlü bakış açısı altına getirilebilir. Onu bütün fenomeni önce-

In den vorbereitenden Erörterungen (§ 9) brachten wir schon Seinscharaktere zur Abhebung, die für die weitere Untersuchung ein sicheres Licht bieten sollen, die aber selbst zugleich in dieser Untersuchung ihre strukturale Konkretion erhalten. Dasein ist Seiendes, das sich in **[53]** seinem Sein verstehend zu diesem Sein verhält. Damit ist der formale Begrift von Existenz angezeigt. Dasein existiert. Dasein ist ferner Seiendes, das je ich selbst bin. Zum existierenden Dasein gehört die Jemeinigkeit als Bedingung der Möglichkeit von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit. Dasein existiert je in einem dieser Modi, bzw. in der modalen Indifferenz ihrer.

Diese Seinsbestimmungen des Daseins müssen nun aber a priori auf dem Grunde der Seinsverfassung gesehen und verstanden werden, die wir das *In-der-Welt-sein* nennen. Der rechte Ansatz der Analytik des Daseins besteht in der Auslegung dieser Verfassung.

Der zusammengesetzte Ausdruck »In-der-Welt-sein« zeigt schon in seiner Prägung an, daß mit ihm ein *einheitliches* Phänomen gemeint ist. Dieser primäre Befund muß im Ganzen gesehen werden. Die Unauflösbarkeit in zusammenstückbare Bestände schließt nicht eine Mehrfältigkeit konstitutiver Strukturmomente dieser Verfassung aus. Der mit diesem Ausdruck angezeigte phänomenale Befund gewährt in der Tat eine dreifache Hinblicknahme. Wenn wir ihm unter

vorgängiger Festhaltung des ganzen Phänomens nachgehen, lassen sich herausheben:

1. Das *»in der Welt«;* in bezug auf dieses Moment erwächst die Aufgabe, der ontologischen Struktur von »Welt« nachzufragen und die Idee der *Weltlichkeit* als solcher zu bestimmen (vgl. Kap. 3 d. Abschn.).

2. Das *Seiende,* das je in der Weise des In-der-Welt-seins ist. Gesucht wird mit ihm das, dem wir im »Wer?« nachfragen. In phänomenologischer Aufweisung soll zur Bestimmung kommen, wer im Modus der durchschnittlichen Alltäglichkeit des Daseins ist (vgl. Kap. 4 d. Abschn.).

3. Das *In-Sein* als solches; die ontologische Konstitution der Inheit selbst ist herauszustellen (vgl. Kap. 5 d. Abschn.). Jede Hebung des einen dieser Verfassungsmomente bedeutet die Mithebung der anderen, das sagt: jeweilig ein Sehen des ganzen Phänomens. Das In-der-Welt-sein ist zwar eine a priori notwendige Verfassung des Daseins, aber längst nicht ausreichend, um dessen Sein voll zu bestimmen. Vor der thematischen Einzelanalyse der drei herausgehobenen Phänomene soll eine orientierende Charakteristik des zuletzt genannten Verfassungsmomentes versucht werden.

Was besagt *In-Sein?* Den Ausdruck ergänzen wir zunächst zu In-Sein »in der Welt« und sind geneigt, dieses In-Sein zu verstehen als **[54]** »Sein in ...«. Mit diesem Terminus wird die Seinsart eines Seienden genannt, das »in« einem anderen ist wie das Wasser »im« Glas, das Kleid »im« Schrank. Wir meinen mit dem »in« das Seinsverhältnis zweier »im« Raum ausgedehnter Seienden zueinander in bezug auf ihren Ort in diesem Raum. Wasser und Glas, Kleid und Schrank sind beide in gleicher Weise »im« Raum »an« einem Ort. Dieses Seinsverhältnis läßt sich erweitern, z. B.: Die Bank im Hörsaal, der Hörsaal in der Universität, die Universität in der Stadt usw. bis zu: Die Bank »im Weltraum«. Diese Seienden, deren »In«-einandersein so bestimmt werden kann, haben alle dieselbe Seinsart des Vorhanden-

den sıkı sıkıya göz önünde tutarak incelersek, şu noktalar öne çıkar:

1. "*Dünya-daki*"; bu kıpı ile bağıntı içinde, "dünya"nın varlıkbilimsel yapısını sorgulama ve genel olarak *dünyasallık* düşüncesini belirleme görevi gelişir (bkz. bu Kesimde Bölüm 3).

2. *Varolan-şey*, ki her durumda dünyadaki-Varlığın yolunda vardır. Onda "Kim?" sorusunda sorguladığımız şey aranır. Fenomenolojik kanıtlamada* kimin oradaki-Varlığın sıradan gündelikliği kipinde olduğunun belirlenmesi gerekir (bkz. bu Kesimde Bölüm 4).

3. Genel olarak *içinde-Varlık*; 'içinde-liğin' kendisinin varlıkbilimsel yapılanışı saptanacaktır (bkz. bu Kesimde Bölüm 5). Bu oluşturucu kıpılardan birinin her öne çıkarılışı başkalarının da onunla birlikte öne çıkarılışını imler ki, o sırada bütün fenomenin görülmesi demektir. Dünyadaki-Varlık hiç kuşkusuz oradaki-Varlığın *a priori* zorunlu bir durumudur, ama onun Varlığını bütünüyle belirlemek için yeterli olmaktan çok uzaktır. Öne çıkan bu üç fenomenin tematik tekil-çözümlemelerinden önce, son değinilen durum-kıpısının yönlendirici bir betimlemesinin araştırılması gerekir.

İçinde-Varlık ne demektir? Anlatımı ilk olarak "dünyadaki" içinde-Varlığa bütünleriz ve bu içinde-Varlığı "...de Olma" olarak anlama eğilimindeyizdir. Bu terim ile, tıpkı suyun bardak"ta," giysinin dolap"ta" olması gibi, bir başkasın"da" olan varolan-şeyin Varlık-türü denmek istenir. "İçinde" ile uzay"da" uzamlı iki varolan-şeyin bu uzaydaki yerleri açısından birbirleri ile Varlık-ilişkilerini demek isteriz. Su ve bardak, giysi ve dolap her ikisi de aynı yolda uzay"da" bir yer"de"dirler. Bu Varlık-ilişkisi genişletilebilir, örneğin derslikteki sıra, üniversitedeki derslik, kentteki üniversite vb., ta ki "dünya-uzaydaki" sıraya dek. Birbirleri-"içinde"-Varlıkları böyle belirlenebilen bu varolan-şeyler, dünyanın "içersinde" yer alan Şeyler olarak, tümü de elönünde-Varlığın aynı

*[Yeni yayımlarda 'kanıtlama' :: 'Aufweisung' yerine 'sergileme' :: 'Ausweisung.']

Varlık-türünü taşırlar. Elönünde-bulunan birşey"de" elönünde-Varlık, ve aynı Varlık-türünden birşey ile belirli bir yer-ilişkisi anlamında birlikte-elönünde-Varlık *kategoriseller* dediğimiz varlıkbilimsel karakterlerdir ki, oradaki-Varlık karakterinde olmayan Varlık-türündeki varolanşeylere aittirler.

Öte yandan, içinde-Varlık oradaki-Varlığın bir Varlık-durumu demektir ve bir *varoluşsal*dır. Ama o zaman onunla elönünde-bulunan bir varolan-şey"de" cisimsel bir Şeyin (insan bedeni) elönünde-Varlığı düşünülemez. İçinde-Varlık elönünde-bulunan şeylerin uzaysal bir "birbiri-içindeliği" demek de değildir, tıpkı "içinde"nin[S] aslında kökensel olarak sözü edilen türde uzaysal bir bağıntıyı imlememesi gibi;[1] "*in*" '*innan*'dan türer: — '[bir yerde] yaşamak,' '*habitare*,' '[bir yerde] kalmak'; "*an*" 'alıştım,' 'tanışığım,' 'birşeyin bakımını yaparım' imlemlerini taşır; *habito* ve *diligo* anlamında *'colo'*nun imlemini taşır.* İçinde-Varlığın bu imlemde ait olduğu bu varolan-şeyi her durumda benim kendim 'olan' ['*bin*'] varolan-şey olarak niteledik. "*Bin*" anlatımı "*bei*" ile birlikte durur; "*ich bin*" böylece yine şöyle ya da böyle tanıdık birşey olarak dünyanın ortasında[S] yaşarım ya da kalırım demektir. "Ben ...im"in ["*ich bin*"] mastarı olarak Olmak, bir varoluşsal olarak anlaşıldığında, '... ortasında yaşamak,' '... ile tanışık olmak' imlemini taşır.** *İçinde-Varlık buna göre dünyadaki-Varlığın özsel durumunu taşıyan oradaki-Varlığın Varlığının biçimsel varoluşsal anlatımıdır.*

Dünyanın "ortasında Varlık," dünyaya soğrulmanın daha da yakından yorumlanacak bir anlamında, içinde-Varlıkta temellenmiş bir varoluşsaldır. Bu çözümlemelerde önemli olan şey oradaki-Varlığın kökensel bir Varlık-yapısının *görülmesi*dir ki, Varlık-kavramları bunun fenomenal içeriği ile uyum içinde eklemlenmelidir; bu nedenle, ve bu yapı geleneksel

[1]Bkz. Jakob Grimm, *Kleinere Schriften*, cilt VII, s. 247.

*['*habito*': 'otururum'; '*diligo*': 'değer veririm,' 'sayarım'; '*colo*': 'bir yerde yaşarım.' — *'In'* ve *'innan'* için bkz. Sözlük: 'içinde.']

**['*bei*'/'*ortasında*' için bkz. Sözlük: 'ortasında.']

seins als »innerhalb« der Welt vorkommende Dinge. Das Vorhandensein »in« einem Vorhandenen, das Mitvorhandensein mit etwas von derselben Seinsart im Sinne eines bestimmten Ortsverhältnisses sind ontologische Charaktere, die wir *kaiegoriale* nennen, solche, die zu Seiendem von nicht daseinsmäßiger Seinsart gehören.

In-Sein dagegen meint eine Seinsverfassung des Daseins und ist ein *Existenzial*. Dann kann damit aber nicht gedacht werden an das Vorhandensein eines Körperdinges (Menschenleib) »in« einem vorhandenen Seienden. Das In-Sein meint so wenig ein räumliches »Ineinander« Vorhandener, als »in« ursprünglich gar nicht eine räumliche Beziehung der genannten Art bedeutet[2]; »in« stammt von innan —, wohnen, habitare, sich aufhalten; »an« bedeutet: ich bin gewohnt, vertraut mit, ich pflege etwas; es hat die Bedeutung von colo im Sinne von habito und diligo. Dieses Seiende, dem das In-Sein in dieser Bedeutung zugehört, kennzeichneten wir als das Seiende, das ich je selbst bin. Der Ausdruck »bin« hängt zusammen mit »bei«; »ich bin« besagt wiederum: ich wohne, halte mich auf bei ... der Welt, als dem so und so Vertrauten. Sein als Infinitiv des »ich bin«, d. h. als Existenzial verstanden, bedeutet wohnen bei ..., vertraut sein mit ... *In-Sein ist demnach der formale existenziale Ausdruck des Seins des Daseins, das die wesenhafte Verfassung des In-der-Welt-seins hat.*

Das »Sein bei« der Welt, in dem noch näher auszulegenden Sinne des Aufgehens in der Welt, ist ein im In-Sein fundiertes Existenzial. Weil es in diesen Analysen um das *Sehen* einer ursprünglichen Seinsstruktur des Daseins geht, deren phänomenalem Gehalt gemäß die Seinsbegriffe artikuliert werden müssen, und weil diese Struktur durch die überkommenen ontologischen

[2]Vgl. *Jakob Grimm*, Kleinere Schriften, Bd. VII, S. 247.

Kategorien grundsätzlich nicht **[55]** faßbar ist, soll auch dieses »Sein bei« noch näher gebracht werden. Wir wählen wieder den Weg der Abhebung gegen ein ontologisch wesenhaft anderes — d. h. kategoriales Seinsverhältnis, das wir sprachlich mit denselben Mitteln ausdrücken. Solche phänomenalen Vergegenwärtigungen leicht verwischbarer fundamentaler ontologischer Unterschiede müssen *ausdrücklich* vollzogen werden, selbst auf die Gefahr hin, »Selbstverständliches« zu erörtern. Der Stand der ontologischen Analytik zeigt jedoch, daß wir diese Selbstverständlichkeiten längst nicht zureichend »im Griff« und noch seltener in ihrem Seinssinn ausgelegt haben und noch weniger die angemessenen Strukturbegriffe in sicherer Prägung besitzen.

Das »Sein bei« der Welt als Existenzial meint nie so etwas wie das Beisammen-vorhanden-sein von vorkommenden Dingen. Es gibt nicht so etwas wie das »Nebeneinander« eines Seienden, genannt »Dasein«, mit anderem Seienden, genannt »Welt«. Das Beisammen zweier Vorhandener pflegen wir allerdings sprachlich zuweilen z. B. so auszudrücken: »Der Tlsch steht ‚bei' der Tür«, »der Stuhl ‚berührt' die Wand«. Von einem »Berühren« kann streng genommen nie die Rede sein und zwar nicht deshalb, weil am Ende immer bei genauer Nachprüfung sich ein Zwischenraum zwischen Stuhl und Wand feststellen läßt, sondern weil der Stuhl grundsätzlich nicht, und wäre der Zwischenraum gleich Null, die Wand berühren kann. Voraussetzung dafür wäre, daß die Wand »für« den Stuhl *begegnen* könnte. Seiendes kann ein innerhalb der Welt vorhandenes Seiendes nur berühren, wenn es von Hause aus die Seinsart des In-Seins hat — wenn mit seinem Da-sein schon so etwas wie Welt ihm entdeckt ist, aus der her Seiendes in der Berührung sich offenbaren kann, um so in seinem Vorhandensein zugänglich zu werden. Zwei Seiende, die innerhalb der

varlıkbilimsel kategoriler yoluyla ilkede ayrımsanabilir olmadığı için, bu "ortasında Varlığın" daha da yakından irdelenmesi gerekir. Yine onu varlıkbilimsel olarak özde başka türlü olan — *kategorisel* olan —, ama konuşurken aynı araçlarla anlattığımız bir Varlık-ilişkisine karşı vurgulama yolunu seçiyoruz. Kolayca silinebilir olan temel varlıkbilimsel ayrımların böyle fenomenal olarak göz önünde canlandırılmaları *belirtik olarak* yerine getirilmelidir, üstelik bunda "kendiliğinden-açık" olanı tartışma gibi bir tehlike bulunsa bile. Gene de varlıkbilimsel Analitiğin duruş noktası bu kendiliğinden-açıklıkların çoktandır yeterli bir "kavrama" noktasında ve — daha da sık olmak üzere — Varlık-anlamlarında yorumlanmadıklarını gösterir; güvenilir türetilmişlikleri içindeki uygun yapı-kavramlarının iye olmamız ise daha da az söz konusudur.

Bir varoluşsal olarak dünyanın "ortasında Varlık" hiçbir zaman yer alan şeylerin biraradaelönünde-Varlıkları gibi birşey demek değildir. "Oradaki-Varlık" denilen bir varolan-şeyin "dünya" denilen bir başka varolan-şey ile "yanyanalığı" gibi birşey yoktur. Elönünde-bulunan iki şeyin biraradalıklarını hiç kuşkusuz dilde zaman zaman örneğin şöyle anlatma alışkanlığındayızdır: "Masa kapının 'yanında/*bei*' durur," "İskemle duvara 'değer.'" Sözcüğün sağın anlamında hiçbir zaman bir "değme"den söz edilemez, ve bunun nedeni hiç kuşkusuz tam bir yoklamanın en sonunda iskemle ve duvar arasında bir ara boşluk olduğunu saptaması değil, ama ara boşluk sıfıra eşit olsa bile ilkede iskemlenin duvara değemeyecek olmasıdır. Bunun öngereği duvarın iskemle "için" *karşılaşılabilir* olabilmesi olacaktır. Varolan-şey dünyanın içersinde elönünde-bulunan bir varolan-şeye değebilir, ama ancak doğası gereği içinde-Varlığın Varlık-türünü taşıyorsa, ve ancak oradaki-Varlığı ile daha şimdiden dünya gibi birşey açığa çıkarılmışsa; o zaman o dünyadan bir başka varolan-şey değmede kendini açıkça gösterebilir ve böylece elönünde-Varlığında erişilebilir olabilir. Dünyanın içersinde

elönünde-bulunan ve dahası kendilerinde *dünyasız* olan iki varolan-şey birbirlerine hiçbir zaman "değemezler," hiç biri ötekinin "*ortasında*" "*olamaz*." Burada "dahası dünyasız olan" eklemesinin eksik olmaması gerekir, çünkü dünyasız olmayan varolan-şeyler bile, örneğin oradaki-Varlığın kendisi, dünya"da" elönündebulunurlar; daha sağın bir anlatımla, belli bir hakla belli sınırlar içinde yalnızca elönündebulunan-şeyler olarak *ayrımsanabilirler*. Bunun için varoluşsal içinde-Varlık durumunun bütünüyle gözardı edilmesi ya da görülmemesi zorunludur. "Oradaki-Varlığın" elönünde-bulunan birşey ve henüz ancak elönünde-bulunan birşey olarak bu olanaklı ayrımsanışı oradaki-Varlığın *kendisinin* bir "elönünde-bulunuş" yolu ile karıştırılmamalıdır. Bu elönünde-bulunuş oradaki-Varlığın özgün yapılarının gözardı edilmesiyle değil, ama ancak onları önceden anlama yoluyla erişilebilir olur. Oradaki-Varlık kendi en öz Varlığını belli bir "görgül-olgusal elönünde-Varlık" anlamında anlar.[2] Ve gene de birinin kendi oradaki-Varlığı 'görgül-olgusu'nun "görgül-olgusallığı" varlıkbilimsel olarak bir mineral türünün görgül-olgusal yer alışından temelde ayrıdır. Oradaki-Varlık her durumda bir olgu olarak vardır; ve oradaki-Varlık olgusunun görgül-olgusallığına onun *olgusallığı*[S] diyoruz. Bu Varlık-belirliliğinin karışık yapısının kendisi *sorun olarak* ilkin ancak oradaki-Varlığın önceden geliştirilmiş varoluşsal temel-durumlarının ışığında ayrımsanabilir. Olgusallık kavramı, kendinde alındığında, bir "dünya-içinde" varolan-şeyin dünyadaki-Varlığını imler, dahası öyle bir yolda ki, bu varolan-şey kendini "yazgısında" kendi dünyasının içersinde karşılaştığı varolan-şeylerin Varlığı ile bağlı olarak anlayabilir.

İlk olarak yalnızca bir varoluşsal olarak içinde-Varlık ile elönünde-bulunan şeylerin birbirleri açısından kategori olarak "içerdelik"leri arasındaki ayrımı görmek gerekir. İçinde-Varlığı böyle sınırlarsak, o zaman bununla oradaki-Varlığa her tür "uzaysallığı" yadsımış olmayız.

[2]Bkz. § 29.

Welt vorhanden und überdies an ihnen selbst *weltlos* sind, können sich nie »berühren«, keines kann *»bei«* dem andern *»sein«*. Der Zusatz: »die überdies weltlos sind«, darf nicht fehlen, weil auch Seiendes, das nicht weltlos ist, z. B. das Dasein selbst, »in« der Welt vorhanden ist, genauer gesprochen : mit einem gewissen Recht in gewissen Grenzen als nur Vorhandenes *aufgefaßt* werden *kann*. Hierzu ist ein völliges Absehen von, bzw. Nichtsehen der existenzialen Verfassung des In-Seins notwendig. Mit dieser möglichen Auffassung des »Daseins« als eines Vorhandenen und nur noch Vorhandenen darf aber nicht eine dem Dasein *eigene* Weise von »Vorhandenheit« zusammengeworfen werden. Diese Vorhandenheit wird nicht zugänglich im Absehen von den spezifischen Daseinsstrukturen, sondern nur im vorherigen Verstehen ihrer. Dasein versteht sein eigenstes Sein im **[56]** Sinne eines gewissen »tatsächlichen Vorhandenseins«.[2] Und doch ist die »Tatsächlichkeit« der Tatsache des eigenen Daseins ontologisch grundverschieden vom tatsächlichen Vorkommen einer Gesteinsart. Die Tatsächlichkeit des Faktums Dasein, als welches jeweilig jedes Dasein ist, nennen wir seine *Faktizität*. Die verwickelte Struktur dieser Seinsbestimmtheit ist selbst *als Problem* nur erst faßbar im Lichte der schon herausgearbeiteten existenzialen Grundverfassungen des Daseins. Der Begriff der Faktizität beschließt in sich: das In-der-Welt-sein eines »innerweltlichen« Seienden, so zwar, daß sich dieses Seiende verstehen kann als in seinem »Geschick« verhaftet mit dem Sein des Seienden, das ihm innerhalb seiner eigenen Welt begegnet.

Zunächst gilt es nur, den ontologischen Unterschied zwischen dem In-Sein als Existenzial und der »Inwendigkeit« von Vorhandenem untereinander als Kategorie zu sehen. Wenn wir so das In-Sein abgrenzen, dann wird damit nicht jede Art von

[2]Vgl. § 29.

»Räumlichkeit« dem Dasein abgesprochen. Im Gegenteil: Das Dasein hat selbst ein eigenes »Im-Raum-sein«, das aber seinerseits nur möglich ist *auf dem Grunde des In-der-Welt-seins überhaupt*. Das In-Sein kann daher ontologisch auch nicht durch eine ontische Charakteristik verdeutlicht werden, daß man etwa sagt: Das In-Sein in einer Welt ist eine geistige Eigenschaft, und die »Räumlichkeit« des Menschen ist eine Beschaffenheit seiner Leiblichkeit, die immer zugleich durch Körperlichkeit »fundiert« wird. Damit steht man wieder bei einem Zusammen-vorhanden-sein eines so beschaffenen Geistdinges mit einem Körperding, und das Sein des so zusammengesetzten Seienden als solches bleibt erst recht dunkel. Das Verständnis des In-der-Welt-seins als Wesensstruktur des Daseins ermöglicht erst die Einsicht in die *existenziale Räumlichkeit* des Daseins. Sie bewahrt vor einem Nichtsehen bzw. vorgängigen Wegstreichen dieser Struktur, welches Wegstreichen nicht ontologisch, wohl aber »metaphysisch« motiviert ist in der naiven Meinung, der Mensch sei zunächst ein geistiges Ding, das dann nachträglich »in« einen Raum versetzt wird.

Das In-der-Welt-sein des Daseins hat sich mit dessen Faktizität je schon in bestimmte Weisen des In-Seins zerstreut oder gar zersplittert. Die Mannigfaltigkeit solcher Weisen des In-Seins läßt sich exemplarisch durch folgende Aufzählung anzeigen: zutunhaben mit etwas, herstellen von etwas, bestellen und pflegen von etwas, verwenden von etwas, aufgeben und in Verlust geraten lassen von etwas, unternehmen, durchsetzen, erkunden, befragen, betrachten, bespre**[57]**chen, bestimmen ... Diese Weisen des In-Seins haben die noch eingehend zu charakterisierende Seinsart des *Besorgens*. Weisen des Besorgens sind auch die *defizienten* Modi des Unterlassens, Versäumens, Verzichtens, Ausruhens, alle Modi des »Nur noch« in bezug auf Möglichkeiten des Besorgens. Der Titel »Besorgen« hat zunächst seine vorwissenschaftliche Bedeutung und kann besagen: etwas ausführen, erledi-

Tersine, oradaki-Varlığın kendisinin kendi "uzaydaki-Varlığı" vardır ki, kendi yanından ancak *genel olarak dünyadaki-Varlık temelinde* olanaklıdır. İçinde-Varlık buna göre varlıksal bir betimleme yoluyla varlıkbilimsel olarak açıklanamaz, ve buna göre örneğin şöyle konuşulamaz: Bir dünyadaki içinde-Varlık tinsel bir özelliktir, ve insanın "uzaysallığı" onun aynı zamanda her zaman cisimsellik yoluyla "temellendirilen" bedenselliğinin bir belirliliğidir. Burada yine öyle belirlenmiş bir tinsel-Şey ile bir cisimsel-Şeyin bir birlikte-el-önünde-Varlıkları karşısında kalırız, ve böyle bileşmiş varolan-şeyin Varlığı bütününde her zaman olduğundan da bulanık kalır. İlkin ancak oradaki-Varlığın özsel yapısı olarak dünyadaki-Varlığın anlaşılması oradaki-Varlığın *varoluşsal uzaysallığı* üzerine içgörüyü olanaklı kılar. Bu içgörü bu yapının görülmemesinin ya da önceden silinip atılmasının önüne geçecektir — ki bu silip atma varlıkbilimsel olarak değil ama insanın ilkin tinsel bir Şey olduğu ve sonradan bir uzay "içine" yerleştirildiği biçimindeki saf görüş tarafından "metafiziksel" olarak güdülendirilir.

Oradaki-Varlığın dünyadaki-Varlığı kendini onun olgusallığı ile her durumda daha şimdiden içinde-Varlığın belirli yollarına dağıtmış ya da aslında parçalamıştır. İçinde-Varlığın bu yollarının çokluğu kendini örneğin şunlarda gösterir: Birşey ile işi olma, birşeyi üretme, birşeyi isteme ve kollama, birşeyi uygulama, birşeyden vazgeçme ve onu yitirme, üstlenme, başarma, yerine getirme, sorgulama, irdeleme, tartışma, belirleme ... İçinde-Varlığın bu yolları *tasanın* henüz ayrıntılı olarak nitelendirilmesi gereken Varlık-türünü taşırlar. Yapmama, gözardı etme, vazgeçme, dinlenme de tasanın *eksikli* kipleridir, ve tümü de tasanın olanakları açısından "henüz ancak"-ın kipleridir. "Tasa" teriminin ilk olarak önbilimsel imlemi vardır ve birşeyi yerine getirmek, yapıp bitirmek, "yoluna koymak" demek olabilir. Anlatım "kendine birşey sağlama"

anlamında kendine bakma demek de olabilir. Dahası, anlatımı bir başka tipik uygulamada da kullanırız: 'Girişimin başarısız olmasından tasalanıyorum.' Burada "tasa" 'korkma' gibi birşey demektir. Bu ön-bilimsel, varlıksal imlemler ile karşıtlık içinde, "tasa" anlatımı aşağıdaki araştırmada varlıkbilimsel terim (bir varoluşsal) olarak kullanılacak ve olanaklı bir dünyadaki-Varlığın Varlığını belirtecektir. Terim oradaki-Varlık en yakından ve büyük ölçüde ekonomik ve "pratik" olduğu için değil, ama oradaki-Varlığın kendisinin Varlığı *kaygı* olarak görülebilir kılınacağı için seçilmiştir. Bu anlatım yine varlıkbilimsel yapı-kavramı olarak alınacaktır (bkz. bu Kesimde Bölüm 6). Anlatımın varlıksal olarak her oradaki-Varlıkta bulunan "üzüntü," "melankoli" ve "yaşam kaygısı" ile hiçbir ilgisi yoktur. Bu tür şeylerin de varlıksal olarak tıpkı "kaygısızlık" ve "neşelilik" gibi olanaklı olmalarının biricik nedeni oradaki-Varlığın *varlıkbilimsel olarak* anlaşıldığında kaygı olmasıdır. Oradaki-Varlığa özsel olarak dünyadaki-Varlık ait olduğu için, dünyaya doğru Varlığı özsel olarak tasadır.

İçinde-Varlık, söylenenlere göre, oradaki-Varlığın kimi zaman taşıyıp kimi zaman taşımadığı, onunla olabileceği gibi *onsuz* da *olabileceği* bir "özellik" değildir. İnsanın "olması" ve sonra ek olarak arada bir edinebileceği "dünya"ya doğru bir Varlık-ilişkisi taşıması söz konusu değildir. Oradaki-Varlık hiçbir zaman "en yakından" bir bakıma içinde-Varlıktan özgür olan ve zaman zaman dünyaya doğru bir "bağıntı" üstlenme eğilimi taşıyan bir varolan-şey değildir. Dünyaya doğru bağıntılar üstlenme ancak oradaki-Varlık, dünyadaki-Varlık olarak, nasılsa öyle olduğu için olanaklıdır. Bu Varlık-durumu ilkin oradaki-Varlık karakterindeki varolan-şeyin dışında bir başka varolan-şeyin daha elönünde-bulunması ve onunla karşılaşması yoluyla doğmaz. Bu başka varolan-şey oradaki-Varlık "ile" ancak genel olarak bir *dünya* içersinde kendini kendiliğinden gösterebildiği düzeye dek "karşılaşabilir."

gen, »ins Reine bringen«. Der Ausdruck kann auch meinen: sich etwas besorgen im Sinne von »sich etwas verschaffen«. Ferner gebrauchen wir den Ausdruck auch noch in einer charakteristischen Wendung: ich besorge, daß das Unternehmen mißlingt. »Besorgen« meint hier so etwas wie befürchten. Gegenüber diesen vorwissenschaftlichen, ontischen Bedeutungen wird der Ausdruck »Besorgen« in der vorliegenden Untersuchung als ontologischer Terminus (Existenzial) gebraucht als Bezeichnung des Seins eines möglichen In-der-Welt-seins. Der Titel ist nicht deshalb gewählt, weil etwa das Dasein zunächst und in großem Ausmaß ökonomisch und »praktisch« ist, sondern weil das Sein des Daseins selbst als *Sorge* sichtbar gemacht werden soll. Dieser Ausdruck ist wiederum als ontologischer Strukturbegriff zu fassen (vgl. Kap. 6 d. Abschn.). Der Ausdruck hat nichts zu tun mit »Mühsal«, »Trübsinn« und »Lebenssorge«, die ontisch in jedem Dasein vorfindlich sind. Dergleichen ist ontisch nur möglich ebenso wie »Sorglosigkeit« und »Heiterkeit«, weil Dasein *ontologisch* verstanden Sorge ist. Weil zu Dasein wesenhaft das In-der-Welt-sein gehört, ist sein Sein zur Welt wesenhaft Besorgen.

Das In-Sein ist nach dem Gesagten keine »Eigenschaft«, die das Dasein zuweilen hat, zuweilen auch nicht, *ohne* die es *sein* könnte so gut wie mit ihr. Der Mensch »ist« nicht und hat überdies noch ein Seinsverhältnis zur »Welt«, die er sich gelegentlich zulegt. Dasein ist nie »zunächst« ein gleichsam in-sein-freies Seiendes, das zuweilen die Laune hat, eine »Beziehung« zur Welt aufzunehmen. Solches Aufnehmen von Beziehungen zur Welt ist nur möglich, *weil* Dasein als In-der-Welt-sein ist, wie es ist. Diese Seinsverfassung entsteht nicht erst dadurch, daß außer dem Seienden vom Charakter des Daseins noch anderes Seiendes vorhanden ist und mit diesem zusammentrifft. »Zusammentreffen« kann dieses andere Seiende »mit« dem Dasein nur, sofern es überhaupt innerhalb einer *Welt* sich von ihm selbst her zu zeigen vermag.

Die heute vielgebrauchte Rede »der Mensch hat seine Umwelt« besagt ontologisch solange nichts, als dieses »Haben« unbestimmt bleibt. Das »Haben« ist seiner Möglichkeit nach fundiert in der existenzia**[58]**len Verfassung des In-Seins. Als in dieser Weise wesenhaft Seiendes kann das Dasein das umweltlich begegnende Seiende ausdrücklich entdecken, darum wissen, darüber verfügen, die »Welt« *haben*. Die ontisch triviale Rede vom »Haben einer Umwelt« ist ontologisch ein Problem. Es lösen, verlangt nichts anderes, als zuvor das Sein des Daseins ontologisch zureichend bestimmen. Wenn in der Biologie — vor allem wieder seit *K. E. v. Baer* — von dieser Seinsverfassung Gebrauch gemacht wird, dann darf man nicht für den philosophischen Gebrauch derselben auf »Biologismus« schließen. Denn auch Biologie kann als positive Wissenschaft diese Struktur nie finden und bestimmen — sie muß sie voraussetzen und ständig von ihr Gebrauch machen. Die Struktur selbst kann aber auch als Apriori des thematischen Gegenstandes der Biologie philosophisch nur expliziert werden, wenn sie zuvor als Daseinsstruktur begriffen ist. Aus der Orientierung an der so begriffenen ontologischen Struktur kann erst auf dem Wege der Privation die Seinsverfassung von »Leben« apriorisch umgrenzt werden. Ontisch sowohl wie ontologisch hat das In-der-Welt-sein als Besorgen den Vorrang. In der Analytik des Daseins erfährt diese Struktur ihre grundlegende Interpretation.

Aber bewegt sich die bisher gegebene Bestimmung dieser Seinsverfassung nicht ausschließlich in negativen Aussagen? Wir hören immer nur, was dieses angeblich so fundamentale In-Sein *nicht* ist. In der Tat. Aber dieses Vorwalten der negativen Charakteristik ist kein Zufall. Sie bekundet vielmehr selbst die Eigentümlichkeit des Phänomens und ist dadurch in einem echten, dem

Bugünlerde "insanın kendi çevresine 'iye olduğu'" yolunda sık işitilen sözler, bu "iye olma"nın belirsiz kalması ölçüsünde, varlıkbilimsel olarak hiçbirşey söylemezler. 'İye olma' kendi olanağına göre varoluşsal içinde-Varlık durumunda temellenir. Özsel olarak içinde-Varlık yolunda varolan-şey olarak oradaki-Varlık çevresel olarak karşılaşılabilir varolan-şeyleri belirtik olarak açığa çıkarabilir, onları bilebilir, onları el altında tutabilir, "dünya"ya *iye* olabilir. "Bir çevreye iye olma" üzerine varlıksal olarak sıradan olan konuşma varlıkbilimsel olarak bir sorundur. Onu çözmek için yapılması gereken tek şey herşeyden önce oradaki-Varlığın Varlığını varlıkbilimsel olarak yeterli bir yolda belirlemektir. Yaşambilimde — herkesten önce K. E. von Baer'den bu yana — bu Varlık-durumundan yararlanıldığı zaman, bundan onun felsefi kullanımının "yaşambilimcilik" imlediği vargısının çıkarılması gerekmez. Çünkü yaşambilim pozitif bir bilim olarak bu yapıyı [çevre] hiçbir zaman bulamayacak ve belirleyemeyecek olsa da, onu varsaymak ve sürekli olarak kullanmak zorundadır. Ama yaşambilimin tematik nesnelerinin *a priori*si olsa bile, yapının kendisi ancak önceden oradaki-Varlık-yapısı olarak kavranırsa felsefi olarak belirtik kılınabilir. Ancak böyle kavranan varlıkbilimsel yapıya yönelimden çıkarak, ve yoksunluk kipi içinde kalarak, "yaşam"ın Varlık-durumu *a priori* tanımlanabilir. Varlıkbilimsel olarak olduğu gibi varlıksal olarak da, öncelik tasa olarak dünyadaki-Varlığa düşer. Oradaki-Varlığın Analitiğinde bu yapı temelde yatan bir yorumdan geçer.

Ama bu Varlık-durumunun buraya dek verilen belirlenimi yalnızca olumsuz önesürümlerde mi açınmıştır? Her zaman sözde böylesine temel olan bu içinde-Varlığın yalnızca ne *olmadığını* işitip dururuz. Gerçekten de. Ama olumsuz betimlemenin bu başatlığı bir raslantı değildir. Bu dahaçok fenomenin kendine özgü yanını bilinir kılar ve böylelikle fenomenin kendisine uygun düşen gerçek bir anlamda olumludur. Dünyadaki-Varlığın fenomenolojik

sergilenişi kılık değiştirmeleri ve üstünü örtmeleri geri alan bir doğadadır, *çünkü* bu fenomenin kendisi her zaman belli bir yolda her oradaki-Varlıkta "görülür." Ve görülür, *çünkü* oradaki-Varlığın temel bir durumunu oluşturur, ve bu düzeye dek kendi Varlığı ile birlikte oradaki-Varlığın Varlık-anlayışı için her durumda daha şimdiden açığa serilmiştir. Ama fenomen çoğunlukla temelden yanlış açıklanmış ya da varlıkbilimsel olarak yetersiz bir yolda yorumlanmıştır. Ama bu 'belli bir yolda görme ve gene de çoğunlukla yanlış açıklama'nın kendisi oradaki-Varlığın bu Varlık-durumunun kendisinden başka birşeyde temellenmez ki, buna uygun olarak oradaki-Varlığın kendisi — ve bu onun dünyadaki-Varlığı da demektir — varlıkbilimsel olarak ilkin varolan-şeyler*den* ve bunların Varlığından anlaşılır; oradaki-Varlığın kendisi bunlar *değildir*, ama onlarla dünyasının "içersinde" karşılaşır.

Oradaki-Varlığın kendisinde ve onun için bu Varlık-durumu her zaman daha şimdiden herhangi bir yolda tanıdıktır. Ama eğer bilinecekse, o zaman böyle bir görevde belirtik olarak imlenen *bilme* tam olarak *kendi kendisini* — dünyayı bilme olarak — "ruh"un dünya ile örnek bağıntısı olarak alır. Dünyayı bilme (νοεῖν) ya da "dünya"ya seslenme ve onun üzerine tartışma (λόγος) bu nedenle dünyadaki-Varlığın birincil kipi olarak işlev görür, üstelik dünyadaki-Varlık böyle olarak kavranmasa bile. Ama şimdi bu Varlık-yapısı varlıkbilimsel olarak erişilemez kaldığı ve gene de varlıksal olarak varolan-şey (dünya) ve varolan-şey (ruh) arasındaki "bağıntı" olarak deneyimlendiği için, ve Varlık en yakından dünya içersinde varolan-şeyler olarak varolan-şeylerdeki varlıkbilimsel destek üzerinde anlaşıldığı için, sözü edilen varolan-şeyler [ruh ve dünya] arasındaki bu bağıntıyı bu varolan-şeyler zemininde ve onların Varlıklarının anlamında, e.d. elönünde-Varlık olarak kavrama çabasına girişilir. Dünyadaki-Varlık — gerçi ön-fenomenolojik olarak deneyimlense ve tanınsa da — varlık-

Phänomen selbst angemessenen Sinne positiv. Der phänomenologische Aufweis des In-der-Welt-seins hat den Charakter der Zurückweisung von Verstellungen und Verdeckungen, *weil* dieses Phänomen immer schon in jedem Dasein in gewisser Weise selbst »gesehen« wird. Und das ist so, *weil* es eine Grundverfassung des Daseins ausmacht, insofern es mit seinem Sein für sein Seinsverständnis je schon erschlossen ist. Das Phänomen ist aber auch zumeist immer schon ebenso gründlich mißdeutet oder ontologisch ungenügend ausgelegt. Allein dieses ‚in gewisser Weise Sehen und doch zumeist Mißdeuten' gründet selbst in nichts anderem als in dieser Seinsverfassung des Daseins selbst, gemäß derer es sich selbst — und d. h. auch sein In-der-Welt-sein — ontologisch zunächst von *dem* Seienden und dessen Sein her versteht, das es selbst *nicht* ist, das ihm aber »innerhalb« seiner Welt begegnet.

Im Dasein selbst und für es ist diese Seinsverfassung immer schon irgendwie bekannt. Soll sie nun erkannt werden, dann nimmt das in **[59]** solcher Aufgabe ausdrückliche *Erkennen* gerade *sich selbst* — als Welterkennen zur exemplarischen Beziehung der »Seele« zur Welt. Das Erkennen von Welt (νοεῖν), bzw. das Ansprechen und Besprechen von »Welt« (λόγος) fungiert deshalb als der primäre Modus des In-der-Welt-seins, ohne daß dieses als solches begriffen wird. Weil nun aber diese Seinsstruktur ontologisch unzugänglich bleibt, aber doch ontisch erfahren ist als »Beziehung« zwischen Seiendem (Welt) und Seiendem (Seele) und weil Sein zunächst verstanden wird im ontologischen Anhalt am Seienden als innerweltlichem Seienden, wird versucht, diese Beziehung zwischen den genannten Seienden auf dem Grunde dieser Seienden und im Sinne ihres Seins, d. h. als Vorhandensein zu begreifen. Das In-der-Welt-sein wird — obzwar vorphänomenologisch erfahren und gekannt —

auf dem Wege einer ontologisch unangemessenen Auslegung *unsichtbar*. Man kennt die Daseinsverfassung jetzt nur noch — und zwar als etwas Selbstverständliches — in der Prägung durch die unangemessene Auslegung. Dergestalt wird sie dann zum »evidenten« Ausgangspunkt für die Probleme der Erkenntnistheorie oder »Metaphysik der Erkenntnis«. Denn was ist selbstverständlicher, als daß sich ein »Subjekt« auf ein »Objekt« bezieht und umgekehrt? Diese »Subjekt-Objekt-Beziehung« muß vorausgesetzt werden. Das bleibt aber eine — obzwar in ihrer Faktizität unantastbare — doch gerade deshalb recht verhängnisvolle Voraussetzung, wenn ihre ontologische Notwendigkeit und vor allem ihr ontologischer Sinn im Dunkel gelassen werden.

Weil das Welterkennen zumeist und ausschließlich das Phänomen des In-Seins exemplarisch vertritt und nicht nur für die Erkenntnistheorie — denn das praktische Verhalten ist verstanden als das *»nicht«*- und »atheoretische« Verhalten —, weil durch diesen Vorrang des Erkennens das Verständnis seiner eigensten Seinsart mißleitet wird, soll das In-der-Welt-sein im Hinblick auf das Welterkennen noch schärfer herausgestellt und es selbst als existenziale »Modalität« des In-Seins sichtbar gemacht werden.

bilimsel olarak uygunsuz bir yorumlamanın yolunda *görülmez* olur. Oradaki-Varlığın durumu şimdi uygunsuz bir yorumlama tarafından damgalanmış olarak — ve dahası kendiliğinden-açık birşey olarak — ancak tanınır. Böylece bu yolda bilgikuramı ya da "bilginin metafiziği" sorunları için "apaçık" başlangıç noktası olur. Çünkü bir "özne"nin bir "nesne" ile (ve evrik olarak) bağıntılı olmasından daha kendiliğinden-açık ne vardır? Bu "özne-nesne" bağıntısı varsayılmalıdır. Ama eğer varlıkbilimsel zorunluğu ve herşeyden önce varlıkbilimsel anlamı karanlıkta bırakılacak olursa, olgusallığında çiğnenemez olmasına karşın, gene de bu nedenle tam olarak can sıkıcı bir varsayım olarak kalır.

Dünyayı-bilme çoğunlukla ve dışlayıcı olarak içinde-Varlık fenomenini bir örnek yolunda temsil etmiş ve bunu yalnızca bilgikuramı için yapmamış olduğu için — çünkü kılgısal davranış kuramsal-"*olmayan*" ve "kuram-dışı" davranış olarak anlaşılır —, ve bilmenin bu önceliği yoluyla onun en öz Varlık-türünü anlayışımız yanlış yola saptırıldığı için, dünyadaki-Varlığın dünyayı-bilme açısından daha da sağın olarak sergilenmesi gerekir ve kendisi içinde-Varlığın varoluşsal "kipliği" olarak görülebilir kılınmalıdır.

§ 13. *Die Exemplifizierung des In-Seins an einem fundierten Modus. Das Welterkennen*

§ 13. *İçinde-Varlığın Temellendirilmiş Bir Kipte Örneklendirilmesi. Dünyayı-Bilme*

Wenn das In-der-Welt-sein eine Grundverfassung des Daseins ist, darin es sich nicht nur überhaupt, sondern im Modus der Alltäglichkeit vorzüglich bewegt, dann muß es auch immer schon ontisch erfahren sein. Ein totales Verhülltbleiben wäre unverständlich, zumal **[60]** das Dasein über ein Seinsverständnis seiner selbst verfügt, mag es noch so unbestimmt fungieren. Sobald aber das »Phänomen des Welterkennens« selbst erfaßt wurde, geriet es auch schon in eine »äußerliche«, formale Auslegung. Der Index dafür ist die

Eğer dünyadaki-Varlık oradaki-Varlığın temel bir durumu ise, ve onda oradaki-Varlık yalnızca genel olarak değil ama gündeliklik kipinde önde gelen bir yolda deviniyorsa, o zaman her zaman varlıksal olarak deneyimleniyor da olmalıdır. Dünyadaki-Varlığın bütünüyle örtülü kalması anlaşılmaz olacaktır, özellikle oradaki-Varlık kendi Varlık-anlayışını elinin altında bulduğu için, üstelik bu anlayış ne denli belirsiz olarak işlev görürse görsün. Ama "dünyayı bilme fenomeni"nin kendisi ayrımsanır ayrımsanmaz, "dışsal," biçimsel bir yorumla-

madan geçer. Bunun göstergesi, henüz bugün de geleneksel olduğu gibi, bilmeyi "özne ve nesne arasındaki bir bağıntı" olarak saptamaktır ki, kendi içinde ancak boşluk kadar "gerçeklik" gizler. Ama özne ve nesne oradaki-Varlık ve dünya ile çakışmazlar.

İçinde-Varlığı varlıkbilimsel olarak ve birincil olarak *bilen* bir dünyadaki-Varlıktan belirlemek söz konusu olsaydı bile, gene de yerine getirilecek ilk görev bilmenin dünyada ve dünyaya doğru bir Varlık olarak fenomenal karakterini göstermek olurdu. Eğer bu Varlık-ilişkisi üzerine düşünülecek olursa, Doğa denilen bir varolan-şey bilinecek şey olarak en yakından verilidir. Bu varolan-şeyde bilginin kendisi ile karşılaşılmayacaktır. Eğer bilme ne olursa olsun "varsa," o zaman yalnızca ve yalnızca bilen varolan-şeye aittir. Ama bu varolan-şeyde, insan-Şeyde bile bilmenin 'elönünde-bulunması' söz konusu değildir. Her ne olursa olsun, bilme söz gelimi bedensel özellikler gibi dışsal olarak ayrımsanabilir birşey değildir. Şimdi, bilme bu varolan-şeye ait olduğu ve dışsal bir nitelik olmadığı düzeye dek "içerde" olmalıdır. Şimdi bilmenin en yakından ve aslında "içerde" olduğu ve gerçekten de bütününde fiziksel ve ruhsal bir varolan-şeyin Varlık-türü ile hiçbir ilgisinin olmadığı ne denli ikircimsiz olarak saptanırsa, bilmenin özüne ilişkin soruda ve özne ve nesne arasındaki ilişkinin aydınlatılmasında ilerleme yapıldığına o denli önyargısızca inanılır. Çünkü ancak ondan sonra bir sorun, yani şu soru doğabilir: Bu bilen özne kendi iç "alan"ından çıkıp bir "başka ve dış" alana nasıl girebilir, nasıl olur da bilmenin bir nesnesi olabilir, ve sonunda öznenin nesneyi bir başka alana sıçramayı göze alması gerekmeksizin bilmesi için nesnenin kendisi nasıl düşünülmelidir? Ama bu başlangıç ne denli değişik biçimler alırsa alsın, bu bilen öznenin Varlık-türüne ilişkin soru bütününde sorulmamış kalır, üstelik bu öznenin bilmesi ne zaman ele alınacak olsa onun Varlık-yolunun daha şimdiden sözü edilmeden tema edilmiş olmasına

heute noch übliche Ansetzung von Erkennen als einer »Beziehung zwischen Subjekt und Objekt«, die so viel »Wahrheit« als Leerheit in sich birgt. Subjekt und Objekt decken sich aber nicht etwa mit Dasein und Welt.

Selbst wenn es anginge, das In-Sein ontologisch primär aus dem *erkennenden* In-der-Welt-sein zu bestimmen, dann läge auch darin als erste geforderte Aufgabe die phänomenale Charakteristik des Erkennens als eines Seins in und zur Welt. Wenn über dieses Seinsverhältnis reflektiert wird, ist zunächst gegeben ein Seiendes, genannt Natur, als das, was erkannt wird. An diesem Seienden ist das Erkennen selbst nicht anzutreffen. Wenn es überhaupt »ist«, dann gehört es einzig dem Seienden zu, das erkennt. Aber auch an diesem Seienden, dem Menschending, ist das Erkennen nicht vorhanden. In jedem Falle ist es nicht so äußerlich feststellbar wie etwa leibliche Eigenschaften. Sofern nun das Erkennen diesem Seienden zugehört, aber nicht äußerliche Beschaffenheit ist, muß es »innen« sein. Je eindeutiger man nun festhält, daß das Erkennen zunächst und eigentlich »drinnen« ist, ja überhaupt nichts von der Seinsart eines physischen und psychischen Seienden hat, um so voraussetzungsloser glaubt man in der Frage nach dem Wesen der Erkenntnis und der Aufklärung des Verhältnisses zwischen Subjekt und Objekt vorzugehen. Denn nunmehr erst kann ein Problem entstehen, die Frage nämlich: wie kommt dieses erkennende Subjekt aus seiner inneren »Sphäre« hinaus in eine »andere und äußere«, wie kann das Erkennen überhaupt einen Gegenstand haben, wie muß der Gegenstand selbst gedacht werden, damit am Ende das Subjekt ihn erkennt, ohne daß es den Sprung in eine andere Sphäre zu wagen braucht? Bei diesem vielfach variierenden Ansatz unterbleibt aber durchgängig die Frage nach der Seinsart dieses erkennenden Subjekts, dessen Seinsweise man doch ständig unausgesprochen immer schon im Thema hat, wenn

über sein Erkennen gehandelt wird. Zwar hört man jeweils die Versicherung, das Innen und die »innere Sphäre« des Subjekts sei gewiß nicht gedacht wie ein »Kasten« oder ein »Gehäuse«. Was das »Innen« der Immanenz aber positiv bedeutet, darin das Erkennen zunächst eingeschlossen ist, und wie der Seinscharakter dieses »Innenseins« des Erkennens in der Seinsart des Subjekts gründet, darüber herrscht Schweigen. Wie immer aber auch diese Innensphäre ausgelegt werden mag, sofern nur die Frage gestellt wird, wie das Erkennen aus ihr »hinaus« ge**[61]**lange und eine »Transzendenz« gewinne, kommt an den Tag, daß man das Erkennen problematisch findet, ohne zuvor geklärt zu haben, wie und was dieses Erkennen denn überhaupt sei, das solche Rätsel aufgibt.

In diesem Ansatz bleibt man blind gegenüber dem, was mit der vorläufigsten Thematisierung des Erkenntnisphänomens schon unausdrücklich mitgesagt wird: Erkennen ist ein Seinsmodus des Daseins als In-der-Welt-sein, es hat seine ontische Fundierung in dieser Seinsverfassung. Diesem Hinweis auf den phänomenalen Befund — *Erkennen ist eine Seinsart des In-der-Welt-seins* — möchte man entgegenhalten: mit einer solchen Interpretation des Erkennens wird aber doch das Erkenntnisproblem vernichtet; was soll denn noch gefragt werden, wenn man *voraussetzt*, das Erkennen sei schon bei seiner Welt, die es doch erst im Transzendieren des Subjekts erreichen soll? Davon abgesehen, daß in der letztformulierten Frage wieder der phänomenal unausgewiesene, konstruktive »Standpunkt« zum Vorschein kommt, welche Instanz entscheidet denn darüber, *ob* und *in welchem Sinne* ein Erkenntnisproblem bestehen soll, was anderes als das Phänomen des Erkennens selbst und die Seinsart des Erkennenden?

Wenn wir jetzt darnach fragen, was sich an dem phänomenalen Befund des Erkennens selbst zeigt, dann ist festzuhalten, daß das Erkennen selbst vorgängig gründet in einem Schon-sein-bei-der-Welt, als welches das Sein von Dasein wesenhaft konstituiert. Dieses Schon-sein-bei ist zunächst nicht lediglich ein starres Begaffen

karşın. Hiç kuşkusuz zaman zaman öznenin İçinin ve "iç alan"ının kesinlikle bir "kutu" ya da "odacık" gibi düşünülmediği inancası işitilir. Ama içkinliğin bilmeyi en yakından içinde kapsayan "İç"inin olumlu olarak neyi imlediği ve bilmenin bu "içerdeki-Varlığı"nın Varlık-karakterinin öznenin Varlıktüründe nasıl temellendiği sorulduğunda egemen olan şey sessizliktir. Ama bu iç-alan nasıl yorumlanırsa yorumlansın, yalnızca bilmenin ondan "dışarıya" nasıl çıkıp "aşkınlık" kazandığı sorulacak olursa, bu böyle bilmeceler soran bilmenin genel olarak nasıl ve ne olduğu daha önceden açıklanmadıkça bilmenin belkili olarak bulunacağı gün ışığına çıkar.

Bu yaklaşıma bağlı kalırsak, bilme fenomeninin en geçici temalaştırılmasında bile örtük olarak söylenenlere karşı kör kalırız: Bilme dünyadaki-Varlık olarak oradaki-Varlığın bir Varlık-kipidir ve varlıksal temellendirilişini bu Varlık-durumunda bulur. *Bilmenin dünyadaki-Varlığın bir Varlık-türü olduğu* biçimindeki fenomenal bulgunun öne sürülmesine şöyle karşı çıkılabilir: Bilmenin böyle bir yorumu ile bilgi sorunu yokedilir, çünkü eğer dünyaya ancak öznenin aşma ediminde ulaşacak olan bilmenin daha şimdiden kendi dünyasının ortasında olduğu *varsayılırsa* geriye sorulacak ne kalır? Son formüle edilen soruda fenomenal olarak kanıtlanmamış kurgulayıcı "duruş noktası"nın yine öne çıkmasına bakılmaksızın, bilme fenomeninin kendisinden ve bilenin Varlık-türünden daha başka herhangi bir bilgi sorununun *olup olmadığı* ve eğer varsa *hangi anlamda* varolduğu üzerine hangi yetke karar verecektir?

Şimdi bilmenin kendisine ilişkin fenomenal bulguda kendini neyin gösterdiğini sorarsak, bilmenin kendisinin önceden oradaki-Varlığın Varlığının özsel bileşeni olarak bir 'daha-şimdiden-dünya-ortasında-Varlık'ta temellendiği saptanır. Bu 'daha-şimdiden-

ortasında-Varlık' en yakından salt elönündebulunan birşeye yalnızca gözünü dikme değildir. Tasa olarak dünyadaki-Varlık tasa edilen dünya tarafından *sersemletilir*. Bilmenin elönünde-bulunan-şeyin irdelenerek belirlenmesi olarak olanaklı olması için, ilkin birinin dünya ile tasalı bir 'işinin-olması'nda bir *eksiklik* gerekir. Kendini tüm üretimden, el işinden vb. geri tutmada tasa kendini şimdi içinde-Varlığın geriye kalan biricik kipine, '... ortasında ancak-oyalanma'ya bırakır. Dünyaya doğru bu Varlık-türünün *zemininde* — ki dünya-içinde karşılaşılan varolan-şeyleri ancak arı *görünmeleri* (εἶδος) içinde karşılaşılmaya bırakır —, ve bu Varlık-türünün kipi *olarak*, böyle karşılaşılan şeye belirtik bir bakış olanaklıdır. Bu *bakma* kimi zaman ... üzerine belirli bir yön tutma, gözünü elönünde-bulunana dikmedir. Karşılaşılan varolan-şeyden daha başında bir "bakış açısı" üstlenir. Böyle bakışın kendisi dünya-içersinde varolan-şeylerin ortasında bağımsız bir kalış kipine girer. Bu tür "kalış"ta — kendini herhangi bir el işinden ve kullanımdan geri tutma olarak — elönünde-bulunanın *algılanışı* tamamlanır. Algılama birşey olarak birşeye *seslenmenin* ve onun üzerine *tartışmanın* yerine getirilmesi türünü taşır. Bu en geniş anlamda *yorumlamanın* zemininde algılama *belirleme* olur. Algılanan ve belirlenen şey önermelerde anlatılabilir, ve böyle *anlatılmış* olarak saklı tutulabilir ve korunabilir. Birşey üzerine bir önesürümün bu algısal saklı tutuluşunun kendisi dünyadaki-Varlığın bir kipidir ve bir "yordam" olarak yorumlanması gerekmez; yordam yoluyla bir özne kendine birşeye ilişkin tasarımlar sağlar ki, bunlar böyle edinilmiş olarak "içerde" saklı kalırlar ve daha sonra zaman zaman onlarla ilgili olarak edimsellik ile nasıl "bağdaştıkları" sorusu ortaya çıkabilir.

Oradaki-Varlık kendini birşeye yönelttiği ve onu ayrımsadığı zaman bir bakıma ilkin içinde en yakından kapatılı olduğu iç-alanından dışarı çıkmaz, ama, birincil Varlık-türüne göre, her zaman karşılaşılan ve her

eines puren Vorhandenen. Das In-der-Welt-sein ist als Besorgen von der besorgten Welt *benommen*. Damit Erkennen als betrachtendes Bestimmen des Vorhandenen möglich sei, bedarf es vorgängig einer *Defizienz* des besorgenden Zu-tun-habens mit der Welt. Im Sichenthalten von allem Herstellen, Hantieren u. dgl. legt sich das Besorgen in den jetzt noch einzig verbleibenden Modus des In-Seins, in das Nur-noch-verweilen bei ... *Auf dem Grunde* dieser Seinsart zur Welt, die das innerweltlich begegnende Seiende nur noch in seinem puren *Aussehen* (εἶδος) begegnen läßt, und *als* Modus dieser Seinsart ist ein ausdrückliches Hinsehen auf das so Begegnende möglich. Dieses *Hinsehen* ist jeweils eine bestimmte Richtungnahme auf ..., ein Anvisieren des Vorhandenen. Es entnimmt dem begegnenden Seienden im Vorhinein einen »Gesichtspunkt«. Solches Hinsehen kommt selbst in den Modus eines eigenständigen Sichaufhaltens bei dem innerweltlichen Seienden. In sogeartetem *»Aufenthalt«* — als dem Sichenthalten von jeglicher Hantierung und Nutzung — vollzieht sich das *Vernehmen* des Vorhande-**[62]**nen. Das Vernehmen hat die Vollzugsart des *Ansprechens* und *Besprechens* von etwas als etwas. Auf dem Boden dieses *Auslegens* im weitesten Sinne wird das Vernehmen zum *Bestimmen*. Das Vernommene und Bestimmte kann in Sätzen ausgesprochen, als solches *Ausgesagtes* behalten und verwahrt werden. Dieses vernehmende Behalten einer Aussage über ... ist selbst eine Weise des In-der-Welt-seins und darf nicht als ein »Vorgang« interpretiert werden, durch den sich ein Subjekt Vorstellungen von etwas beschafft, die als so angeeignete »drinnen« aufbewahrt bleiben, bezüglich derer dann gelegentlich die Frage entstehen kann, wie sie mit der Wirklichkeit »übereinstimmen«.

Im Sichrichten auf ... und Erfassen geht das Dasein nicht etwa erst aus seiner Innensphäre hinaus, in die es zunächst verkapselt ist, sondern es ist seiner primären Seinsart nach immer schon »draußen« bei

einem begegnenden Seienden der je schon entdeckten Welt. Und das bestimmende Sichaufhalten bei dem zu erkennenden Seienden ist nicht etwa ein Verlassen der inneren Sphäre, sondern auch in diesem »Draußen-sein« beim Gegenstand ist das Dasein im rechtverstandenen Sinne »drinnen«, d. h. es selbst ist es als In-der-Welt-sein, das erkennt. Und wiederum, das Vernehmen des Erkannten ist nicht ein Zurückkehren des erfassenden Hinausgehens mit der gewonnenen Beute in das »Gehäuse« des Bewußtseins, sondern auch im Vernehmen, Bewahren und Behalten *bleibt* das erkennende Dasein *als Dasein draußen*. Im »bloßen« Wissen um einen Seinszusammenhang des Seienden, im »nur« Vorstellen seiner, im »lediglich« daran »denken« bin ich nicht weniger beim Seienden draußen in der Welt als bei einem *originären* Erfassen. Selbst das Vergessen von etwas, in dem scheinbar jede Seinsbeziehung zu dem vormals Erkannten ausgelöscht ist, muß *als eine Modifikation des ursprünglichen In-Sein* begriffen werden, in gleicher Weise alle Tauschung und jeder Irrtum.

Der aufgezeigte Fundierungszusammenhang der für das Welterkennen konstitutiven Modi des In-der-Welt-seins macht deutlich: im Erkennen gewinnt das Dasein einen neuen *Seinsstand* zu der im Dasein je schon entdeckten Welt. Diese neue Seinsmöglichkeit kann sich eigenständig ausbilden, zur Aufgabe werden und als Wissenschaft die Führung übernehmen für das In-der-Welt-sein. Das Erkennen *schafft* aber weder allererst ein »commercium« des Subjekts mit einer Welt, noch *entsteht* dieses aus einer Einwirkung der Welt auf ein Subjekt. Erkennen ist ein im In-der-Welt-sein fundierter Modus des Daseins. Daher verlangt das In-der-Welt-sein als Grundverfassung eine *vorgängige* Interpretation. **[63]**

durumda daha şimdiden açığa çıkarılmış bir dünyaya ait olan varolan-şeylerin ortasında daha şimdiden "dışarıda"dır. Ve bilinecek olan varolan-şeyin ortasında onu belirleyerek kalış iç alanın bırakılışı gibi birşey değildir; tersine, nesnenin ortasında bu "dışarıdaki-Varlık"ta bile oradaki-Varlık doğru anlaşılan anlamda "içerde"dir, e.d. bilen dünyadaki-Varlık olarak kendisi 'içersi'dir. Ve yine, bilinenin algılanması ayrımsamak için dışarı çıkanın ele geçirdiği yağma ile birlikte bilincin "odacığına" bir geri dönüşü değildir; tersine, algılama, koruma ve saklı tutmada bile bilen oradaki-Varlık *oradaki-Varlık olarak dışarda kalır*. Varolan-şeylerin bir Varlık bağlantısının "yalnızca" bilinmesinde, onların "salt" tasarımlanmalarında, "yalnızca" üzerlerine "düşünmede" onların *kökensel* bir ayrımsanmasında olduğundan daha az olmamak üzere onların ortasında dışarıda dünyadayımdır. Giderek onda görünürde daha önce bilinene doğru her Varlık-bağıntısının çözülmüş olduğu birşeyin unutulması bile *kökensel içinde-Varlığın bir değişkisi olarak* kavranmalıdır, ve bu her aldanmaca ve her yanılgı için böyledir.

Dünyadaki-Varlığın dünyayı bilmenin oluşturucu kipleri için gösterilmiş olan temellendirme-bağlantısı şunu açığa çıkarır: Bilmede oradaki-Varlık onun kendisinde daha şimdiden açığa çıkarılmış olan dünyaya doğru yeni bir *Varlık-duruşu* kazanır. Bu yeni Varlık-olanağı kendini bağımsız olarak geliştirebilir, bir görev olabilir ve bilim olarak dünyadaki-Varlık için önderlik üstlenebilir. Ama bilme ne ilk kez özne ve bir dünya arasında bir "*commercium*" *yaratır,* ne de bu dünyanın bir özne üzerindeki etkisinden *doğar*. Bilme dünyadaki-Varlıkta temellendirilmiş bir oradaki-Varlık kipidir. Buna göre dünyadaki-Varlık temel durum olarak bir *ön* yorumlanma istemindedir.

Üçüncü Bölüm
Dünyanın Dünyasallığı

§ 14. *Genel Olarak Dünyanın Dünyasallığı Düşüncesi*

Dünyadaki-Varlığın ilkin yapısal kıpı olarak "dünya" açısından görülebilir kılınması gerekir. Bu görevin yerine getirilmesi kolay ve öylesine sıradan görünür ki, her zaman bir yana bırakılabileceğine inanılır. "Dünya"yı fenomen olarak betimlemek ne demek olabilir? Dünya içersinde "varolan-şeyler"de kendini göstereni görülmeye bırakmak demektir. Burada ilk adım dünya"da" var olan şeylerin bir sıralanmasıdır: Evler, ağaçlar, insanlar, dağlar, yıldızlar. Bu varolan-şeylerin "görülmelerini" *betimleyebiliriz* ve onlarda ve onlarla birlikte yer alan şeylerin bir *hesabını* verebiliriz. Ama bu açıkça ön-fenomenal bir "iş" olarak kalır ki, fenomenolojik olarak bütünüde ilgili olmayabilir. Betimleme varolan-şeylere sarılıp kalır. Varlıksaldır. Ama aranan ise Varlıktır. Fenomenolojik anlamda "fenomen" biçimsel olarak kendini Varlık ve Varlık-yapısı olarak gösteren şey olarak belirlenmiştir.

"Dünya"yı fenomenolojik olarak betimlemek buna göre şu demektir: Dünya içersinde bulunan varolan-şeylerin Varlığını sergilemek ve kavramsal-kategorisel olarak saptamak. Dünya içersinde varolan-şeyler Şeyler, Doğa-Şeyleri ve "değer-yüklü" Şeylerdir. Şeylikleri sorun olur; ve değer-yüklü Şeylerin Şeyliklerinin Doğa-Şeyliği üzerine yapılaşmış olduğu düzeye dek, Doğa-Şeylerinin Varlığı, genel olarak Doğa birincil temadır. Doğa-Şeylerinin, tözlerin herşeyi temellendiren Varlık-karakteri tözselliktir. Bunun varlıkbilimsel anlamını

Drittes Kapitel
Die Weltlichkeit der Welt

§ 14. *Die Idee der Weltlichkeit der Welt überhaupt*

Das In-der-Welt-sein soll zuerst hinsichtlich des Strukturmoments »Welt« sichtbar gemacht werden. Die Bewerkstelligung dieser Aufgabe scheint leicht und so trivial zu sein, daß man immer noch glaubt, sich ihrer entschlagen zu dürfen. Was kann es besagen, »die Welt« als Phänomen beschreiben? Sehen lassen, was sich an »Seiendem« innerhalb der Welt zeigt. Der erste Schritt ist dabei eine Aufzählung von solchem, was es »in« der Welt gibt: Häuser, Bäume, Menschen, Berge, Gestirne. Wir können das »Aussehen« dieses Seienden *abschildern* und die Vorkommnisse an und mit ihm *erzählen*. Das bleibt aber offensichtlich ein vorphänomenologisches »Geschäft«, das phänomenologisch überhaupt nicht relevant sein kann. Die Beschreibung bleibt am Seienden haften. Sie ist onisch. Gesucht wird aber doch das Sein. »Phänomen« im phänomenologischen Sinne wurde formal bestimmt als das, was sich als Sein und Seinsstruktur zeigt.

Die »Welt« phänomenologisch beschreiben wird demnach besagen: das Sein des innerhalb der Welt vorhandenen Seienden aufweisen und begrifflich-kategorial fixieren. Das Seiende innerhalb der Welt sind die Dinge, Naturdinge und »wertbehaftete« Dinge. Deren Dinglichkeit wird Problem; und sofern sich die Dinglichkeit der letzteren auf der Naturdinglichkeit aufbaut, ist das Sein der Naturdinge, die Natur als solche, das primäre Thema. Der alles fundierende Seinscharakter der Naturdinge, der Substanzen, ist die Substanzialität. Was macht ihren ontologischen Sinn aus? Damit

haben wir die Untersuchung in eine eindeutige Fragerichtung gebracht.

Aber fragen wir hierbei ontologisch nach der »Welt«? Die gekennzeichnete Problematik ist ohne Zweifel ontologisch. Allein wenn ihr selbst die reinste Explikation des Seins der Natur gelingt, in Anmessung an die Grundaussagen, die in der mathematischen Naturwissenschaft über dieses Seiende gegeben werden, diese Ontologie trifft nie auf das Phänomen »Welt«. Naturist selbst ein Seiendes, das innerhalb der Welt begegnet und auf verschiedenen Wegen und Stufen entdeckbar wird.

Sollen wir uns demnach zuvor an das Seiende halten, bei dem sich das Dasein zunächst und zumeist aufhält, an die »wertbehafteten« Dinge? Zeigen nicht sie »eigentlich« die Welt, in der wir leben? Viel[64]leicht zeigen sie in der Tat so etwas wie »Welt« eindringlicher. Diese Dinge sind aber doch auch Seiendes »innerhalb« der Welt.

Weder die ontische Abschilderung des innerweltlichen Seienden, noch die ontologische Interpretation des Seins dieses Seienden treffen als solche auf das Phänomen »Welt«. In beiden Zugangsarten zum »objektiven Sein« ist schon und zwar in verschiedener Weise »Welt« »vorausgesetzt«.

Kann am Ende »Welt« überhaupt nicht als Bestimmung des genannten Seienden angesprochen werden? Wir nennen aber doch dieses Seiende innerweltlich. Ist »Welt« gar ein Seinscharakter des Daseins? Und hat dann »zunächst« jedes Dasein seine Welt? Wird so »Welt« nicht etwas »Subjektives«? Wie soll denn noch eine »gemeinsame« Weltmöglich sein, »in« der wir doch *sind*? Und wenn die Frage nach der »Welt« gestellt wird, *welche* Welt ist gemeint? Weder diese noch jene, sondern *die Weltlichkeit von Welt überhaupt.* Auf welchem Wege treffen wir dieses Phänomen an?

»Weltlichkeit« ist ein ontologischer Begriff und meint die Struktur eines konstitutiven Moment oluşturur? Bununla araştırmamızı ikircimsiz bir sorgulama yönüne getirmiş oluruz.

Ama burada varlıkbilimsel olarak "Dünya"ya ilişkin bir soru mu soruyoruz? Belirtilmiş olan sorunsal hiç kuşkusuz varlıkbilimseldir. Ama kendisi Doğanın Varlığının en arı açımlamasını başaracak olsa bile, ve bunu bu varolan-şey üzerine matematiksel doğa-biliminde verilen temel önermelerle uyum içinde yapsa da, bu varlıkbilim hiçbir zaman fenomen "dünya"ya ulaşamayacaktır. Doğanın kendisi bir varolan-şeydir ki, onunla dünya içersinde karşılaşılır ve değişik yollarda ve basamaklarda açığa çıkarılabilir.

Buna göre ilk olarak oradaki-Varlığın en yakından ve çoğunlukla onlarda kaldığı varolan-şeylere, "değer-yüklü" Şeylere mi sarılmalıyız? Bunlar "aslında" içinde yaşadığımız dünyayı göstermezler mi? Belki de gerçekte "dünya" gibi birşeyi daha derinden gösterirler. Ama gene de bu Şeyler de dünya "içersinde" varolan-şeylerdir.

Ne dünya-içinde varolan-şeylerin varlıksal belimlemesi, ne de bu varolan-şeylerin Varlıklarının varlıkbilimsel yorumu böyle olarak fenomen "dünya"ya ulaşabilir. "Nesnel Varlığa" her iki giriş türünde de daha şimdiden ve hiç kuşkusuz değişik yollarda "dünya" "varsayılmıştır."

Sonunda genel olarak "dünya"ya sözü edilen varolan-şeyin belirlenimi olarak seslenilemez mi? Gene de bu varolan-şeye 'dünya-içinde' deriz. Sakın "dünya" oradaki-Varlığın bir Varlık-karakteri olmasın? Ve o zaman her oradaki-Varlığın "en yakından" kendi dünyası mı vardır? Böylece "dünya" "öznel birşey" olmaz mı? Ama o zaman gene de "içinde" *olduğumuz* "ortak" bir dünya nasıl olanaklı olacaktır? Ve "dünya"ya ilişkin soru sorulduğunda, denmek istenen *hangi* dünyadır? Ne ortak dünya ne de öznel dünya, ama *genelde dünyanın dünyasallığı.* Bu fenomen ile hangi yolda karşılaşırız?

"Dünyasallık" varlıkbilimsel bir kavramdır ve Dünyadaki-Varlığın oluşturucu bir kıpısının

yapısı demektir. Ama dünyadaki-Varlığı oradaki-Varlığın varoluşsal belirlenimi olarak tanırız. Buna göre dünyasallığın kendisi bir varoluşsaldır. Varlıkbilimsel olarak "dünya"ya ilişkin soru sorduğumuzda, hiçbir biçimde oradaki-Varlığın Analitiğinin tematik alanından ayrılmış olmayız. Varlıkbilimsel olarak, "dünya" oradaki-Varlığın özsel olarak *olmadığı* varolan-şeylerin bir belirlenimi değil, ama oradaki-Varlığın kendisinin bir karakteridir. Bu "dünya" fenomenini araştırma yolunun dünya-içinde varolan-şeylerin ve bunların Varlığının yolundan geçmek zorunda olmasını dışlamaz. Dünyanın fenomenolojik bir "betimlemesi" görevi gün gibi açık olmaktan öylesine uzaktır ki, yeterli bir belirlenişi bile özsel olarak varlıkbilimsel durulaştırmaları gerektirir.

"Dünya" sözcüğünün yukarıdaki tartışması ve sık kullanımı çok-anlamlılığını gözler önüne sermiştir. Bu çok-anlamlılığın açılması değişik imlemler içinde göz önünde tutulan fenomenleri ve bunların bağlantılarını belirtmenin bir yolunu sağlayabilir.

1. Dünya varlıksal kavram olarak kullanılır ve o zaman dünyanın içersinde elönündebulunabilen varolan-şeylerin Tümünü imler.

2. Dünya varlıkbilimsel bir terim olarak işlev görür ve no 1 altında sözü edilen varolan-şeylerin Varlığını imler. Ve hiç kuşkusuz "dünya" bir varolan-şeyler çokluğunu çevreleyen bölgenin terimi olabilir; örneğin matematikçilerin "dünyası" üzerine konuşmada dünya olanaklı matematik nesnelerinin bölgesini imler.

3. Dünya yine varlıksal bir anlamda anlaşılabilir, ama şimdi oradaki-Varlığın özsel olarak olmadığı ve dünya içersinde karşılaşılabilecek varolan-şey olarak değil, olgusal bir oradaki-Varlığın böyle olarak "*onda*" "yaşadığı" birşey olarak. Dünya burada ön-varlıkbilimsel varolma-ilgili bir imlem taşır. Burada yine değişik olanaklar vardır: Dünya "kamusal" Biz-Dünya ya da birinin "kendisinin" en yakın (ev) çevresi demek olabilir.

menes des In-der-Welt-seins. Dieses aber kennen wir als existenziale Bestimmungdes Daseins. Weltlichkeit ist demnach selbst ein Existenzial. Wenn wir ontologisch nach der »Welt« fragen, dann verlassen wir keineswegs das thematische Feld der Analytik des Daseins. »Welt« ist ontologisch keine Bestimmung *des* Seienden, das wesenhaft das Dasein *nicht* ist, sondern ein Charakter des Daseins selbst. Das schließt nicht aus, daß der Weg der Untersuchung des Phänomens »Welt« über das innerweltlich Seiende und sein Sein genommen werden muß. Die Aufgabe einer phänomenologischen »Beschreibung« der Welt liegt so wenig offen zutage, daß schon ihre zureichende Bestimmung wesentliche ontologische Klärungen verlangt.

Aus der durchgeführten Erwägung und häufigen Verwendung des Wortes »Welt« springt seine Vieldeutigkeit in die Augen. Die Entwirrung dieser Vieldeutigkeit kann zu einer Anzeige der in den verschiedenen Bedeutungen gemeinten Phänomene und ihres Zusammenhangs werden.

1. Welt wird als ontischer Begriff verwendet und bedeutet dann das All des Seienden, das innerhalb der Welt vorhanden sein kann.

2. Welt fungiert als ontologischer Terminus und bedeutet das Sein des unter n. 1 genannten Seienden. Und zwar kann »Welt« zum Titel der Region werden, die je eine Mannigfaltigkeit von Seiendem umspannt; z. B. bedeutet Welt soviel wie in der Rede von der »Welt« [65] des Mathematikers die Region der möglichen Gegenstände der Mathematik.

3. Welt kann wiederum in einem ontischen Sinne verstanden werden, jetzt aber nicht als das Seiende, das das Dasein wesenhaft nicht ist und das innerweltlich begegnen kann, sondern als das, »*worin*« ein faktisches Dasein als dieses »lebt«. Welt hat hier eine vorontologisch existenzielle Bedeutung. Hierbei bestehen wieder verschiedene Möglichkeiten: Welt meint die »öffentliche« Wir-Welt oder die »eigene« und nächste (häusliche) Umwelt.

4. Welt bezeichnet schließlich den ontologisch-existenzialen Begriff der *Weltlichkeit*. Die Weltlichkeit selbst ist modifikabel zu dem jeweiligen Strukturganzen besonderer »Welten«, beschließt aber in sich das Apriori von Weltlichkeit überhaupt. Wir nehmen den Ausdruck Welt terminologisch für die unter u. 3 fixierte Bedeutung in Anspruch. Wird der zuweilen im erstgenannten Sinne gebraucht, dann wird diese Bedeutung durch Anführungszeichen markiert.

Die Abwandlung »weltlich« meint dann terminologisch eine Seinsart des Daseins und nie eine solche des »in« der Welt vorhandenen Seienden. Dieses nennen wir weltzugehörig oder innerweltlich.

Ein Blick auf die bisherige Ontologie zeigt, daß mit dem Verfehlen der Daseinsverfassung des In-der-Welt-seins ein *Überspringen* des Phänomens der Weltlichkeit zusammengeht. Statt dessen versucht man die Welt aus dem Sein des Seienden zu interpretieren, das innerweltlich vorhanden, überdies aber zunächst gar nicht entdeckt ist, aus der Natur. Natur ist — ontologisch-kategorial verstanden — ein Grenzfall des Seins von möglichem innerweltlichen Seienden. Das Seiende als Natur in diesem Sinne kann das Dasein nur in einem bestimmten Modus seines In-der-Welt-seins entdecken. Dieses Erkennen hat den Charakter einer bestimmten Entweltlichung der Welt. »Natur« als der kategoriale Inbegriff von Seinsstrukturen eines bestimmten innerweltlich begegnenden Seienden vermag nie *Weltlichkeit* verständlich zu machen. Ebenso ist auch das Phänomen »Natur« etwa im Sinne des Naturbegriffes der Romantik erst aus dem Weltbegriff, d. h. der Analytik des Daseins her ontologisch faßbar.

Im Hinblick auf das Problem einer ontologischen Analyse der Weltlichkeit der Welt bewegt sich die überlieferte Ontologie — wenn sie das Problem überhaupt sieht — in einer Sackgasse. Ande-

4. Dünya son olarak varlıkbilimsel-varoluşsal *dünyasallık* kavramını belirtir. Dünyasallığın kendisi tikel "dünyaların" o sıradaki yapısal bütünlerine doğru değişkilere uğrayabilir, ama kendi içinde genel olarak dünyasallığın *a priori*sini kapsar. Dünya anlatımını terminolojik olarak no 3 altında saptanan imlem için ayıracağız. Eğer zaman zaman ilk sözü edilen anlamda kullanılırsa, bu imlem tırnak imleri ile belirtilecektir.

Sözcükten türetilen "dünyasal" biçimi o zaman terminolojik olarak oradaki-Varlığın bir Varlık-türünü imler, hiçbir zaman dünya"da" elönünde-bulunan varolan-şeylerin Varlık-türünü değil. Bu sonunculara 'dünyaya-ait' ya da 'dünya-içinde' deriz.

Bugüne kadarki varlıkbilime bir bakış dünyadaki-Varlığı oradaki-Varlığın bir durumu olarak gözden kaçırmanın dünyasallık fenomeninin *üstünden atlanması* ile birlikte gittiğini gösterir. Bunun yerine, dünyayı dünya-içinde elönünde-bulunan ama yaklaşık olarak hiçbir biçimde açığa çıkarılmamış varolan-şeylerin Varlıklarından, Doğadan yorumlama çabasına girişilir. Doğa — varlıkbilimsel-kategorisel olarak anlaşıldığında — dünya-içindeki olanaklı varolan-şeylerin Varlığının bir sınır durumudur. Bu anlamda Doğa olarak varolan-şeyi oradaki-Varlık ancak dünyadaki-Varlığının belirli bir kipinde açığa çıkarabilir. Bu bilme dünyayı belirli bir yolda dünyasallıktan yoksun bırakma karakterini taşır. Dünya-içinde karşılaşılan belirli bir varolan-şeyin Varlık-yapılarının kategorisel toplağı olarak Doğa *dünyasallığı* hiçbir zaman anlaşılır kılamayabilir. Benzer olarak, örneğin romantiklerin Doğa kavramlarının anlamında alınan fenomen "Doğa" bile varlıkbilimsel olarak ancak dünya kavramından, e.d. oradaki-Varlığın Analitiğinden ayrımsanabilirdir.

Dünyanın dünyasallığının varlıkbilimsel bir çözümlemesi sorunu söz konusu olduğunda, geleneksel varlıkbilim — eğer herhangi bir yolda sorunu görecek olursa — çıkmaz bir sokakta devinir. Öte yandan, oradaki-Varlığın dünyasallığının ve oradaki-Varlığı dünyasal-

laştırma olanak ve türlerinin bir yorumu *niçin* oradaki-Varlığın dünyayı-bilme Varlık-türünde varlıksal olarak ve varlıkbilimsel olarak dünyasallık fenomeninin üzerinden atladığını göstermelidir. Ama aynı zamanda bu üstünden atlama olgusunda dünyasallık fenomenine giriş amacıyla böyle bir üstünden atlamayı engelleyecek doğru fenomenal başlangıç noktasını kazanmak için özel önlemlerin gerektiği imlenir.

Bunun için yöntemsel yönerge daha şimdiden verilmiştir. Dünyadaki-Varlığın ve buna göre ayrıca dünyanın oradaki-Varlığın *en yakın* Varlık-türü olarak sıradan gündeliklik 'çevren'inde Analitiğin teması olması gerekir. Gündelik dünyadaki-Varlık incelenmelidir, ve bundaki fenomenal destekte dünya gibi birşey görüş önüne gelmelidir.

Gündelik oradaki-Varlığın en yakın dünyası *çevre*dir. Araştırmamız sıradan dünyadaki-Varlığın bu varoluşsal karakterinden genel olarak dünyasallık düşüncesine götüren gidiş yolunu izleyecektir. Çevrenin dünyasallığını (çevreselliği) en yakından karşılaşılan *çevre*-içinde varolan-şeylerin varlıkbilimsel bir yorumu içinden geçiş yoluyla araştıracağız. *Umwelt* [*'çevre-dünya'*] anlatımı "*Um*"da uzaysallığa bir anıştırma kapsar. Ama gene de *Umwelt* için oluşturucu olan *Umherum*un [*'çevrede'*] birincil olarak "uzaysal" anlamı yoktur. Dahaçok, bir 'çevre'ye karşı çıkılamayacak bir yolda ait olan uzay-karakteri ancak dünyasallığın yapısından açıklık kazanabilir. Bu bakış açısından, oradaki-Varlığın § 12'de değinilen uzaysallığı fenomenal olarak görülebilir olur. Ama varlıkbilim tam olarak uzaysallıktan yola çıkarak "dünya"nın Varlığını *res extensa* olarak yorumlama girişiminde bulunmuştur. "Dünya"nın böyle bir varlıkbilimi için en aşırı eğilim, ve dahası oradaki-Varlık ile ne varlıksal olarak ne de varlıkbilimsel olarak çakışan *res cogitans*a doğru bir karşı-yönelimle birlikte, Descartes'ta görülür. Burada üstlendiğimiz dünyasallık çözümlemesi bu varlıkbilimsel

rerseits wird eine Interpretation der Weltlichkeit des Daseins und der Möglichkeiten und Arten seiner Verweltlichung zeigen müssen, *warum* das Dasein in der Seinsart des Welterkennens ontisch und ontologisch das [66] Phänomen der Weltlichkeit überspringt. Im Faktum dieses Überspringens liegt aber zugleich der Hinweis darauf, daß es besonderer Vorkehrungen bedarf, um für den Zugang zum Phänomen der Weltlichkeit den rechten phänomenalen Ausgang zu gewinnen, der ein Überspringen verhindert.

Die methodische Anweisung hierfür wurde schon gegeben. Das In-der-Welt-sein und somit auch die Welt sollen im Horizont der durchschnittlichen Alltäglichkeit als der *nächsten* Seinsart des Daseins zum Thema der Analytik werden. Dem alltäglichen In-der-Welt-sein ist nachzugehen, und im phänomenalen Anhalt an dieses muß so etwas wie Welt in den Blick kommen.

Die nächste Welt des alltäglichen Daseins ist die *Umwelt*. Die Untersuchung nimmt den Gang von diesem existenzialen Charakter des durchschnittlichen In-der-Welt-seins zur Idee von Weltlichkeit überhaupt. Die Weltlichkeit der Umwelt (die Umweltlichkeit) suchen wir im Durchgang durch eine ontologische Interpretation des nächstbegegnenden innerweltlichen Seienden. Der Ausdruck Umwelt enthält in dem »Um« einen Hinweis auf Räumlichkeit. Das »Umherum«, das für die Umwelt konstitutiv ist, hat jedoch keinen primär »räumlichen« Sinn. Der einer Umwelt unbestreitbar zugehörige Raumcharakter ist vielmehr erst aus der Struktur der Weltlichkeit aufzuklären. Von hier aus wird die in § 12 angezeigte Räumlichkeit des Daseins phänomenal sichtbar. Die Ontologie hat nun aber gerade versucht, von der Räumlichkeit aus das Sein der »Welt« als *res extensa* zu interpretieren. Die extremste Tendenz zu einer solchen Ontologie der »Welt« und zwar in der Gegenorientierung an der res cogitans, die sich weder ontisch noch ontologisch mit Dasein deckt, zeigt sich bei *Descartes*. Durch die Abgrenzung gegen diese

ontologische Tendenz kann sich die hier versuchte Analyse der Weltlichkeit verdeutlichen. Sie vollzieht sich in drei Etappen: A. Analyse der Umweltlichkeit und Weltlichkeit überhaupt. B. Illustrierende Abhebung der Analyse der Weltlichkeit gegen die Ontologie der »Welt« bei *Descartes*. C. Das Umhafte der Umwelt und die »Räumlichkeit« des Daseins.

eğilime karşı sınırlanma yoluyla seçiklik kazanabilir. Çözümleme üç aşamada tamamlanır: A. Genel olarak çevreselliğin ve dünyasallığın çözümlemesi. B. Dünyasallık çözümlememizin Descartes'taki "dünya" varlıkbilimine karşı bir örnek olarak öne çıkarılışı. C. Çevrenin 'çevreliği' ve oradaki-Varlığın uzaysallığı.

A. Die Analyse der Umweltlichkeit und Weltlichkeit überhaupt

A. Genelde Çevreselliğin ve Dünyasallığın Çözümlemesi

§ 15. *Das Sein des in der Umwelt begegnenden Seienden*

§ 15. *Çevrede Karşılaşılan Varolan-Şeyin Varlığı*

Der phänomenologische Aufweis des Seins des nächstbegegnenden Seienden bewerkstelligt sich am Leitfaden des alltäglichen In-der-Welt-seins, das wir auch den Umgang *in* der Welt und *mit* dem innerhalb[67]weltlichen Seienden nennen. Der Umgang hat sich schon zerstreut in eine Mannigfaltigkeit von Weisen des Besorgens. Die nächste Art des Umganges ist, wie gezeigt wurde, aber nicht das nur noch vernehmende Erkennen, sondern das hantierende, gebrauchende Besorgen, das seine eigene »Erkenntnis« hat. Die phänomenologische Frage gilt zunächst dem Sein des in solchem Besorgen begegnenden Seienden. Zur Sicherung des hier verlangten Sehens bedarf es einer methodischen Vorbemerkung.

In der Erschließung und Explikation des Seins ist das Seiende jeweils das Vor- und Mitthematische, im eigentlichen Thema steht das Sein. Im Bezirk der jetzigen Analyse ist als das vorthematische Seiende das angesetzt, das im umweltlichen Besorgen sich zeigt. Dieses Seiende ist dabei nicht Gegenstand eines theoretischen »Welt«-Erkennens, es ist das Gebrauchte, Hergestellte und dgl. Als so begegnendes Seiendes kommt es vorthematisch in den Blick eines »Erkennens«, das als phänomenologisches primär auf das Sein sieht und aus dieser Thematisierung des Seins her das jeweilig Seiende mitthematisiert. Dies phänomenologische Auslegen ist demnach kein Erkennen seiender Beschaffenheiten

En yakından karşılaşılan varolan-şeylerin Varlığının fenomenolojik sergilenişi ayrıca dünya *içinde* ve dünya-içinde varolan-şeyler *ile işgörme*[8] de dediğimiz gündelik dünyadaki-Varlığın ipucu üzerine yerine getirilebilir. İşgörme daha şimdiden bir tasa yolları çokluğuna dağılmıştır. Ama işgörmenin en yakın türü, gösterildiği gibi, salt algısal bilme değil, el işi yapan, kullanan tasadır ki, bunun kendi "bilgisi" vardır. Fenomenolojik soru ilk olarak böyle tasada karşılaşılan varolan-şeylerin Varlığı için geçerlidir. Burada gerekli olan 'görme'yi güvence altına almak için yöntemsel bir ön açıklama gereklidir.

Varlığın açığa seriliş ve açımlamasında, varolan-şey her durumda ön-tematik ve eştematik olandır; ama asıl tema olarak Varlık gelir. Şimdiki çözümlemenin alanında, kendilerini çevre ile tasada gösteren şeyler öntematik varolan-şeyler olarak alınacaktır. Bu varolan-şeyler bu nedenle kuramsal "dünya"-bilmenin nesneleri değil, ama kullanılan, üretilen ve bu tür şeylerdir. Böyle karşılaşılan varolan-şeyler olarak, bir "bilme"nin bakışında ön-tematik olurlar; bu "bilme," fenomenolojik olmakla, birincil olarak Varlığa bakar, ve Varlığı böyle temalaştırmakla, o sıradaki varolan-şeyleri birlikte-tematikleştirir. Bu fenomenolojik yorumlama buna göre varolan-şeylerin varolan doğalarının bir

bilgisi değil, ama Varlıklarının yapısının bir belirlenmesidir. Ama Varlığın araştırması olarak, her durumda daha şimdiden oradaki-Varlığa ait olan ve varolan-şeylerle her işgörmede "dirimli" olan Varlık-anlayışının özerk ve belirtik yerine getirilişi olur. Fenomenolojik olarak ön-tematik olan varolan-şeyler, ve burada öyleyse kullanılan, üretimde bulunabilir olan şeyler birinin kendini böyle bir tasaya bırakması durumunda erişilebilir olurlar. Sağın olarak alındığında, böyle bir 'kendini bırakına'dan söz etmek yanıltıcıdır; çünkü kendimizi ilkin bu tasalı işgörmenin Varlıktürüne bırakmamız gerekmez. Gündelik oradaki-Varlık her zaman bu yoldadır — örneğin kapıyı açarken kapı kolunu kullanırım. Böyle karşılaşılan varolan-şeylere fenomenolojik girişin elde edilmesi dahaçok kendilerini dayatan ve birlikte giden yorumlama eğilimlerinin bir yana itilmesinden oluşur — eğilimler ki, bütününde böyle bir "tasa" fenomeninin, ve özellikle onlarla tasada kendi başlarına karşılaşılan varolan-şeylerin üstünü örterler. Bu sakıncalı yanılgılar eğer araştırmamızın gidişinde şimdi hangi varolan-şeylerin öntema olarak alınması ve ön-fenomenal temel olarak saptanması gerektiğini sorarsak açıklık kazanırlar.

Şöyle yanıt verilebilir: Şeyler. Ama araştırılan ön-fenomenal temel belki de bu kendiliğinden-açık yanıtla daha şimdiden kaçırılmıştır. Çünkü varolan-şeylere "Şeyler" (*res*) olarak seslenmede bunların varlıkbilimsel karakterlerinin örtük olarak önceleniniş olduğu imlenir. Böyle varolan-şeylerden başlayarak Varlığa doğru daha öte soruşturma yapan çözümleme Şeylik ve realite ile karşılaşır. Varlıkbilimsel açımlama böyle ilerlerken tözsellik, özdeksellik, uzanılılık, yanyanalık ... gibi Varlık-karakterlerini bulur. Ama tasada karşılaşılan varolan-şeyler bu Varlıkta, ön-varlıkbilimsel olarak bile olsa, en yakından gizlidirler. Şeylerin "en yakından verili" varolan-şeyler olarak adlandırılmasıyla varlıkbilimsel olarak

des Seienden, sondern ein Bestimmen der Struktur seines Seins. Als Untersuchung von Sein aber wird es zum eigenständigen und ausdrücklichen Vollzug des Seinsverständnisses, das je schon zu Dasein gehört und in jedem Umgang mit Seiendem »lebendig« ist. Das phänomenologisch vorthematische Seiende, hier also das Gebrauchte, in Herstellung Befindliche, wird zugänglich in einem Sichversetzen in *solches Besorgen*. Streuggenommen ist diese Rede von einem Sichversetzen irreführend; denn in diese Seinsart des besorgenden Umgangs brauchen wir uns nicht erst zu versetzen. Das alltägliche Dasein ist schon immer in dieser Weise, z. B.: die Tür öffnend, mache ich Gebrauch von der Klinke. Die Gewinnung des phänomenologischen Zugangs zu dem so begegnenden Seienden besteht vielmehr in der Abdrängung der sich andrängenden und mitlaufenden Auslegungstendenzen, die das Phänomen eines solchen »Besorgens« überhaupt verdecken und in eins damit erst recht das Seiende, wie es von ihm selbst her im Besorgen für es begegnet. Diese verfänglichen Mißgriffe werden deutlich, wenn wir jetzt untersuchend fragen: welches Seiende soll Vorthema werden und als vorphänomenaler Boden festgestellt sein?

Man antwortet: die Dinge. Aber mit dieser selbstverständlichen Antwort ist der gesuchte vorphänomenale Boden vielleicht schon verfehlt. Denn in diesem Ansprechen des Seienden als »Ding« (res) liegt [68] eine unausdrücklich vorgreifende ontologische Charakteristik. Die von solchem Seienden zum Sein weiterfragende Analyse trifft auf Dinglichkeit und Realität. Die ontologische Explikation findet so fortschreitend Seinscharaktere wie Substanzialität, Materialität, Ausgedehntheit, Nebeneinander ... Aber das im Besorgen *begegnende* Seiende ist in diesem Sein auch vorontologisch zunächst verborgen. Mit der Nennung von Dingen als dem »zunächst gegebenen« Seienden geht man ontologisch fehl, obzwar man ontisch etwas anderes meint.

Was man eigentlich meint, bleibt unbestimmt. Oder aber man charakterisiert diese »Dinge« als »wertbehaftete« Dinge. Was besagt ontologisch Wert? Wie ist dieses »Haften« und Behaftetsein kategorial zu fassen? Von der Dunkelheit dieser Struktur einer Wertbehaftetheit abgesehen, ist der phänomenale Seinscharakter des im besorgenden Umgang Begegnenden damit getroffen?

Die Griechen hatten einen angemessenen Terminus für die »Dinge«: πράγματα, d. i. das, womit man es im besorgenden Umgang (πρᾶξις) zu tun hat. Sie ließen aber ontologisch gerade den spezifisch »pragmatischen« Charakter der πράγματα im Dunkeln und bestimmten sie »zunächst« als »bloße Dinge«. Wir nennen das im Besorgen begegnende Seiende das *Zeug*. Im Umgang sind vorfindlich Schreibzeug, Nähzeug, Werk-, Fahr-, Meßzeug. Die Seinsart von Zeug ist herauszustellen. Das geschieht am Leitfaden der vorherigen Umgrenzung dessen, was ein Zeug zu Zeug macht, der Zeughaftigkeit.

Ein Zeug »ist« strenggenommen nie. Zum Sein von Zeug gehört je immer ein Zeugganzes, darin es dieses Zeug sein kann, das es ist. Zeug ist wesenhaft »etwas, um zu ...«. Die verschiedenen Weisen des »Um-zu« wie Dienlichkeit, Beiträglichkeit, Verwendbarkeit, Handlichkeit konstituieren eine Zeugganzheit. In der Struktur »Um-zu« liegt eine *Verweisung* von etwas auf etwas. Das mit diesem Titel angezeigte Phänomen kann erst in den folgenden Analysen in seiner ontologischen Genesis sichtbar gemacht werden. Vorläufig gilt es, eine Verweisungsmannigfaltigkeit phänomenal in den Blick zu bekommen. Zeug ist seiner Zeughaftigkeit entsprechend immer *aus* der Zugehörigkeit zu anderem Zeug: Schreibzeug, Feder, Tinte, Papier, Unterlage, Tisch, Lampe, Möbel, Fenster, Türen, Zimmer. Diese »Dinge« zeigen sich nie zunächst für sich, um dann als Summe von Realen ein Zimmer auszufüllen. Das Nächstbegegnende, obzwar nicht

yoldan çıkılır, üstelik varlıksal olarak denmek istenen başka birşey olsa bile. Aslında neyin denmek istendiği belirsiz kalır. Ya da bu "Şeyler" "değer-yüklü" Şeyler olarak nitelendirilirler. Değer varlıkbilimsel olarak ne demektir? Bu "yükleme" ve yüklü-Varlık kategorisel olarak nasıl alınacaktır? Bir değer-yüklenmişliğin bu yapısının bulanıklığını gözardı edersek, böylelikle tasalı işgörmede karşılaşılan şeyin fenomenal Varlık-karakterini bulmuş olmaz mıyız?

Yunanlıların "Şeyler" için uygun bir terimleri vardı: πράγματα e.d. tasalı işgörmelerde (πρᾶξις) kendisiyle işimizin olduğu şey. Ama varlıkbilimsel olarak πράγματα?nın özgün "pragmatik" karakterini tam olarak bulanıklık içinde bıraktılar ve bunları "en yakından" "salt Şeyler" olarak belirlediler. Tasada karşılaşılan varolan-şeye *gereç* diyoruz. İşgörmelerde yazı gereci, dikiş gereci, iş, taşıma, ölçü gereçleri ile karşılaşılır. Gerecin Varlık-türü sergilenmelidir. Bunun için ipucumuz bir gereci gereç yapan şeyin, gereçselliğinin önceden tanımlanmasında yatar.

Sağın olarak alındığında, *bir* gereç hiçbir zaman "yoktur." Bir gerecin Varlığına her zaman bir gereç-bütünü aittir ki, onda gereç o olan bu gereç olabilir. Gereç özsel olarak "...-mek için birşey"dir. "-mek için"nin hizmet edebilirlik, işe yararlık, kullanılabilirlik, kullanışlılık gibi değişik kipleri bir gereç-bütünlüğü oluştururlar. Bir yapı olarak "-mek için"de birşeyin birşeye bir *göndermesi* imlenir. Bu terim ile gösterilen fenomen ancak aşağıdaki çözümlemelerde varlıkbilimsel türeyişi içinde görülür kılınabilir. Geçici olarak, bir göndermeler-çoklusuna fenomenal olarak bakmak yeterlidir. Gereç gereçselliği ile uyum içinde her zaman başka gerece aitliğin*den* vardır: Yazı takımı, kalem, mürekkep, kağıt, altlık, masa, lamba, mobilya, pencereler, kapılar, oda. Bu "Şeyler" kendilerini hiçbir zaman en yakından kendileri için göstermezler, öyle ki bir 'reeller' toplamı olarak bir odayı doldurabilsinler. En yakın olarak karşılaşılan, ama genç de tematik

olarak ayrımsanmayan şey odadır, ve bununla yine "dört duvar arasındaki" birşey olarak geometrik uzaysal bir anlamda değil, ama içinde yaşama ya da oturma gereci olarak karşılaşırız. "Düzenleme" kendini bundan gösterir, ve herhangi bir "tekil" gerecin kendini gösterme yolu budur. Bundan *önce* her durumda daha şimdiden bir gereç-bütünlüğü açığa çıkarılmıştır.

Gereç kendini ancak onun ölçüsüne göre biçilmiş işgörmede asıl olarak Varlığı içinde gösterebilir, örneğin çekiç ile çakma; ama ne bu işgörme bu varolan-şeyi yer alan Şey olarak tematik olarak *ayrımsar*, ne de giderek kullanım gereç-yapısını böyle olarak bilir. Çakmanın yalnızca çekicin gereç-karakteri hakkında bir bilgisi olmakla kalmaz, ama bu gereci daha uygunu olanaklı olmayan bir yolda kendinin edinmiştir. Birşeyin kullanıldığı böyle işgörmelerde tasa o sıradaki gereç için oluşturucu olan "-mek için"e altgüdümlü olur; çekiç-Şey ona ne denli az bakılırsa o denli kavranır ve kullanılır, onunla ilişki o denli kökensel olur, onunla olduğu şey olarak, gereç olarak o denli üstü örtüsüzce karşılaşılır. Çakmanın kendisi çekicin özgün "kullanışlılığını" ortaya çıkarır. Gerecin Varlıktürüne — ki onda kendini kendiliğinden açıkça gösterir — *elaltında-bulunuş* diyoruz. Ancak gereç *bu* "kendinde-Varlığı" taşıdığı ve yalnızca yer almadığı içindir ki, en geniş anlamda ***kullanışlı*** ve erişilebilirdir. Şeylerin şöyle ya da böyle oluşmuş "görünme"lerine en keskin bir '*ancak-bakma*' elaltında-bulunan şeyi açığa çıkaramaz. Şeylere salt "kuramsal" bakış elaltında-bulunuşun anlaşılmasından yoksun kalır. Ama kullanan ve el işi yapan işgörme kör değildir; kendi bakış türü vardır ki, el işine yol gösterir ve ona kendine özgü güvenliğini sağlar. Gereç ile işgörme kendini "-mek için"in göndermeler-çoklusuna altgüdümlü kılar. Böyle bir kendini uydurmanın görüşü *sağgörü*dür.*

*['*Umsicht*' :: 'sağgörü.' Burada '*Sicht*' (görme) türünü anlatırken, '*Um-*' öneki ise 'çevrede'dir (ya da '-mek için'). Böylece '*Umsicht*' 'çevreye-bakma' gibi dikkate değer bir etimolojik-fenomenolojik saydamlık kazanır. Bkz. Sözlük.]

thematisch Erfaßte, ist das Zimmer, und dieses wiederum nicht als das »Zwischen den vier Wänden« in einem geometrischen räumlichen Sinne — sondern als Wohnzeug. Aus ihm heraus zeigt sich die »Einrichtung«, in [69] dieser das jeweilige »einzelne« Zeug. *Vor* diesem ist je schon eine Zeuganzheit entdeckt.

Der je auf das Zeug zugeschnittene Umgang, darin es sich einzig gemäß in seinem Sein zeigen kann, z. B. das Hämmern mit dem Hammer, *erfaßt* weder dieses Seiende thematisch als vorkommendes Ding, noch weiß etwa gar das Gebrauchen um die Zeugstrukturals solche. Das Hämmern hat nicht lediglich noch ein Wissen um den Zeugcharakter des Hammers, sondern es hat sich dieses Zeug so zugeeignet, wie es angemessener nicht möglich ist. In solchem gebrauchenden Umgang unterstellt sich das Besorgen dem für das jeweilige Zeug konstitutiven Um-zu; je wenniger das Hammerding nur begafft wird, je zugreifender es gebraucht wird, um so ursprünglicher wird das Verhältnis zu ihm, um so unverhüllter begegnet es als das, was es ist, als Zeug. Das Hämmern selbst entdeckt die spezifische »Handlichkeit« des Hammers. Die Seinsart *von* Zeug, in der es sich von ihm selbst her offenbart, nennen wir die *Zuhandenheit*. Nur weil Zeug *dieses* »An-sich-sein« hat und nicht lediglich noch vorkommt, ist es handlich im weitesten Sinne und verfügbar. Das schärfste Nur-noch-*hinsehen* auf das so und so beschaffene »Aussehen« von Dingen vermag Zuhandenes nicht zu entdecken. Der nur »theoretisch« hinsehende Blick auf Dinge entbehrt des Verstehens von Zuhandenheit. Der gebrauchend-hantierende Umgang ist aber nicht blind, er hat seine eigene Sichtart, die das Hantieren führt und ihm seine spezifische Sicherheit verleiht. Der Umgang mit Zeug *unterstellt* sich der Verweisungsmannigfaltigkeit des »Um-zu«. Die Sicht eines solchen Sichfügens ist die *Umsicht*.

Das »praktische« Verhalten ist nicht »atheoretisch« im Sinne der Sichtlosigkeit, und sein Unterschied gegen das theoretische Verhalten liegt nicht nur darin, daß hier betrachtet und dort *gehandelt* wird, und daß das Handeln, um nicht blind zu bleiben, theoretisches Erkennen anwendet, sondern das Betrachten ist so ursprünglich ein Besorgen, wie das Handeln *seine* Sicht hat. Das theoretische Verhalten ist umsichtiges Nur-hinsehen. Das Hinsehen ist, weil umsichtig, nicht regellos, seinen Kanon bildet es sich in der *Methode*.

Das Zuhandene ist weder überhaupt *theoretisch* erfaßt, noch ist es selbst für die Umsicht zunächst umsichtig thematisch. Das Eigentümliche des zunächst Zuhandenen ist es, in seiner Zuhandenheit sich gleichsam zurückzuziehen, um gerade eigentlich zuhanden zu sein. Das, wobei der alltägliche Umgang sich zunächst aufhält, sind auch nicht die Werkzeuge selbst, sondern das Werk, das jeweilig Herzu[70]stellende, ist das primär Besorgte und daher auch Zuhandene. Das Werk trägt die Verweisungsganzheit, innerhalb derer das Zeug begegnet.

Das herzustellende Werk als das *Wozu* von Hammer, Hobel, Nadel hat seinerseits die Seinsart des Zeugs. Der herzustellende Schuh ist zum Tragen (Schuhzeug), die verfertigte Uhr zur Zeitablesung. Das im besorgenden Umgang vornehmlich begegnende Werk — das in Arbeit befindliche — läßt in seiner ihm wesenhaft zugehörigen Verwendbarkeit je schon mitbegegnen das Wozu *seiner* Verwendbarkeit. Das bestellte Werk ist seinerseits nur auf dem Grunde seines Gebrauchs und des in diesem entdeckten Verweisungszusammenhanges von Seiendem.

Das herzustellende Werk ist aber nicht allein verwendbar für ..., das Herstellen selbst ist je ein Verwenden *von* etwas für etwas. Im Werk liegt zugleich die Verweisung auf »Materialien«. Es ist angewiesen auf Leder, Faden, Nägel u. dgl. Leder wiederum ist hergestellt aus

"Kılgısal" davranış görüşsüzlük* anlamında "kuram-dışı" değildir, ve kuramsal davranışa karşı ayrımı yalnızca kuramsal davranışta irdeleme yapılırken onda ise *eylemde bulunulmasında* ve eylemin eğer kör kalmayacaksa kuramsal bilgiyi uygulamasında yatmaz; ama irdeleme kökensel olarak bir tasadır, tıpkı eylemin de *kendi* görüşünün olması gibi. Kuramsal davranış sağgörü olmaksızın salt bakmadır. Bakmanın, salt sağgörülü olmadığı için, kuralsız olması gerekmez; kendi için kanonunu *yöntem*de oluşturur.

Elaltında-bulunan ne genelde kuramsal olarak ayrımsanır, ne de kendisi sağgörü için en yakından sağgörülü olarak tematiktir. En yakından elaltında-bulunanın kendine özgü yanı onun tam olarak asıllığı içinde elaltında-bulunan olabilmek için bir bakıma elaltında-bulunuşunda geri çekilmesidir. Gündelik işgörmenin en yakından kendilerinde kaldığı şey işgereçlerinin kendileri de değildir; tersine, birincil olarak tasa edilen ve buna göre ayrıca elaltında-bulunan şey iştir, o sırada üretilecek olandır. İş bir gönderme-bütünlüğü taşır ki, gereç ile onun içersinde karşılaşılır.

Çekiç, rende, iğnenin '*onun-için*'leri olarak üretilecek olan iş kendi yanında gerecin Varlık-türünü taşır. Üretilecek ayakkabı giymek içindir (ayak-gereci), yapılan saat zamanı okumak içindir. Tasalı işgörmelerde karşılaşılan başlıca iş — emekte bulunan iş — ona özsel olarak ait olan kullanılabilirlikte daha şimdiden kullanılabilirliğin*in* '*onun-için*'i ile karşılaşılmasına izin verir. Sipariş edilen iş kendi yanından yalnızca kullanımının zemininde ve varolan-şeylerin bu kullanımda açığa çıkarılan gönderme-bağlamlarının zemininde vardır.

Ama üretilecek iş yalnızca ... için kullanışlı değildir; üretmenin kendisi her durumda birşey*in* birşey için kullanılmasıdır. İşte aynı zamanda "ham gereçlere" gönderme bulunur. İş deri, ip, iğneler vb. üzerine bağımlıdır. Deri

*[θεωρεῖν/görmek özcüğü θεωρία/teori sözcüğünün de kökü'dür.]

yine postlardan üretilir. Bunlar başkasının yetiştirdiği hayvanlardan alınır. Hayvanlar yetiştirilmeksizin de dünya içersinde yer alırlar, ve bu varolan-şeyler yetiştirmede bile belli bir yolda kendilerini üretirler. Buna göre kendilerinde üretilme gereksiniminde olmayan ve her zaman daha şimdiden elaltında-bulunan varolan-şeyler de çevrede erişilebilir olurlar. Çekiç, kıskaç, iğne kendilerinde çelik, demir, metal, mineral, tahtaya göndermede bulunurlar — onlardan oluşurlar. Kullanılan gereçte "Doğa" o kullanımla birlikte açığa çıkarılır — doğa-ürünlerinin ışığı altındaki "Doğa."

Ama Doğa burada ancak elönünde-bulunan birşey olarak anlaşılamaz — ve ne de *Doğa gücü* olarak. Orman bir kereste ormanıdır, dağ bir taş madeni, ırmak su gücü, rüzgar "yelkenlerdeki" rüzgardır. Açığa çıkarılan "çevre" ile birlikte, böyle açığa çıkarılan "Doğa" ile karşılaşılır. Eğer Doğanın Varlık-türü elaltında-bulunan olarak gözardı edilebilirse, Doğanın kendisi yalnızca arı elönünde-bulunuşu içinde açığa çıkarılabilir ve belirlenebilir. Ama Doğa böyle açığa çıkarıldığında, "didinip duran" olarak, üzerimize atılan ve bizi tutsak alan görünüm olarak gizli kalır. Bitkibilimcinin bitkileri yamaçtaki çiçekler değildir, bir ırmağın coğrafi olarak saptanmış "kaynakları" "vadideki pınar" değildir.

Üretilen iş yalnızca kullanışlılığının 'onun için'ine ve onu oluşturanın 'ondan'ına göndermede bulunmakla kalmaz; yalın işçilik koşullarında onda aynı zamanda onu giyecek ve kullanacak olana gönderme imlenir. İş onun için bedene göre biçilir, işin ortaya çıkışında onun ortasında birlikte orada"dır." Malların düzinelerle üretilmesinde bile bu oluşturucu gönderme hiçbir biçimde eksik olmaz, yalnızca belirsizdir, rasgele olanı, sıradan olanı gösterir. Buna göre iş ile birlikte yalnızca elaltında-bulunan varolan-şeylerle değil, ama insanın Varlık-türünde olan ve tasalarında ürünün onlar için elaltında-bulunduğu varolan-şeylerle de karşılaşılır; ve bunlarla birlikte, giyenlerin ve kullananların onda

Häuten. Diese sind Tieren abgenommen, die von anderen gezüchtet werden. Tiere kommen innerhalb der Welt auch ohne Züchtung vor, und auch bei dieser stellt sich dieses Seiende in gewisser Weise selbst her. In der Umwelt wird demnach auch Seiendes zugänglich, das an ihm selbst herstellungsunbedürftig, immer schon zuhanden ist. Hammer, Zange, Nagel verweisen an ihnen selbst auf — sie bestehen aus — Stahl, Eisen, Erz, Gestein, Holz. Im gebrauchten Zeug ist durch den Gebrauch die »Natur« mitentdeckt, die »Natur« im Lichte der Naturprodukte.

Natur darf aber hier nicht als das nur noch Vorhandene verstanden werden — auch nicht als *Naturmacht*. Der Wald ist Forst, der Berg Steinbruch, der Fluß Wasserkraft, der Wind ist Wind »in den Segeln«. Mit der entdeckten »Umwelt« begegnet die so entdeckte »Natur«. Von deren Seinsart als zuhandener kann abgesehen, sie selbst lediglich in ihrer puren Vorhandenheit entdeckt und bestimmt werden. Diesem Naturentdecken bleibt aber auch die Natur als das, was »webt und strebt«, uns überfällt, als Landschaft gefangen nimmt, verborgen. Die Pflanzen des Botanikers sind nicht Blumen am Rain, das geographisch fixierte »Entspringen« eines Flusses ist nicht die »Quelle im Grund«.

Das hergestellte Werk verweist nicht nur auf das Wozu seiner Verwendbarkeit und das Woraus seines Bestehens, in einfachen handwerklichen Zuständen liegt in ihm zugleich die Verweisung auf den Träger und Benutzer. Das Werk wird ihm auf den Leib zugeschnitten, [71] er »ist« im Entstehen des Werkes mit dabei. In der Herstellung von Dutzendware fehlt diese konstitutive Verweisung keineswegs; sie ist nur unbestimmt, zeigt auf Beliebige, den Durchschnitt. Mit dem Werk begegnet demnach nicht allein Seiendes, das zuhanden ist, sondern auch Seiendes von der Seinsart des Menschen, dem das Hergestellte in seinem Besorgen zuhanden wird; in eins damit begegnet die Welt, in der die Träger und Verbraucher leben, die

zugleich die unsere ist. Das je besorgte Werk ist nicht nur in der häuslichen Welt der Werkstatt etwa zuhanden, sondern in der *öffentlichen Welt*. Mit dieser ist die *Umwelt-natur* entdeckt und jedem zugänglich. In den Wegen, Straßen, Brücken, Gebäuden ist durch das Besorgen die Natur in bestimmter Richtung entdeckt. Ein gedeckter Bahnsteig trägt dem Unwetter Rechnung, die öffentlichen Beleuchtungsanlagen der Dunkelheit, d. h. dem spezifischen Wechsel der An- und Abwesenheit der Tageshelle, dem »Stand der Sonne«. In den Uhren ist je einer bestimmten Konstellation im Weltsystem Rechnung getragen. Wenn wir auf die Uhr sehen, machen wir unausdrücklich Gebrauch vom »Stand der Sonne«, darnach die amtliche astronomische Regelung der Zeitmessung ausgeführt wird. Im Gebrauch des zunächst und unauffällig zuhandenen Uhrzeugs ist die Umwelt-natur mit zuhanden. Es gehört zum Wesen der Entdeckungsfunktion des jeweiligen besorgenden Aufgehens in der nächsten Werkwelt, daß je nach der Art des Aufgehens darin das im Werk, d. h. seinen konstitutiven Verweisungen, mit beigebrachte innerweltliche Seiende in verschiedenen Graden der Ausdrücklichkeit, in verschiedener Weite des umsichtigen Vordringens entdeckbar bleibt.

Die Seinsart dieses Seienden ist die Zuhandenheit. Sie darf jedoch nicht als bloßer Auffassungscharakter verstanden werden, als würden dem zunächst begegnenden »Seienden« solche »Aspekte« aufgeredet, als würde ein zunächst an sich vorhandener Weltstoff in dieser Weise »subjektiv gefärbt«. Eine so gerichtete Interpretation übersieht, daß hierfür das Seiende zuvor als pures Vorhandenes verstanden und entdeckt sein und in der Folge des entdeckenden und aneignenden Umgangs mit der »Welt« Vorrang und Führung haben müßte. Das widerstreitet aber schon dem ontologischen Sinn des Erkennens, das wir als *fundierten* Modus des In-der-Welt-seins aufgezeigt haben. Dieses

yaşadıkları ve aynı zamanda bizim dünyamız olan dünya ile karşılaşılır. Tasa edilen her iş yalnızca işyerinin ev dünyasında değil, ama *kamu dünyasında* da elaltında-bulunur. Bu kamusal dünya ile birlikte *çevre-doğa* açığa çıkarılır ve herkes için erişilebilirdir. Caddelerde, sokaklarda, köprülerde, yapılarda tasa yoluyla Doğa belirli bir yönde açığa çıkarılır. Örtülü bir peron kötü havayı dikkate alır; kamu ışıklandırmaları karanlığı, e.d. gün ışığının bulunuşundaki ya da bulunmayışındaki, "güneşin konumu"ndaki kendine özgü değişimleri dikkate alır. Saatte evren-dizgesindeki belirli bir yıldız kümesi dikkate alınır. Saate baktığımızda, örtük olarak "güneşin konumunu" kullanırız ki, zaman ölçümünün resmi gökbilimsel düzenlemesi ona göre yapılır. En yakından ve göze çarpmadan elaltında-bulunan saat-gerecin kullanımında çevre-doğa onunla birlikte elaltında-bulunur. En yakındaki iş-dünyasına o sıradaki tasalı soğrulmanın bir açığa çıkarma işlevi aittir; her durumda, o dünyaya soğrulmanın türüne göre, işte — e.d. onun oluşturucu göndermelerinde — onunla birlikte getirilen dünya-içinde varolan-şeylerin değişik belirtiklik derecelerinde ve içlerine sağgörülü işlemenin değişik düzeylerinde açığa çıkarılabilir kalmaları bu işlevin özüne aittir.

Bu varolan-şeylerin Varlık-türü elaltında-bulunuştur. Ama bu gene de salt ayrımsama karakteri olarak anlaşılamaz, sanki en yakından karşılaşılan "varolan-şeyler"e böyle "yanlar" konuşmada yükleniyormuş gibi, ya da sanki en yakından kendinde elönünde-bulunan bir dünya-gereci bu yolda "öznel olarak renklendiriliyormuş" gibi. Böyle yönlendirilmiş bir yorum bu durumda varolan-şeylerin önceden salt elönünde-bulunan şeyler olarak anlaşılmaları ve açığa çıkarılmaları gerektiğini ve "dünya" ile açığa çıkarıcı ve edindirici işgörmeler dizisinde öncelik ve öncülük taşımaları gerektiğini gözden kaçırır. Ama bu daha şimdiden bilmenin dünyadaki-Varlığın *temellendirilmiş* bir kipi olarak sergilediğimiz varlıkbilimsel anlamı ile

çelişir. 'Ancak' elönünde-bulunanın ortaya serilmesi için, bilme tasada elaltında-bulunanın *ötesine* geçer. *Elaltında-bulunuş "kendinde" olduğu gibi alınan varolan-şeyin varlıkbilimsel-kategorisel belirlenimidir.* Ama elaltında-bulunan gene de yalnızca elönünde-bulunanın temelinde "vardır." Ama — bu sav bir kez kabul edilir edilmez — bundan elaltında-bulunuşun varlıkbilimsel olarak elönünde-bulunuşta temellendiği sonucu çıkar mı?

Ama daha ileri varlıkbilimsel yorumda elaltında-bulunuş dünya içersinde en yakından açığa çıkarılan varolan-şeylerin Varlık-türü olarak doğrulansa bile, ve giderek arı elönünde-bulunuş karşısında kökenselliği belgitlenebilse bile, şimdiye kadar açımlanan şeylerle dünya-fenomeninin varlıkbilimsel anlayışı için en küçük birşey kazanılmış olur mu? Ama bu dünya-içinde varolan-şeylerin yorumunda dünyayı her zaman "varsaydık." Bu varolan-şeylerin biraraya getirilmesi gene de toplamları olarak "dünya" gibi birşeyi vermez. Genel olarak bu varolan-şeylerin Varlığı dünya fenomenini sergilemenin bir yoluna götürür mü?[1]

§ 16. *Çevrenin Kendini Dünya-İçinde Varolan Şeylerde Duyuran Dünya-Karakteri*

Dünyanın kendisi bir dünya-içinde varolan-şey değildir, ve gene de bu varolan-şeylerı öylesine belirler ki, bunlar ancak bir dünya "olduğu" düzeye dek kendilerini karşılaşılan ve açığa çıkarılmış varolan-şeyler olarak Varlıkları içinde gösterebilirler. Ama dünya nasıl "vardır"? Eğer oradaki-Varlık varlıksal olarak dünyadaki-Varlık yoluyla oluşturulmuşsa ve Varlığına eşit ölçüde özsel olarak kendi 'Kendi'sinin bir Varlık-anlayışı aitse, bu anlayış ne denli belirlenimsiz olursa olsun, oradaki-Varlığın dünyaya ilişkin bir anlayışı, hiç kuşkusuz belirtik varlıkbilimsel içgörülerden yoksun olan ve olabilen

[1]Yazar belirtebilir ki çevre çözümlemesi ve genel olarak oradaki-Varlığın "Olgusallığının Hermenevtiği" 1919-20 kış yarıyılından bu yana derslerinde yineleyerek sunulmuştur.

dringt erst *über* das im Besorgen Zuhandene zur Freilegung des nur noch Vorhandenen vor. *Zuhandenheit ist die ontologisch-kategoriale Bestimmung von Seiendem, wie es »an sich« ist.* Aber Zuhandenes »gibt es« doch nur auf dem Grunde von Vorhandenem. Folgt aber — diese These einmal zugestanden — hieraus, daß Zuhandenheit ontologisch in Vorhandenheit fundiert ist? **[72]**

Aber mag auch in der weiterdringenden ontologischen Interpretation die Zuhandenheit sich als Seinsart des innerweltlich zunächst entdeckten Seienden bewähren, mag sogar ihre Ursprünglichkeit gegenüber der puren Vorhandenheitsich erweisen lassen — ist denn mit dem bislang Explizierten das Geringste für das ontologische Verständnis des Weltphänomens gewonnen? Welt haben wir bei der Interpretation dieses innerweltlich Seienden doch immer schon »vorausgesetzt«. Die Zusammenfügung dieses Seienden ergibt doch nicht als die Summe so etwas wie »Welt«. Führt denn überhaupt vom Sein dieses Seienden ein Weg zur Aufweisung des Weltphänomens?[1]

§ 16. *Die am Innerweltlich Seienden sich meldende Weltmäßigkeit der Umwelt*

Welt ist selbst nicht ein innerweltlich Seiendes, und doch bestimmt sie dieses Seiende so sehr, daß es nur begegnen und entdecktes Seiendes in seinem Sein sich zeigen kann, sofern es Welt »gibt«. Aber wie »gibt es« Welt? Wenn das Dasein ontisch durch das In-der-Welt-sein konstituiert ist, und zu seinem Sein ebenso wesenhaft ein Seinsverständnis seines Selbst gehört, mag es noch so unbestimmt sein, hat es dann nicht ein Verständnis von Welt, ein vor-*ontologisches* Verständnis, das zwar expliziter ontologischer Ein-

[1]Der Verf. darf bemerken, daß er die Umweltanalyse und überhaupt die »Hermeneutik der Faktizität« des Daseins seit dem W. S. 1919/20 wiederholt in seinen Vorlesungen mitgeteilt hat.

sichten entbehrt und entbehren kann? Zeigt sich für das besorgende In-der-Welt-sein mit dem innerweltlich begegnenden Seienden, d. h. dessen Innerweltlichkeit, nicht so etwas wie Welt? Kommt dieses Phänomen nicht in einen vorphänomenologischen Blick, steht es nicht schon immer in einem solchen, ohne eine thematisch ontologische Interpretation zu fordern? Hat das Dasein selbst im Umkreis seines besorgenden Aufgehens bei dem zuhandenen Zeug eine Seinsmöglichkeit, in der ihm *mit* dem besorgten innerweltlichen Seienden in gewisser Weise dessen Weltlichkeit aufleuchtet?

Wenn sich solche Seinsmöglichkeiten des Daseins innerhalb des besorgenden Umgangs aufzeigen lassen, dann öffnet sich ein Weg, dem so aufleuchtenden Phänomen nachzugehen und zu versuchen, es gleichsam zu »stellen« und auf seine an ihm sich zeigenden Strukturen zu befragen. [73]

Zur Alltäglichkeit des In-der-Welt-seins gehören Modi des Besorgens, die das besorgte Seiende so begegnen lassen, daß dabei die Weltmäßigkeit des innerweltlichen zum Vorschein kommt. Das nächstzuhandene Seiende kann im Besorgen als unverwendbar, als nicht zugerichtet für seine bestimmte Verwendung angetroffen werden. Werkzeug stellt sich als beschädigt heraus, das Material als ungeeignet. *Zeug* ist hierbei in jedem Falle zuhanden. Was aber die Unverwendbarkeit entdeckt, ist nicht das hinsehende Feststellen von Eigenschaften, sondern die Umsicht des gebrauchenden Umgangs. In solchem Entdecken der Unverwendbarkeit fällt das Zeug auf. Das *Auffallen* gibt das zuhandene Zeug in einer gewissen Unzuhandenheit. Darin liegt aber: das Unbrauchbare liegt nur da, — es zeigt sich als Zeugding, das so und so aussieht und in seiner Zuhandenheit als so aussehendes ständig auch vorhanden war. Die pure Vorhandenheit meldet sich am Zeug, um sich jedoch wieder in die Zuhandenheit des Besorgten, d. h. des in der Wiederinstandsetzung Befindlichen, zurückzuziehen.

bir ön-varlıkbilimsel anlayışı yok mudur? Dünya-içinde karşılaşılan varolan-şeyler ile, e.d. bunların dünya-içindelikleri ile, tasalı dünyadaki-Varlık için dünya gibi birşey kendini göstermez mi? Bu fenomen bir ön-fenomenolojik bakışın altına girmez mi, ve tematik olarak varlıkbilimsel bir yorum istemeksizin her zaman daha şimdiden böyle bir bakışın altında durmaz mı? Oradaki-Varlığın kendisi, elaltında-bulunan gerece tasalı soğrulmasının alanında iken, bir Varlık-olanağı taşır mı, ve bunda tasalandığı dünya-içinde varolan-şeyler *ile* onun için belli bir yolda bunların dünyasallıkları aydınlatılır mı?

Eğer oradaki-Varlığın böyle Varlık-olanakları tasalı işgörmelerin içersinde gösterilebilirse, o zaman böyle aydınlatılmış fenomeni incelemek ve onu bir bakıma "yatırmak" ve kendilerini onda gösteren yapılar üzerine sorgulama yapmaya çalışmak için bir yol açılır.

Dünyadaki-Varlığın günlükliğine belli tasa kipleri aittir; bunlar tasa edilen varolan-şeyleri öyle bir yolda karşılaşılmaya bırakırlar ki, dünya-içinde olanın dünyasal karakteri öne çıkar. Tasada en yakından elaltında-bulunan varolan-şey ile kullanışsız olarak, belirli kullanımına hazırlanmamış olarak karşılaşılabilir. Alet zarar görmüş olabilir, ya da 'ham gereç' uygunsuz çıkabilir. *Gereç* burada her durumda elaltında-bulunur. Ama kullanışsızlığı açığa çıkaran şey ona bakarak özelliklerinin saptanması değil, onu kullanan işgörmedeki sağgörüdür. Kullanışsızlığın böyle bir açığa çıkarılışında gereç göze-çarpar olur. *Göze-çarpma* elaltında-bulunan gereci belli bir elaltında-bulunmayış içinde sunar. Ama bunda kullanışsız olanın yalnızca orada yattığı, kendini bir gereç-Şey olarak gösterdiği imlenir ki, şöyle ya da böyle görünür ve elaltında-bulunuşunda öyle görünürken sürekli olarak o denli de elönünde-bulunan olmuştur. Arı elönünde-bulunuş kendini gereçte duyurur, ama yine kendini tasa edilen şeyin, e.d. onarıma alınan şeyin elaltında-bulunuşuna geri

çekebilmek için. Kullanışsız olanın bu elönünde-bulunuşu henüz ne olursa olsun tüm elaltında-bulunuştan yoksun değildir; *böyle* elönünde-bulunan gereç henüz herhangi bir yerde yer alan bir Şey değildir. Gerecin zarar görmesi henüz Şeyin yalnızca bir başkalaşımı değildir, özelliklerin elönünde-bulunan birşeyde yalnızca yer alan bir değişimi değildir.

Ama tasalı işgörme yalnızca her durumda daha şimdiden elaltında-bulunan şeyin *içersindeki* kullanışsız şeylerle karşılaşmaz; eksik olanı da bulur ki, yalnızca "ele uygun" olmamakla kalmaz, ama bütününde "ele gelir" değildir. Bu türden bir kaçırma yine elaltında-bulunmayan birşeyle karşılaşma olarak elaltında-bulunanı belli bir salt-elönünde-Varlıkta açığa çıkarır. Elaltında-bulunmayana dikkat etmede elaltında-bulunan *usandırıcılık* kipine girer. Eksik olana ne denli ivedi bir gereksinim varsa, elaltında-bulunmayışında onunla o denli asıl olarak karşılaşılır, elaltında-bulunan o denli usandırıcı olur, öyle ki elaltında-bulunuş karakterini yitiriyor görünür. Kendini ancak elönünde-bulunan birşey olarak ortaya serer ki, eksik olan olmaksızın yerinden kıpırdatılamaz. Çaresizce önünde-durma, eksikli bir tasa kipi olarak, elaltında-bulunan birşeyin *ancak*-elönünde-Varlığını açığa çıkarır.

Tasa edilen dünya ile işgörmede elaltında-bulunmayan ile salt kullanışsız olanın ya da bütününde eksik olanın anlanımda değil, ama elaltında-bulunmayan birşey olarak karşılaşılır ki, hiç de eksik *değil* ve kullanışsız *değildir*, ama tasanın "yolunda durur." Tasanın ona dönemediği, onun için "hiç zaman" bulamadığı şey buraya-ait-olmayanın, dikkate alınmayanın yolunda elaltında-bulun*mayan* birşeydir. Bu elaltında-bulunmayan rahatsız edicidir ve ilk olarak ve herşeyden önce tasa edilecek olanın *dikbaşlılığını* görülebilir kılar. Bu dikbaşlılık ile, elaltında-bulunanın elönünde-bulunuşu kendini yeni bir yolda her zaman önümüzde yatanın ve dikkate alınına isteyenin Varlığı olarak bildirir.

Diese Vorhandenheit des Unbrauchbaren entbehrt noch nicht schlechthin jeder Zuhandenheit, das *so* vorhandene Zeug ist noch nicht ein nur irgendwo vorkommendes Ding. Die Beschädigung des Zeugs ist noch nicht eine bloße Dingveränderung, ein lediglich vorkommender Wechsel von Eigenschaften an einem Vorhandenen.

Der besorgende Umgang stößt aber nicht nur auf Unverwendbares *innerhalb* des je schon Zuhandenen, er findet auch solches, das *fehlt*, was *nicht nur* nicht »handlich«, sondern überhaupt nicht »zur Hand ist«. Ein Vermissen von dieser Art entdeckt wieder als Vorfinden eines Unzuhandenen das Zuhandene in einem gewissen Nurvorhandensein. Das Zuhandene kommt im Bemerken von Unzuhandenem in den Modus der *Aufdringlichkeit*. Je dringlicher das Fehlende gebraucht wird, je eigentlicher es in seiner Unzuhandenheit begegnet, um so aufdringlicher wird das Zuhandene, so zwar, daß es den Charakter der Zuhandenheit zu verlieren scheint. Es enthüllt sich als nur noch Vorhandenes, das ohne das Fehlende nicht von der Stelle gebracht werden kann. Das ratlose Davorstehen entdeckt als defizienter Modus eines Besorgens das Nurnoch-vorhandensein eines Zuhandenen.

Im Umgang mit der besorgten Welt kann Unzuhandenes begegnen nicht nur im Sinne des Unverwendbaren oder des schlechthin Fehlenden, sondern als Unzuhandenes, das gerade *nicht* fehlt und *nicht* unverwendbar ist, das aber dem Besorgen »im Wege liegt«. Das, woran das Besorgen sich nicht kehren kann, dafür es »keine Zeit« hat, ist *Unzuhandenes* in der Weise des Nichtdazugehörigen, des Unerledigten. [74] Dieses Unzuhandene stört und macht die *Aufsässigkeit* des zunächst und zuvor zu Besorgenden sichtbar. Mit dieser Aufsässigkeit kündigt sich in neuer Weise die Vorhandenheit des Zuhandenen an, als das Sein dessen, das immer noch vorliegt und nach Erledigung ruft.

Die Modi der Auffälligkeit, Aufdringlichkeit und Aufsässigkeit haben die Funktion, am Zuhandenen den Charakter der Vorhandenheit zum Vorschein zu bringen. Dabei wird aber das Zuhandene noch nicht lediglich als Vorhandenes *betrachtet* und begafft, die sich kundgebende Vorhandenheit ist noch gebunden in der Zuhandenheit des Zeugs. Dieses verhüllt sich noch nicht zu bloßen Dingen. Das Zeug wird zu »Zeug« im Sinne dessen, was man abstoßen möchte; in solcher Abstoßtendenz aber zeigt sich das Zuhandene als immer noch Zuhandenes in seiner unentwegten Vorhandenheit.

Was soll aber dieser Hinweis auf das modifizierte Begegnen des Zuhandenen, darin sich seine Vorhandenheit enthüllt, für die Aufklärung des *Weltphänomens*? Auch mit der Analyse dieser Modifikation stehen wir noch beim Sein des Innerweltlichen, dem Weltphänomen sind wir noch nicht näher gekommen. Gefällt ist es noch nicht, aber wir haben uns jetzt in die Möglichkeit gebracht, das Phänomen in den Blick zu bringen.

In der Auffälligkeit, Aufdringlichkeit und Aufsässigkeit geht das Zuhandene in gewisser Weise seiner Zuhandenheit verlustig. Diese ist aber selbst im Umgang mit dem Zuhandenen, obzwar unthematisch, verstanden. Sie verschwindet nicht einfach, sondern in der Auffälligkeit des Unverwendbaren verabschiedet sie sich gleichsam. Zuhandenheit zeigt sich noch einmal, und gerade hierbei zeigt sich auch die Wehmäßigkeit des Zuhandenen.

Die Struktur des Seins von Zuhandenem als Zeug ist durch die Verweisungen bestimmt. Das eigentümliche und *selbstverständliche* »Ansich« der nächsten »Dinge« begegnet in dem sie gebrauchenden und dabei nicht ausdrücklich beachtenden Besorgen, das auf Unbrauchbares stoßen kann. Ein Zeug ist unverwendbar — darin liegt die konstitutive Verweisung des Um-zu auf ein Dazu *ist gestört*. Die Verweisungen selbst sind nicht betrachtet, sondern »da« in dem besorgenden Sichstellen unter sie. In einer

Göze-çarparlık, usandırıcılık ve dikbaşlılık kipleri elaltında-bulunanda elönünde-bulunuş karakterini öne çıkarma işlevini taşırlar. Ama bununla elaltında-bulunan henüz yalnızca elönünde-bulunan olarak *görülmez* ve ona böyle bakılmaz; kendini bilinir kılan elönünde-bulunuş henüz gerecin elaltında-bulunmasına bağlıdır. Gereç henüz kendini salt Şeylerin kılığında gizlemez. Gereç bir yana itilebilecek birşey anlamında "gereç" olur; ama böyle bir yana itme eğiliminde, elaltında-bulunan kendini her zaman diretken elönünde-bulunuşunda elaltında-bulunan olarak gösterir.

Ama elaltında-bulunan ile değişkiye uğramış karşılaşmaya — ki elönünde-bulunuşu kendini burada ortaya serer — bu değinme *dünya-fenomenini* ne ölçüde aydınlatacaktır? Giderek bu değişkinin çözümlemesinde bile henüz dünya-içinde olanın Varlığında kalırız ve henüz dünya-fenomeninin daha yakınına gelmiş olmayız. Ama onu ayrımsamış olmasak da, şimdi fenomeni bakış altına getirme olanağına ulaşmış oluruz.

Göze-çarparlık, usandırıcılık ve dikbaşlılıkta elaltında-bulunan belli bir yolda elaltında-bulunuşunu yitirir. Ama elaltında-bulunanla işgörmede elaltında-bulunuşun kendisi gerçi tematik olarak olmasa da anlaşılır. Bütününde yitmez, ama kullanışsız olanın göze çarpmasında bir bakıma hoşçakal der. Elaltında-bulunuş kendini göstermeyi sürdürür, ve elaltında-bulunanın dünyasal karakteri de kendini tam olarak burada gösterir.

Gereç olarak elaltında-bulunanın Varlığının yapısı göndermeler yoluyla belirlenir. En yakındaki "Şeylerin" kendilerine özgü ve kendiliğinden-açık "kendinde"leri ile onları onlara belirtik olarak dikkat etmeden kullanan ve kullanışsız olana raslayabilen tasada karşılaşılır. Bir gerecin kullanışsız olmasında '-mek için'in bir 'onun için'e oluşturucu göndermesinin rahatsız edildiği imlenir. Göndermelerin kendileri irdelenmezler; ama kendimizi tasalı olarak onların altına koydu-

ğumuzda "orada"dırlar. Ama *göndermenin rahatsız edilişinde* — ... için kullanışsızlıkta — gönderme belirtik olur. Gene de şimdi bile hiç kuşkusuz varlıkbilimsel yapı olarak belirtik olmamış, ama aletin zarar görmesine raslamış olan sağgörü için varlıksal olarak belirtik olmuştur. O sıradaki 'onun için'e göndermenin bu sağgörülü uyandırılışı ile, 'onun için'in kendisi ve onunla birlikte iş ile bağıntılı herşey, bütün bir "iş yeri" — ve hiç kuşkusuz tasanın her zaman kaldığı yer olarak — bakış altına gelir. Gereçbağlamı daha önce hiç görülmemiş birşey olarak değil, ama sağgörüde sürekli olarak önceden görülen bir bütün olarak aydınlatılır. Ama bu bütün ile dünya kendini duyurur.

Benzer olarak, gündelik bulunuşu ona hiçbir zaman dikkat etmeyeceğimiz denli kendiliğinden-açık olan elaltında-bulunan birşeyin eksikliği sağgörüde açığa çıkarılan göndermeler bağlamında bir *kopma*ya yol açar. Sağgörü boşluğa raslar ve ilk kez şimdi eksik olanın *ne için* ve *ne ile* elaltında-bulunduğunu görür. Çevre kendini yeniden duyurur. Böyle aydınlatılanın kendisi başkaları arasında elaltında-bulunan birşey değildir; her nasılsa elaltında-bulunan gereci temellendiren *elönünde-bulunan* birşey ise hiç değildir. Tüm saptama ve irdelemeye önsel olarak "Orası"ndadır. Sağgörü her zaman varolan-şeylere yönelik olduğu sürece, kendisi sağgörüye erişilebilir değildir; ama her durumda daha şimdiden sağgörü için açığa serilmiştir. "Açığa serme" ve "açığa serilmişlik" aşağıda terminolojik olarak "ortaya serme" ve "ortaya serilmişlik" imlemlerinde kullanılacaktır. "Açığa serme" buna göre hiçbir zaman "bir çıkarsama aracılığıyla kazanma" gibi birşey demek değildir.

Dünyanın elaltında-bulunan şeylerden "oluşmaması" kendini daha başkaları arasında şunda da gösterir: Dünyanın yorumlanmakta olan tasa kiplerinde aydınlatılması elaltında-bulunanın dünyasallıktan yoksun bırakılması ile birlikte gider, öyle ki onda salt-elönünde-Varlık öne çıkar. Eğer "çevre" ile gündelik

Störung der Verweisung — in der Unverwendbarkeit für ... wird aber die Verweisung ausdrücklich. Zwar auch jetzt noch nicht als ontologische Struktur, sondern ontisch *für die Umsicht, die sich* an der Beschädigung des Werkzeugs stößt. Mit diesem umsichtigen Wecken der Verweisung auf das jeweilige Dazu kommt [75] dieses selbst und mit ihm der Werkzusammenhang, die ganze »Werkstatt«, und zwar als das, worin sich das Besorgen immer schon aufhält, *in die Sicht*. Der Zeugzusammenhang leuchtet auf nicht als ein noch nie gesehenes, sondern in der Umsicht ständig im vorhinein schon gesichtetes Ganzes. Mit diesem Ganzen aber meldet sich die Welt.

Ingleichen ist das Fehlen eines Zuhandenen, dessen alltägliches *Zugegensein so selbstverständlich* war, daß wir von ihm garnicht erst Notiz nahmen, ein *Bruch* der in der Umsicht entdeckten Verweisungszusammenhänge. Die Umsicht stößt ins Leere und sieht jetzt, *wofür* und *womit* das Fehlende zuhanden war. Wiederum meldet sich die Umwelt. Was so aufleuchtet, ist selbst kein Zuhandenes unter anderen und erst recht nicht ein *Vorhandenes*, das das zuhandene Zeug etwa fundiert. Es ist im »Da« vor aller Feststellung und Betrachtung. Es ist selbst der Umsicht unzugänglich, sofern diese immer auf Seiendes geht, aber es ist für die Umsicht je schon erschlossen. »Erschließen« und »Erschlossenheit« werden im folgenden terminologisch gebraucht und bedeuten »aufschließen« — »Aufgeschlossenheit«. »Erschließen« meint demnach nie so etwas wie »mittelbar durch einen Schluß gewinnen«.

Daß die Welt nicht aus dem Zuhandenen »besteht«, zeigt sich u. a. daran, daß mit dem Aufleuchten der Welt in den interpretierten Modi des Besorgens eine Entweltlichung des Zuhandenen zusammengeht, so daß an ihm das Nurvorhandensein zum Vorschein kommt. Damit im alltäglichen Besorgen der »Umwelt«

das zuhandene Zeug in seinem »An-sich-sein« soll begegnen können, müssen die Verweisungen und Verweisungsganzheiten, darinnen die Umsicht »aufgeht«, für *diese sowohl wie erst recht für ein* unumsichtiges, »thematisches« Erfassen unthematisch bleiben. Das *Sich-nicht-melden* der Welt ist die Bedingung der Möglichkeit des Nichtheraustretens des Zuhandenen aus seiner Unauffälligkeit. Und darin konstituiert sich die phänomenale Struktur *des An-sich-seins dieses Seienden.*

Die privativen Ausdrücke wie Unauffälligkeit, Unaufdringlichkeit, Unaufsässigkeit meinen einen positiven phänomenalen Charakter des Seins des zunächst Zuhandenen. Diese »Un-« meinen den Charakter des Ansichhaltens des Zuhandenen, das, was *wir mit dem An-sich-sein im* Auge haben, das wir charakteristischerweise aber »zunächst« dem Vorhandenen, als dem thematisch Feststellbaren, zuschreiben. In der primären und ausschließlichen Orientierung am Vorhandenen ist das »An-sich« ontologisch gar nicht aufzuklären. Eine Auslegung *jedoch muß verlangt* werden, soll die Rede von »An-sich« eine ontologisch [76] belangvolle sein. Man beruft sich meist ontisch emphatisch auf dieses An-sich des Seins und mit phänomenalem Recht. Aber diese *ontische* Berufung erfüllt nicht schon den Anspruch der mit solcher *Berufung* vermeintlich gegebenen *ontologischen* Aussage. Die bisherige Analyse macht schon deutlich, daß das An-sich-sein des innerweltlichen Seienden nur auf dem Grunde des Weltphänomens ontologisch faßbar wird.

Wenn die Welt aber in gewisser Weise aufleuchten kann, muß *sie überhaupt erschlossen sein.* Mit der Zugänglichkeit von innerweltlichem Zuhandenen für das umsichtige Besorgen ist je schon Welt vorerschlossen. Sie ist demnach etwas, »worin« das Dasein als Seiendes je schon *war;* worauf es in jedem irgendwie ausdrücklichen Hinkommen immer nur zurückkommen kann.

tasada elaltında-bulunan gereç ile "kendinde-Varlığında" karşılaşılabilecekse, sağgörünün onlara "soğrulduğu" göndermeler ve gönderme-bütünlükleri sağgörü için — ve daha az olmama üzere sağgörüsüz "tematik" ayrımsama için — tematik olmadan kalmalıdırlar. Dünyanın *kendini-duyurmaması* elaltında-bulunanın göze-çarpmazlığından dışarı çıkmaması olanağının koşuludur. Ve bu varolan-şeyin kendinde-Varlığının fenomenal yapısı bundan oluşur.

'Göze çarpmama,' 'usandırıcı olmama,' 'dikbaşlı olmama' gibi yoksunluklu anlatımlarla demek istediğimiz şey en yakından elaltında-bulunanın Varlığının olumlu fenomenal bir karakteridir. Bu "olmama" ile elaltında-bulunanın kendini 'kendinde-tutma' karakterini anlatmak isteriz ki, 'kendinde-Varlık' ile göz önünde tuttuğumuz budur, ama onu karakteristik bir yolda "en yakından" tematik olarak saptanabilir birşey olarak elönünde-bulunana yükleriz. Birincil olarak ve dışlayıcı olarak elönünde-bulunandan yönelimde "kendinde" hiçbir biçimde varlıkbilimsel olarak açıklanamaz. Ama eğer "kendinde" üzerine konuşmanın varlıkbilimsel bir önemi olacaksa, belli bir yorumlama istenmelidir. Varlığın bu 'kendinde'sine çoğunlukla varlıksal açıdan vurgulu olarak başvurulur ve bu fenomenal bir hakla yapılır. Ama bu *varlıksal* başvuru sözde onunla verilen *varlıkbilimsel* önesürümün istemlerini yerine getirmez. Bu noktaya dek çözümlememiz dünya-içinde varolan-şeyin kendinde-Varlığının ancak dünya-fenomeninin temelinde varlıkbilimsel olarak ayrımsanabilir olduğunu daha şimdiden açığa çıkarmıştır.

Ama dünya belli bir yolda aydınlatılabilirse, bütününde açığa serilmelidir. Dünya-içinde elaltında-bulunanın sağgörülü tasa için erişilebilirliği ile, dünya her durumda daha şimdiden açığa serilmiştir. Buna göre dünya öyle birşeydir ki, oradaki-Varlık varolan-şey olarak her durumda daha şimdiden "onda" *olmuştur,* ve herhangi bir yolda her belirtik 'ulaşma'da her zaman ancak ona geri dönebilir.

Dünyadaki-Varlık buraya kadar gelen yoruma göre gereçler bütününün elaltında-bulunuşu için oluşturucu göndermelere tematik-olmayan, sağgörülü soğrulma demektir. Tasa her durumda daha şimdiden nasılsa odur, çünkü dünya ile bir tanışıklık zeminindedir. Bu tanışıklıkta oradaki-Varlık dünya-içinde karşılaştığı şeyde kendini yitirebilir ve onun tarafından sersemletilebilir. Oradaki-Varlığın kendisi ile tanışık olduğu şey nedir, ve dünya-içinde olan şeyin dünyasal karakteri niçin aydınlatılabilir? Göndermeler-bütünlüğü daha yakından nasıl anlaşılacaktır — bir bütünlük ki, sağgörü onda "devinir" ve ondaki olanaklı kırılmalar varolan-şeylerin elönünde-bulunuşunu* öne çıkarır?

Dünyasallık fenomeninin ve *sorunlarının* geliştirilmesini hedefleyen bu sorulara yanıt için iç bağlantılarında bu soruların kendilerini belirleyen yapıların daha somut bir çözümlemesi gerekecektir.

§ 17. *Gönderme ve İmler*

Elaltında-bulunanın ("gerecin") Varlık-yapısının geçici yorumunda gönderme fenomeni görülebilir oldu; ama hiç kuşkusuz öyle bir taslak düzeyinde ki, aynı zamanda ilkin yalnızca sözü edilen fenomeni varlıkbilimsel kökeni açısından açığa çıkarma zorunluğunu vurguladık. Bunun dışında, göndermenin ve göndermeler-bütünlüğünün herhangi bir anlamda dünyasallığın kendisi için oluşturucu oldukları açıklık kazandı. Şimdiye dek dünyayı yalnızca elaltında-bulunan ile çevresel tasanın belirli yollarında ve bu yollar için, ve dahası o tasanın elaltında-bulunuşu *ile* aydınlatılmış olarak gördük. Buna göre, dünya-içinde varolan-şeylerin Varlıklarının anlaşılmasında ne denli ilerlersek, dünya-fenomeninin ortaya serilmesi için fenomenal zemin o denli genişler ve güvenilir olur.

Başlangıç noktamız olarak yine elaltında-bulunanın Varlığını alacağız ve dahası şimdi

*[Eski yayınlarda: 'elaltında-bulunuşunu.']

In-der-Welt-sein besagt nach der bisherigen Interpretation: das mathematische, umsichtige Aufgehen in den für die Zuhandenheit des Zeuganzen konstitutiven Verweisungen. Das Besorgen ist je schon, wie es ist, auf dem Grunde einer Vertrautheit mit Welt. In dieser Vertrautheit kann sich das Dasein an das innerweltlich Begegnende verlieren und von ihm benommen sein. Was ist es, womit das Dasein vertraut ist, warum kann die Weltmäßigkeit des Innerweltlichen aufleuchten? Wie ist näherhin die Verweisungsganzheit zu verstehen, darin die Umsicht sich »bewegt«, und deren mögliche Brüche die Vorhandenheit des Seienden vordrängen?

Für die Beantwortung dieser Fragen, die auf eine Herausarbeitung des Phänomens *und Problems* der Weltlichkeit zielen, ist eine konkretere Analyse der Strukturen gefordert, in deren Aufdeckung die gestellten Fragen hineinfragen.

§17. *Verweisung und Zeichen*

Bei der vorläufigen Interpretation der Seinsstruktur des Zuhandenen (der »Zeuge«) wurde das Phänomen der Verweisung sichtbar, allerdings so unreißhaft, daß wir zugleich die Notwendigkeit betonten, das nur erst angezeigte Phänomen hinsichtlich seiner ontologischen Herkunft aufzudecken. Überdies wurde deutlich, daß Verweisung und Verweisungsganzheit in irgendeinem Sinne konstitutiv sein werden für die Weltlichkeit selbst. Die Welt sahen wir bislang nur aufleuchten in und für bestimmte Weisen des innerweltlichen Besorgens des Zuhandenen und zwar *mit* dessen Zuhandenheit. Je weiter wir daher im Verständnis des Seins des innerweltlichen Seienden vordringen[77] werden, um so breiter und sicherer wird der phänomenale Boden für die Freilegung des Weltphänomens.

Wir nehmen wieder den Ausgang beim Sein des Zuhandenen und zwar jetzt in der Absicht, das

Phänomen der *Verweisung* selbst schärfer zu fassen. Zu diesem Zwecke versuchen wir eine ontologische Analyse eines solchen Zeugs, daran sich in einem mehrfachen Sinne »Verweisungen« vorfinden lassen. Dergleichen »Zeug« finden wir vor in den *Zeichen*. Mit diesem Wort wird vielerlei benannt: nicht nur verschiedene *Arten* von Zeichen, sondern das Zeichensein für ... kann selbst zu einer *universalen Beziehungsart* formalisiert werden, so daß die Zeichenstruktur selbst einen ontologischen Leitfaden abgibt für eine »Charakteristik« alles Seienden überhaupt.

Zeichen sind aber zunächst selbst Zeuge, deren spezifischer Zeugcharakter im *Zeigen* besteht. Dergleichen Zeichen sind Wegmarken, Flursteine, der Sturmball für die Schiffahrt, Signale, Fahnen, Trauerzeichen und dergleichen. Das Zeigen kann als eine »Art« von Verweisen bestimmt werden. Verweisen ist, extrem formal genommen, ein *Beziehen*. Beziehung aber fungiert nicht als die Gattung für »Arten« von Verweisungen, die sich etwa zu Zeichen, Symbol, Ausdruck, Bedeutung *differenzieren*. *Beziehung ist* eine formale Bestimmung, die auf dem Wege der »Formalisierung« an jeder Art von Zusammenhängen jeglicher Sachhaltigkeit und Seinsweise direkt ablesbar wird[2].

Jede Verweisung ist eine Beziehung, aber nicht jede Beziehung ist eine Verweisung. Jede »Zeigung« ist eine Verweisung, aber nicht jedes Verweisen ist ein Zeigen. Darin liegt zugleich: jede »Zeigung« ist eine Beziehung, aber nicht jedes Beziehen ist ein Zeigen. Damit tritt der formal-allgemeine Charakter von Beziehung ans Licht. Für die Untersuchung der Phänomene Verweisung, Zeichen oder gar Bedeutung ist durch eine Charakteristik als Beziehung nichts gewonnen. Am Ende muß sogar gezeigt werden, daß »Beziehung« selbst *wegen* ihres formal-allgemeinen Charakters den

[2]Vgl. *E. Husserl*, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, 1. Teil dieses Jahrbuches Bd. I, § 10 ff.; ferner schon Logische Untersuchungen, Bd. I, Kap. 11. — Für die Analyse von Zeichen und Bedeutung ebd. Bd. II, 1. Untersuchung.

bunu *gönderme* fenomeninin kendisini daha belirgin bir yolda kavrama amacıyla yapacağız. Bu amaçla öyle bir gerecin varlıkbilimsel çözümlemesi için girişimde bulunacağız ki, bunda birden çok anlamı olan "göndermeler"le karşılaşılabilecektir. Bu tür "gereci" *imler*de buluruz. Bu sözcük pekçok şey demek olabilir: Yalnızca değişik im *türlerini* temsil etmekle kalmaz, ama ... için im-Olmanın kendisi *evrensel bir bağıntı-türüne* biçimselleştirilebilir, öyle ki im yapısının kendisi ne olursa olsun tüm varolan-şeylerin bir "betimlemesi" için varlıkbilimsel bir ipucu sağlayabilir.

Ama imlerin ilk olarak kendileri gereçlerdir ki, özgün gereç-karakterlerini oluşturan şey *belirtme*dir. Bu tür imler yol işaretleri, sınır taşları, denizciler için fırtına balonları, sinyaller, bayraklar, yas işaretleri ve benzerleridir. Belirtme bir göndermede bulunma "türü" olarak belirlenebilir. Göndermede bulunma, aşırı ölçüde biçimsel olarak alındığında, bir *bağıntılama*dır. Ama bağıntı her nasılsa im, simge, anlatım, imlem olarak ayrışmış olan gönderme "Türleri" için Cins olarak işlev görmez. Bağıntı biçimsel bir belirlenimdir ki, konusu ve Varlık kipi ne olursa olsun her bağlam türünden "biçimselleştirme" yoluyla doğrudan okunabilir.[2]

Her gönderme bir bağıntıdır, ama her bağıntı bir gönderme değil. Her "belirtme" bir göndermedir, ama her göndermede bulunma bir belirtme değil. Bu aynı zamanda demektir ki, her "belirtme" bir bağıntıdır, ama her bağıntılama bir belirtme değil. Böylece bağıntının biçimsel-evrensel karakteri ışığa çıkar. Göndermeler, imler ya da giderek imlemler gibi fenomenlerin araştırılmasında onları bağıntı olarak betimleme yoluyla hiçbirşey kazanılmaz. Sonunda giderek "bağıntı"nın kendisinin biçimsel-evrensel karak-

[2]Bkz. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, bu *Yıllık* [*Jahrbuch*], Cilt I, Bölüm I, § 10 vss., ve ayrıca *Logische Untersuchungen*, Bd. I, Kap. 11. — İmler ve İmlem üzerine çözümleme için bkz. aynı yer. Bd. II, 1. *Untersuchung*.

teri *nedeniyle* varlıkbilimsel kökenini bir göndermede taşıdığını göstermek gerekecektir.

Eğer önümüzdeki çözümleme imin gönderme-fenomeninden ayrımının yorumuna sınırlanırsa, o zaman giderek bu sınırlama içersinde bile olanaklı imlerin tam çokluğu uygun bir biçimde araştırılamaz. İmler arasında belirtiler, ön ve arka sinyaller, işaretlemeler, ayırdetme imleri vardır ki, neyin böyle bir im olarak hizmet ettiğine bakılmaksızın belirtme yolları değişiktir. Şunları bu "imler"den ayıracağız: İz, artık, anıt, belge, tanıklık, simge, anlatım, görüngü, imlem. Bu fenomenler biçimsel bağıntı-karakterleri zemininde kolayca biçimselleştirilebilirler; bugünlerde kolayca böyle bir "bağıntı"yı varolan herşeyi bir "yorum" altına getirmek için bir ipucu olarak alma eğilimini taşırız — ama öyle bir yorum ki her zaman "uyar," çünkü temelde hiçbirşey söylemez, ancak içerik ve biçimin önemsiz şeması kadarını söyler.

İmin bir örneği olarak daha sonraki bir çözümlemede bir başka bakımdan örnek olarak işlev görecek birini seçtik. Motorlu araçlara son zamanlarda döndürebilir bir kırmızı ok takılır ki, konumu örneğin bir yol kavşağında arabanın döneceği yönü belirtir. Okun konumu arabanın sürücüsü tarafından denetlenir. Bu im bir gereçtir ki, yalnızca sürücünün tasasında (sürme) elaltında-bulunması söz konusu değildir. Onunla birlikte yolculuk yapmayanlar da — ve tam olarak onlar — bu gereci kullanırlar ve buna göre karşılık düşen yanda yol verir ya da durup beklerler. Bu im taşıma araçlarının ve trafik kurallarının gereçler-bağlamının bütününde dünya-içinde elaltında-bulunur. Bir gereç olarak bu belirtme-aracı gönderme yoluyla oluşturulmuştur. Belirli hizmet edebilirliği olarak, '-mek için' karakterini taşır, belirtmek 'için'dir. İmin bu belirtmesi "göndermede bulunma" olarak alınabilir. Ama burada belirtmek gerek ki, belirtme olarak bu "gönontologischen Ursprung in einer Verweisung hat.

Wenn die vorliegende Analyse sich auf die Interpretation des Zeichens im Unterschied vom Verweisungsphänomen beschränkt, dann kann auch innerhalb dieser Beschränkung nicht die geschlossene Man[78]nigfaltigkeit möglicher Zeichen angemessen untersucht werden. Unter den Zeichen gibt es Anzeichen, Vor- und Rückzeichen, Merkzeichen, Kennzeichen, deren Zeigung jeweils verschieden ist, ganz abgesehen davon, was je als solches Zeichen dient. Von diesen »Zeichen« sind zu scheiden: Spur, Überrest, Denkmal, Dokument, Zeugnis, Symbol, Ausdruck, Erscheinung, Bedeutung. Diese Phänomene lassen sich auf Grund ihres formalen Beziehungscharakters leicht formalisieren; wir sind heute besonders leicht geneigt, am Leitfaden einer solchen »Beziehung« alles Seiende einer »Interpretation« zu unterwerfen, die immer »stimmt«, weil sie im Grunde nichts sagt, so wenig wie das leichthandliche Schema von Form und Inhalt.

Als Exemplar für Zeichen wählen wir ein solches, das in einer späteren Analyse in anderer Hinsicht exemplarisch fungieren soll. An den Kraftwagen ist neuerdings ein roter, drehbarer Pfeil angebracht, dessen Stellung jeweils, zum Beispiel an einer Wegkreuzung, zeigt, welchen Weg der Wagen nehmen wird. Die Pfeilstellung wird durch den Wagenführer geregelt. Dieses Zeichen ist ein Zeug, das nicht nur im Besorgen (Lenken) des Wagenführers zuhanden ist. Auch die nicht Mitfahrenden — und gerade sie — machen von diesem Zeug Gebrauch und zwar in der Weise des Ausweichens nach der entsprechenden Seite oder des Stehenbleibens. Dieses Zeichen ist innerweltlich zuhanden im Ganzen des Zeugzusammenhangs von Verkehrsmitteln und Verkehrsregelungen. Als ein Zeug ist dieses Zeigzeug durch Verweisung konstituiert. Es hat den Charakter des Um-zu, seine bestimmte Dienlichkeit, es ist zum Zeigen. Dieses Zeigen des Zeichens kann als »verweisen« gefaßt werden. Dabei ist aber zu beachten: dieses »Verweisen« als Zeigen ist nicht die

ontologische Strukturdes Zeichens als Zeug.

Das »Verweisen« als Zeigen gründet *vielmehr in* der Seinsstruktur von Zeug, in der Dienlichkeit zu. Diese macht ein Seiendes nicht schon zum Zeichen. Auch das Zeug »Hammer« ist durch eine Dienlichkeit konstituiert, dadurch aber wird der Hammer nicht zum Zeichen. Die »Verweisung« Zeigen ist die ontische Konkretion des Wozu einer Dienlichkeit und bestimmt ein Zeug zu diesem. Die Verweisung »Dienlichkeit zu« ist dagegen eine ontologisch-kategoriale Bestimmtheit des Zeugs *als* Zeug. Daß das Wozu der Dienlichkeit im Zeigen seine Konkretion erhält, ist der Zeugverfassung als solcher zufällig. Im rohen wird schon an diesem Beispiel des Zeichens der Unterschied zwischen Verweisung als Dienlichkeit und Verweisung als Zeigen sichtbar. Beide fallen so wenig zusammen, daß sie in ihrer Einheit die [79] Konkretion einer bestimmten Zeugart erst ermöglichen. So gewiß nun aber das Zeigen vom Verweisen als Zeugverfassung grundsätzlich verschieden ist, so unbestreitbar hat doch wieder das Zeichen einen eigentümlichen und sogar ausgezeichneten Bezug zur Seinsart des je umweltlich zuhandenen Zeuggantzen und seiner Weltmäßigkeit. Zeigzeug hat im besorgenden Umgang eine *vorzügliche* Verwendung. Es kann ontologisch jedoch nicht genügen, dieses Faktum einfach festzustellen. Grund und Sinn dieses Vorzugs müssen aufgeklärt werden.

Was besagt das Zeigen eines Zeichens? Die Antwort ist nur dann zu gewinnen, wenn wir die angemessene Umgangsart mit Zeigzeug bestimmen. Darin muß genuin auch seine Zuhandenheit faßbar werden. Welches ist das angemessene Zu-tun-haben mit Zeichen? In der Orientierung an dem genannten Beispiel (Pfeil) muß gesagt werden: Das entsprechende Verhalten (Sein) zu dem begegnenden Zeichen ist das »Ausweichen« oder »Stehenbleiben« gegenüber dem ankommenden Wagen, der den Pfeil mit sich führt.

derme edimi" gereç olarak imin varlıkbilimsel yapısı değildir.

Belirtme olarak "göndermede bulunma" dahaçok gerecin Varlık-yapısında, '-e hizmet edebilirlik'te temellenir. Hizmet edebilirlik bir varolan-şeyi şimdiden bir im yapmaz. Gereç olarak "çekiç" de bir hizmet edebilirlik yoluyla oluşturulmuş, ama bu nedenle bir im olmuş değildir. Bir "gönderme" olarak belirtme bir hizmet-edebilirliğin 'ona'sının varlıksal somutlaşmasıdır ve bir gereci bu 'ona'ya belirler. Buna karşı, "-e hizmet edebilirlik" olarak gönderme gereç *olarak* gerecin varlıkbilimsel-kategorisel bir belirliliğidir. Bir hizmet-edebilirliğin 'ona'sının somutlaşmasını belirtmede kazanması genelde gereç-yapısına olumsaldır. Bu im örneğinde hizmet edebilirlik olarak gönderme ile belirtme olarak gönderme arasındaki ayrım kabaca görülebilir olur. İki durum çakışmaktan öylesine uzaktır ki, ancak birliklerinde belirli bir gerecin somutlaşması olanaklı olur. Ama böylece belirtmenin gereç-yapısı olarak göndermede bulunmadan ilkede ayrı olduğu ne denli pekiinse, imin de kendi payına çevrede elaltında-bulunan her gereç-bütününün ve bunun dünyasal karakterinin Varlık-türü ile kendine özgü ve giderek ayırdedici bir ilişki taşıdığı o denli tartışma götürmez bir olgudur. Belirtme-gerecinin tasalı işgörmede *çok özel* bir kullanımı vardır. Gene de bu olguyu yalnızca saptamak varlıkbilimsel olarak yeterli değildir. Bu özel konumun zemini ve anlamı aydınlatılmalıdır.

Bir imin belirtmesi ne demektir? Yanıt ancak belirtme-gereci ile uygun düşen işgörme türünü belirlersek kazanılır. Bunda gerecin elaltında-bulunuşu da gerçekten ayrımsanabilir olmalıdır. İmler ile işimizin-olmasının uygun yolu nedir? Sözü edilen örneğe (ok) dönersek, söylenmesi gereken şudur: Karşılaşılan ime karşılık düşen davranış (Varlık) oku kendisi ile birlikte götüren karşılık düşen araba karşısında "yol verme" ya da "durup bekleme"-dir. Yol verme bir yön alma olarak özünde

oradaki-Varlığın dünyadaki-Varlığına aittir. Oradaki-Varlık her zaman herhangi bir biçimde yönlendirilmiş ve yoldadır; durma ve bekleme yalnızca bu yönlendirilmiş "yolda"nın sınır durumlarıdır. İm bir özgün "uzaysal" dünyadaki-Varlığa seslenir. İm eğer yalnızca ona bakarsak ve onu yer alan bir belirtme-Şeyi olarak saptarsak asıllığı içinde "ayrımsanmış" *olmaz*. Giderek bakışımızı okun belirtme-yönüne çevirir ve okun belirttiği bölgenin içersinde elönünde-bulunan birşeye bakarsak, o zaman bile aslında im ile karşılaşılmış olmaz. İm tasalı işgörmenin sağgörüsüne seslenir, dahası öyle bir yolda ki, onun yönlendirmesini izleyen sağgörü böyle bir birlikte gidişte çevrenin o sıradaki çevreliğini belirtik bir "genel gözlem" altına getirir. Sağgörülü gözlem elaltında-bulunanı *ayrımsamaz*; dahaçok çevrenin içersinde bir yönelim kazanır. Gereç deneyiminin bir başka olanağı da ok ile arabaya ait bir gereç olarak karşılaşmada yatar; bunda okun özgün gereç-karakterinin açığa çıkarılmış olması gerekmez; neyi ve nasıl belirtmesi gerektiği bütünüyle belirsiz kalabilir, ve gene de karşılaşılan salt bir Şey değildir. Şey-deneyimi çok-yanlı belirlenimsiz bir gereç-çokluğu ile en yakın karşılaşmaya karşıt olarak kendi *belirliliğini* gerektirir.

Betimlenen türde imler elaltında-bulunan ile karşılaşmaya izin verirler; daha sağın olarak, onun bir bağlamının öyle bir yolda erişilebilir olmasını sağlarlar ki, tasalı işgörme kendine bir yönelim verir ve onu güvenlik altına alır. İm başka bir Şey ile bir belirtme bağıntısı içinde duran bir Şey değildir; tersine, *bir gereçtir ki, bir gereç-bütününü belirtik olarak sağgörüye yükseltir ve böylece elaltında-bulunanın dünyasal karakteri onunla birlikte kendini duyurur*. Belirtide ve ön-uyarıda "gelmekte olan" "kendini belirtir," ama daha şimdiden elönünde-bulunana eklenen ve salt yer alan birşey anlamında değil; "gelmekte olan" ona kendimizi hazırladığımız ya da eğer başka birşey ile uğraşıyorsak "hazırlamadığımız"

Ausweichen gehört als Einschlagen einer Richtung wesenhaft zum In-der-Welt-sein des Daseins. Dieses ist immer irgendwie ausgerichtet und unterwegs; Stehen und Bleiben sind nur Grenzfälle dieses ausgerichteten »Unterwegs«. Das Zeichen adressiert sich an ein spezifisch »räumliches« In-der-Welt-sein. Eigentlich »erfaßt« wird das Zeichen gerade dann *nicht*, wenn wir es anstarren, als vorkommendes Zeigding feststellen. Selbst wenn wir der Zeigrichtung des Pfeils mit dem Blick folgen und auf etwas hinsehen, was innerhalb der Gegend vorhanden ist, in die der Pfeil zeigt, auch dann begegnet das Zeichen nicht eigentlich. Es wendet sich an die Umsicht des besorgenden Umgangs, so zwar, daß die seiner Weisung folgende Umsicht in solchem Mitgehen das jeweilige Umhafte der Umwelt in eine ausdrückliche »Übersicht« bringt. Das unsichtige Übersehen *erfaßt* nicht das Zuhandene; es gewinnt vielmehr eine Orientierung innerhalb der Umwelt. Eine andere Möglichkeit der Zeugerfahrung liegt darin, daß der Pfeil als ein zum Wagen gehöriges Zeug begegnet; dabei braucht der spezifische Zeugcharakter des Pfeils nicht entdeckt zu sein; es kann völlig unbestimmt bleiben, was und wie er zeigen soll, und doch ist das Begegnende kein pures Ding. Dingerfahrung verlangt gegenüber dem nächsten Vorfinden einer vielfach unbestimmten Zeugmannigfaltigkeit ihre eigene *Bestimmtheit*.

Zeichen der beschriebenen Art lassen Zuhandenes begegnen, genauer, einen Zusammenhang desselben so zugänglich werden, daß der besorgende Umgang sich eine Orientierung gibt und sichert. Zeichen [80] ist nicht ein Ding, das zu einem anderen Ding in zeigender Beziehung steht, sondern *ein Zeug, das sein Zeugganzes ausdrücklich in die Umsicht hebt, so daß sich in eins damit die Weltmäßigkeit des Zuhandenen meldet*. Im Anzeichen und Vorzeichen »zeigt sich«, »was kommt«, aber nicht im Sinne eines nur Vorkommenden, das zu dem schon Vorhandenen hinzukommt; das »was kommt« ist solches, darauf wir uns gefaßt machen, bzw. »nicht gefaßt

waren«, sofern wir uns mit anderem befaßten. Am Rückzeichen wird umsichtig zugänglich, was sich zugetragen und abgespielt. Das Merkzeichen zeigt, »worauf« man jeweils ist. Die Zeichen zeigen primär immer das, »worin« man lebt, wobei das Besorgen sich aufhält, welche Bewandtnis es damit hat.

Der eigenartige Zeugcharakter der Zeichen wird an der »Zeichenstiftung« noch besonders deutlich. Sie vollzieht sich in und aus einer umsichtigen Vorsicht, die der zuhandenen Möglichkeit bedarf, jederzeit durch ein Zuhandenes sich die jeweilige Umwelt für die Umsicht melden zu lassen. Nun gehört aber zum Sein des innerweltlich nächst Zuhandenen der beschriebene Charakter des ansichhaltenden Nichtheraustretens. Daher bedarf der umsichtige Umgang in der Umwelt eines zuhandenen Zeugs, das in seinem Zeugcharakter das »Werk« des *Auffallenlassens* von Zuhandenem übernimmt. Deshalb muß die Herstellung von solchem Zeug (der Zeichen) auf deren Auffälligkeit bedacht sein. Man läßt sie aber auch als so auffällige nicht beliebig vorhanden sein, sondern sie werden in bestimmter Weise in Absicht auf leichte Zugänglichkeit »angebracht«.

Die Zeichenstiftung braucht sich aber nicht notwendig so zu vollziehen, daß ein überhaupt noch nicht zuhandenes Zeug hergestellt wird. Zeichen entstehen auch in dem *Zum-Zeichen-nehmen eines schon Zuhandenen*. In diesem Modus offenbart die Zeichenstiftung einen noch ursprünglicheren Sinn. Das Zeigen beschafft nicht nur die umsichtig orientierte Verfügbarkeit eines zuhandenen Zeugganzen und der Umwelt überhaupt, das Zeichenstiften kann sogar allererst entdecken. Was zum Zeichen genommen ist, wird durch seine Zuhandenheit erst zugänglich. Wenn zum Beispiel in der Landbestellung der Südwind als Zeichen für Regen »gilt«, dann ist diese »Geltung« oder der an diesem Seienden

şeydir. Arka-uyarılarda yer almış ve olup bitmiş olan şey sağgörülü olarak erişilebilir olur. İşaretlemeler birinin o sırada "nede" olduğunu belirtirler. İmler birincil olarak her zaman birinin "nerede" yaşadığını, tasarım neye yönelik olduğunu, 'birşey ile nasıl bir ilgililiğinin olduğunu' gösterirler.

İmlerin kendilerine özgü gereç-karakteri "im oluşturma"da özellikle açıklık kazanır. İm oluşturma kendini tasalı bir ön-görüde ve ondan yerine getirir ki, bu ön-görü her zaman o sıradaki çevrenin elaltında-bulunan birşey yoluyla kendini sağgörü için duyurabilmesi gibi elaltında-bulunan bir olanağı gerektirir. Ama dünya-içinde en yakından elaltında-bulunanın Varlığına kendini kendinde tutarak ortaya çıkmayanın betimlenen karakteri aittir.* Buna göre çevrede sağgörülü işgörme elaltında-bulunan bir gerece gereksinir ki, kendi gereç karakteri içinde elaltında-bulunanı *göze çarpmaya bırakma* "iş"ini üstlenir. Bu nedenle böyle gerecin (im) üretiminde onun göze-çarparlığı göz önünde tutulmalıdır. Ama imler böyle gözeçarpar olsalar bile, rasgele elönündebulunmalarına izin verilmez; tersine, belirli bir yolda kolay erişilebilirlik göz önünde tutularak "takılırlar."

Ama im oluşturmanın zorunlu olarak henüz elaltında-bulunmayan bir gerecin üretilmesi yoluyla yer alması gerekmez. İmler ayrıca daha şimdiden elaltında-bulunan birşeyin *im olarak alınması* ile de ortaya çıkarlar. Bu kipte, im oluşturma daha da kökensel bir anlamı açıkça gösterir. Belirtme yalnızca elaltında-bulunan bir gereç-bütününün ve genel olarak çevrenin sağgörülü olarak yönlendirilmiş bir erişilebilirliğini sağlamakla kalmaz; dahası, im oluşturma, herşeyden önce, 'açığa çıkarabilir.' İm olarak alınan şey ancak elaltında-bulunuşu yoluyla erişilebilir olur. Eğer örneğin toprağı hazırlamada güney rüzgarı yağmur için im olarak "geçerli" ise, o zaman bu "geçerlik" ya

*[Bkz. s. 175-6].

da bu varolan-şeye "yüklenen değer" kendinde daha şimdiden elönünde-bulunana, belirli bir coğrafi yöndeki hava akımına bir eklenti değildir. Salt yer alan ve böyle olarak meteorolojik erişimi olanaklı olan birşey olarak güney rüzgarı *hiçbir zaman en yakından* elönünde-bulunan ve böylece daha sonra zaman zaman bir önsinyal işlevini üstlenen birşey değildir. Tersine, güney rüzgarı tam olarak ancak toprakların işlenmesinde sağgörünün belli durumları hesaba katması sırasında Varlığı içinde açığa çıkarılır.

Ama karşı çıkılabilir ve bir im olarak *alınan* gene de kendinde erişilebilir olması ve im oluşturma işinden *önce* ayrımsanması gerektiği söylenebilir. Elbette, genel olarak daha şimdiden herhangi bir yolda bulunabilir olmalıdır. Yalnızca bu ön karşılaşmada varolan-şeyin *nasıl* açığa çıkarılacağı sorusu ortada kalır: Salt yer alan Şey olarak mı, yoksa anlaşılmayan gereç olarak, şimdiye dek onunla "nasıl başlanacağı"nı bilmediğimiz ve buna göre sağgörüden gizli kalmış elaltında-bulunan birşey olarak mı? *Yine burada da elaltında-bulunanın sağgörülü olarak henüz açığa çıkarılmış olmayan gereç-karakterlerinin ancak elönünde-bulunan şeyin bir ayrımsanması için sunulan salt Şeylik olarak yorumlanması gerekmez.*

İmlerin gündelik işgörmedeki elaltında-bulunan-Varlıkları ve imlere ait olan ve değişik amaç ve yollarla üretilebilir göze-çarparlıkları yalnızca en yakın elaltında-bulunan şey için oluşturucu göze-çarpmazlığı belgelemekle kalmaz; imin kendisi göze-çarparlığını gündelikliği içinde "kendiliğinden-açık" ve elaltında-bulunan gereç-bütününün göze-çarpmazlığından alır, ve bunun bir örneği işaret olarak o tanıdık "düğümlü mendil"dir. Böyle bir imin belirtmesi gereken şey her durumda gündelikliğin sağgörüsünde tasa edilen birşeydir. Bu im birçok şeyi ve çeşitli türlerdeki şeyleri belirtebilir. Böyle bir imde belirtilebilir olanın genişliğine anlaşılırlığın ve kullanımın darlığı karşılık düşer. Yalnızca im olarak çoğunlukla

»haftende Wert« nicht eine Dreingabe zu einem an sich schon Vorhandenen, der Luftströmung und einer bestimmten geographischen Richtung. Als dieses nur noch Vorkommende, als welches er meteorologisch zugänglich sein mag, ist der Südwind *nie zunächst* vorhanden, um dann gelegentlich die Funktion eines Vorzeichens zu [81] übernehmen. Vielmehr entdeckt die Umsicht der Landbestellung in der Weise des Rechnungtragens gerade erst den Südwind in seinem Sein.

Aber, wird man entgegnen, *was* zum Zeichen genommen wird, muß doch zuvor an ihm selbst zugänglich geworden und *vor* der Zeichenstiftung erfaßt sein. Gewiß, es muß überhaupt schon in irgendeiner Weise vorfindlich sein. Die Frage bleibt nur, *wie* in diesem vorgängigen Begegnen das Seiende entdeckt ist, ob als pures vorkommendes Ding und nicht vielmehr als unverstandenes Zeug, als Zuhandenes, mit dem man bislang »nichts anzufangen« wußte, was sich demnach der Umsicht noch verhüllte. *Man darf auch hier wieder nicht die umsichtig noch unentdeckten Zeugcharaktere von Zuhandenem interpretieren als bloße Dinglichkeit, vorgegeben für ein Erfassen des nur noch Vorhandenen.*

Das Zuhandensein von Zeichen im alltäglichen Umgang und die zu Zeichen gehörige, in verschiedener Absicht und Weise herstellbare Auffälligkeit dokumentieren nicht nur die für das nächst Zuhandene konstitutive Unauffälligkeit, das Zeichen selbst entnimmt seine Auffälligkeit der Unauffälligkeit des in der Alltäglichkeit »selbstverständlichen« zuhandenen Zeuggantzen, zum Beispiel der bekannte »Knopf im Taschentuch« als Merkzeichen. Was er zeigen soll, ist je etwas in der Umsicht der Alltäglichkeit zu Besorgendes. Dieses Zeichen kann Vieles und das Verschiedenartigste zeigen. Der Weite des in solchem Zeichen Zeigbaren entspricht die Enge der Verständlichkeit und des Gebrauchs. Nicht nur, daß es als Zeichen meist nur für den »Stifter« zuhanden ist, es kann diesem selbst

unzugänglich werden, so daß es eines zweiten Zeichens für die mögliche umsichtige Verwendbarkeit des ersten bedarf. Damit verliert der als Zeichen unverwendbare Knopf nicht seinen Zeichencharakter, sondern gewinnt die beunruhigende Aufdringlichkeit eines nächst Zuhandenen.

Man könnte versucht sein, die vorzügliche Rolle der Zeichen im alltäglichen Besorgen für das Weltverständnis selbst an dem ausgiebigen »Zeichen«-gebrauch im primitiven Dasein zu illustrieren, etwa an Fetisch und Zauber. Gewiß vollzieht sich die solchem Zeichengebrauch zugrundeliegende Zeichenstiftung nicht in theoretischer Absicht und nicht auf dem Wege theoretischer Spekulation. Der Zeichengebrauch bleibt völlig innerhalb eines »unmittelbaren« In-der-Welt-seins. Bei näherem Zusehen wird aber deutlich, daß die Interpretation von Fetisch und Zauber am Leitfaden der Idee von Zeichen **[82]** überhaupt nicht zureicht, um die Art des »Zuhandenseins« des in der primitiven Welt begegnenden Seienden zu fassen. Im Hinblick auf das Zeichenphänomen ließe sich folgende Interpretation geben: für den primitiven Menschen *fällt das Zeichen mit dem* Gezeigten zusammen. Das Zeichen selbst kann das Gezeigte vertreten nicht nur im Sinne des Ersetzens, sondern so, daß immer das Zeichen *selbst das Gezeigte ist.* Dieses merkwürdige Zusammenfallen des Zeichens mit dem Gezeigten liegt aber nicht daran, daß das Zeichending schon eine gewisse »Objektivierung« erfahren hat, als pures Ding erfahren und mit dem Gezeigten in dieselbe Seinsregion des Vorhandenen versetzt wird. Das »Zusammenfallen« ist keine Identifizierung zuvor Isolierter, sondern ein Noch-nicht-freiwerden des Zeichens vom Bezeichneten. Solcher Zeichengebrauch geht noch völlig im Sein zum Gezeigten auf, so daß sich ein Zeichen als solches überhaupt noch nicht ablösen kann. Das Zusammenfallen gründet nicht in einer ersten Objektivierung, sondern im gänzlichen Fehlen einer solchen. Das besagt aber, daß Zeichen überhaupt nicht als Zeug entdeckt sind, daß am

onu "oluşturan" biri için elaltında-bulunan olmakla kalmaz, giderek onun için erişilemez bile olabilir, öyle ki birinci imin olanaklı sağgörülü kullanılabilirliği için ikinci bir im gerekir. Böylelikle im olarak kullanışsız düğüm im-karakterini yitirmez, ama elaltında-bulunan en yakın birşeyin rahatsız edici usandırıcılığını kazanır.

Dünyayı anlamak söz konusu olduğunda, gündelik tasada imlerin dikkate değer rollerini örneklemek için, fetiş ve büyü durumunda olduğu gibi, ilkel oradaki-Varlıkta "imlerin" geniş kullanımından söz etme çabasına girişilebilir. Hiç kuşkusuz böyle im-kullanımın temelinde yatan im-oluşturma kuramsal bir amaçla ve kuramsal bir kurgunun yolunda yerine getirilmez. Böyle im-kullanımı bütünüyle "dolaysız" bir dünyadaki-Varlığın içersinde kalır. Ama daha yakından bakıldığında açığa çıkar ki, fetiş ve büyü üzerine ipucunu genelde imler düşüncesinden alan yorum ilkel dünyada karşılaşılan varolan-şeylerin "elaltında-bulunan-Varlık" türünü ayrımsamak için yeterli değildir. İm-fenomeni açısından şu yorum verilebilir: İlkel insan için im belirtilen ile çakışır. İmin kendisi yalnızca belirtileni onun yerine geçen birşey anlamında temsil etmekle kalmaz; ama bunu imin kendisinin her zaman belirtilen *olduğu* bir yolda yapabilir. Ama imin belirtilen ile bu dikkate değer çakışması im-Şeyin daha şimdiden belli bir "nesnelleşme"ye uğramasında, e.d. salt bir Şey olarak deneyimlenmesinde ve belirtilen ile birlikte yanlışlıkla elönündebulunanın aynı Varlık-bölgesine koyulmasında yatmaz. "Çakışma" şimdiye dek yalıtılmış olan şeylerin bir özdeşleştirilmesi değildir; dahaçok, imin imlenenden henüz ilkmenliş olduğunu anlatır. Böyle im-kullanımı henüz bütünüyle belirtilenin Varlığına soğrulur, öyle ki im olarak bir im hiçbir biçimde kendini ayırmayı başaramaz. Çakışma bir ilk nesnelleşmede değil, ama böyle birşeyin tam eksikliğinde temellenir. Ama bu demektir ki,

genel olarak imler gereç olarak açığa çıkarılmazlar, sonunda dünya içinde "elaltında-bulunan" genel olarak gerecin Varlık-türünü taşımaz. Belki de giderek bu varlıkbilimsel ipuçları bile (elaltında-bulunuş ve gereç) ilkel dünyanın bir yorumu için hiçbir katkıda bulunmayabilirler; ve Şeyliğin varlıkbilimi için böyle birşey hiç kuşkusuz daha da az söz konusudur. Ama eğer bir Varlık-anlayışı genel olarak ilkel oradaki-Varlık ve ilkel dünya için oluşturucu ise, o zaman özellikle iveğen olarak geliştirilmesi gereken şey dünyasallığın ya da bir fenomenin "biçimsel" bir düşüncesidir — bir fenomen ki, önceden verili bir fenomenal bağlamda birşeyin *henüz* ya da *bundan böyle şu yada bu olmaması* yolundaki tüm varlıkbilimsel önsürümlerin o *olmayandan* olumlu bir fenomenal anlam kazanmaları ölçüsünde değişkiye açıktır.

İmin bu önceki yorumunun yalnızca göndermenin nitelenişi için fenomenal desteği sağlaması gerekir. İm ve gönderme arasındaki bağıntı üçlüdür: 1. Belirtme, bir hizmet edebilirliğin 'ona'sının olanaklı somutlaşması olarak, genelde gereç-yapısında, '-mek için'de (gönderme) temellenir. 2. İmin belirtmesi, elaltında-bulunan birşeyin gereç-karakteri olarak, bir gereç-bütünlüğüne, bir göndermebağlanına aittir. 3. İm yalnızca bir başka gereç ile birlikte elaltında-bulunmaz, ama onun elaltında-bulunuşunda çevre her durumda sağgörü için belirtik olarak erişilebilir olur. *İm varlıksal olarak elaltında-bulunan birşeydir ki, bu belirli gereç olarak aynı zamanda elaltında-bulunuşun, gönderme-bütünlüğünün ve dünyasallığın varlıkbilimsel yapısını belirten şey olarak işlev görür.* Burada bu elaltında-bulunanın özel konumu sağgörülü olarak tasa edilen çevrenin içersinde kökleşmiştir. Buna göre, eğer gönderme varlıkbilimsel olarak im için temel olacaksa, kendisi im olarak kavranamaz. Ama göndermenin elaltında-bulunuşun kendisini oluşturduğu yerde, gönderme elaltında-bulunan birşeyin varlıksal belirliliği değildir. Gönderme hangi anlamda elaltında-bulunanın "varsa-

Ende das innerweltlich »Zuhandene« überhaupt nicht die Seinsart von Zeug hat. Vielleicht vermag auch dieser ontologische Leitfaden (Zuhandenheit und Zeug) nichts auszurichten für eine Interpretation der primitiven Welt, erst recht allerdings nicht die Ontologie der Dinglichkeit. Wenn aber für primitives Dasein und primitive Welt überhaupt ein Seinsverständnis konstitutiv ist, dann bedarf es um so dringlicher der Herausarbeitung der »formalen« Idee von Weltlichkeit, bzw. eines Phänomens, das in der Weise modifizierbar ist, daß alle ontologischen Aussagen, es sei in einem vorgegebenen phänomenalen Zusammenhang etwas *noch nicht* das oder *nicht mehr* das, einen *positiven* phänomenalen Sinn erhalten aus dem, was es *nicht* ist.

Die vorstehende Interpretation des Zeichens sollte lediglich den phänomenalen Anhalt für die Charakteristik der Verweisung bieten. Die Beziehung zwischen Zeichen und Verweisung ist eine dreifache: 1. Das Zeigen ist als mögliche Konkretion des Wozu einer Dienlichkeit in der Zeugstruktur überhaupt, im Um-zu (Verweisung) fundiert. 2. Das Zeigen des Zeichens gehört als Zeugcharakter eines Zuhandenen zu einer Zeugganzheit, zu einem Verweisungszusammenhang. 3. Das Zeichen ist nicht nur zuhanden mit anderem Zeug, sondern in seiner Zuhandenheit wird die Umwelt je für die Umsicht ausdrücklich zugänglich. *Zeichen ist ein ontisch Zuhandenes, das als dieses bestimmte Zeug zugleich als etwas fungiert, was die ontologische Struktur der Zuhandenheit, Verweisungsganzheit und Weltlichkeit anzeigt.* Darin ist der Vorzug dieses Zuhandenen innerhalb der umsichtig be[83]sorgten Umwelt verwurzelt. Die Verweisung selbst kann daher, soll sie ontologisch das Fundament für Zeichen sein, nicht selbst als Zeichen begriffen werden. Verweisung ist nicht die ontische Bestimmtheit eines Zuhandenen, wo sie doch Zuhandenheit selbst konstituiert. In welchem Sinne Verweisung die ontologische »Voraussetzung« des Zuhan-

denen, und inwiefern ist sie als dieses ontologische Fundament zugleich Konstituens der Weltlichkeit überhaupt?

§ 18. *Bewandtnis und Bedeutsamkeit; die Weltlichkeit der Welt*

Zuhandenes begegnet innerweltlich. Das Sein dieses Seienden, die Zuhandenheit, steht demnach in irgendeinem ontologischen Bezug zur Welt und Weltlichkeit. Welt ist in allem Zuhandenen immer schon »da«. Welt ist vorgängig mit allem Begegnenden schon, obzwar unthematisch, entdeckt. Sie kann aber auch in gewissen Weisen des unweltlichen Umgangs aufleuchten. Welt ist es, aus der her Zuhandenes zuhanden ist. Wie kann Welt Zuhandenes begegnen lassen? Die bisherige Analyse zeigte: das *innerweltlich Begegnende ist für* die besorgende Umsicht, das Rechnungtragen, in seinem Sein freigegeben. Was besagt diese vorgängige Freigabe, und wie ist sie als ontologische Auszeichnung der Welt zu verstehen? Vor welche Probleme stellt die Frage nach der Weltlichkeit der Welt?

Die Zeugverfassung des Zuhandenen wurde als Verweisung angezeigt. Wie kann Welt das Seiende dieser Seinsart hinsichtlich seines Seins freigeben, warum begegnet dieses Seiende zunächst? Als bestimmte Verweisungen nannten wir Dienlichkeit zu, Abträglichkeit, Verwendbarkeit und dergleichen. Das Wozu einer Dienlichkeit und das Wofür einer Verwendbarkeit zeichnen je die mögliche Konkretion der Verweisung vor. Das »Zeigen« des Zeichens, das »Hämmern« des Hammers sind aber nicht die Eigenschaften des Seienden. Sie sind überhaupt keine Eigenschaften, wenn dieser Titel die ontologische Struktur einer möglichen Bestimmtheit von Dingen bezeichnen soll. Zuhandenes hat allenfalls Geeignetheiten und Ungeeignetheiten, und seine »Eigenschaften« sind in diesen gleichsam noch gebunden wie die

yımı"dır, ve ne düzeye dek bu varlıkbilimsel temel olarak aynı zamanda genelde dünyasallığın bileşenidir?

§ 18. *İlgililik ve İmlemlilik; Dünyanın Dünyasallığı*

Elaltında-bulunan ile dünya-içinde karşılaşılır. Bu varolan-şeyin Varlığı, elaltında-bulunuş, buna göre dünyaya ve dünyasallığa doğru herhangi bir varlıkbilimsel ilişki içinde durur. Dünya her elaltında-bulunanda her zaman daha şimdiden "orada"dır. Dünya karşılaşılan herşey ile birlikte daha şimdiden, ama hiç kuşkusuz tematik olmayan bir yolda, açığa çıkarılmıştır. Ama çevre ile işgörmenin belli yollarında da aydınlatılabilir. Dünya elaltında-bulunanın ondan çıkarak elaltında-bulunan olduğu şeydir. Dünya elaltında-bulunanı karşılaşılmaya nasıl bırakabilir? Buraya kadarki çözümlemenin gösterdiği gibi, dünya-içinde karşılaşılan birşey tasalı sağgörü için, hesap görme için kendi Varlığında özgürleştirilmiştir. Bu önceden özgürleştirme ne demektir, ve dünyanın varlıkbilimsel ayırdediciliği olarak nasıl anlaşılacaktır? Dünyanın dünyasallığına ilişkin soru önümüze hangi sorunları çıkarır?

Elaltında-bulunanın gereç-yapısı göndergeye olarak belirtildi. Dünya bu Varlık-türündeki varolan-şeyleri Varlıkları açısından nasıl özgürleştirir, ve ilk olarak niçin bu varolan-şeylerle karşılaşılır? Belirli göndergeler olarak '...e hizmet edebilirlik,' zararlılık, kullanışlılık ve benzerlerinden söz ettik. Bir hizmet edebilirliğin 'ona'sı ve bir kullanışlılığın 'onun için'i her durumda göndergenin olanaklı somutlaşmasını betimliyordu. Ama imin "belirtmesi," çekicin "çakması" varolan-şeyin özellikleri değildir. Bunlar genel olarak özellikler değildirler, eğer bu terim Şeylerin olanaklı bir belirliliğinin varlıkbilimsel yapısını belirtecekse. Elaltında-bulunanın her ne olursa olsun uygunlukları ve uygunsuzlukları vardır, ve "özellikleri" henüz bir bakıma bunlara bağlıdır, tıpkı elönünde-bulunuşun elaltında-bulunanın olanaklı Varlık-

türü olarak elaltında-bulunuşa bağlı olması gibi. Ama gereç-durumu olarak hizmet edebilirlik (gönderme) de bir varolan-şeyin bir uygunluğu değil, varolan-şeyin uygunluk yoluyla belirlenebilmesi olanağının Varlık karakterindeki koşuludur. Ama o zaman gönderme ne demektir? Elaltında-bulunanın Varlığı gönderme yapısı taşır demek onun kendisinde *gönderilmişlik* karakterini taşıması demektir. Varolan-şey o olan bu varolan-şey olarak birşeye 'gönderildiği' zaman açığa çıkarılır. 'Onun kendi *açısından* başka birşey*de* ilgisi vardır.' Elaltında-bulunanın Varlık-karakteri *ilgililik*tir.[8] İlgililikte birşey 'açısından' birşey'de' ilgili olmaya bırakma imlenir. "... açısından ...de" ilişkisinin gönderme terimi yoluyla belirtilmesi gerekir.

İlgililik dünya-içinde varolan-şeyin Varlığıdır ki, varolan-şey her durumda daha şimdiden en yakından onun üzerine özgürleştirilmiştir. Varolan-şey olarak onun 'açısından' her durumda bir ilgililik vardır. '... açısından ...de' ilgililik bu varolan-şeyin Varlığının *varlıkbilimsel* belirlenimidir, varolan-şey üzerine varlıksal bir önesürüm değil. Bu ilgililiğin 'onda'sı [*Wobei*] hizmet edebilirliğin 'ona'sı [*Wozu*] ve kullanışlılığın 'onun için'idir [*Wofür*]. Hizmet edebilirliğin 'ona'sı 'açısından' yine bir ilgililik olabilir; örneğin bu elaltında-bulunan şey '*açısından*'— ki bu nedenle ona çekiç deriz— çakmada bir ilgililik vardır; çakma 'açısından' sağlamlaştırmada bir ilgililik vardır; sağlamlaştırma 'açısından' fırtınalı havaya karşı korunmada; bu korunma oradaki-Varlığın bir yere sığınması uğruna"dır" ki, Varlığının bir olanağı uğruna demektir. Elaltında-bulunan birşey 'açısından' *nasıl* bir ilgililik olursa olsun, her durumda bunun ön-taslağı ilgililik-bütünlüğünden verilir. İlgililik-bütünlüğü, ki örneğin bir iş yerinde elaltında-bulunanı elaltında-bulunuşu içinde oluşturur, tekil gereçten "daha erken"dir, tıpkı tüm donatımı ve toprakları ile bir çiftlik için olduğu gibi. Ama ilgililik-bütünlüğünün kendisi sonunda bir 'ona'ya geri döner ki, onda bundan böyle *hiçbir*

Vorhandenheit als mögliche Seinsart eines Zuhandenen in der Zuhandenheit. Die Dienlichkeit (Verweisung) aber als Zeugverfassung ist auch keine Geeignetheit eines Seienden, sondern die seinsmäßige Bedingung der Möglichkeit dafür, daß es durch Geeignetheiten bestimmt sein kann. Was soll aber dann Verweisung besagen? Das Sein des Zuhandenen hat die Struktur der Verweisung — heißt: es hat an ihm [84] selbst den Charakter der *Verwiesenheit*. Seiendes ist daraufhin entdeckt, daß es als dieses Seiende, das es ist, auf etwas verwiesen ist. Es hat *mit* ihm *bei* etwas sein Bewenden. Der Seinscharakter des Zuhandenen ist die *Bewandtnis*. In Bewandtnis liegt: bewenden lassen mit etwas bei etwas. Der Bezug des »mit... bei...« soll durch den Terminus Verweisung angezeigt werden.

Bewandtnis ist das Sein des innerweltlichen Seienden, darauf es je schon zunächst freigegeben ist. Mit ihm als Seiendem hat es je eine Bewandtnis. Dieses, daß es eine Bewandtnis mit ... bei ... hat, ist die *ontologische* Bestimmung des Seins dieses Seienden, nicht eine ontische Aussage über das Seiende. Das Wobei es die Bewandtnis hat, ist das Wozu der Dienlichkeit, das Wofür der Verwendbarkeit. Mit dem Wozu der Dienlichkeit kann es wiederum seine Bewandtnis haben: zum Beispiel *mit* diesem Zuhandenen, das wir deshalb Hammer nennen, hat es die Bewandtnis beim Hämmern, mit diesem hat es seine Bewandtnis bei Befestigung, mit dieser bei Schutz gegen Unwetter; dieser »ist« um-willen des Unterkommens des Daseins, das heißt, um einer Möglichkeit seines Seins willen. *Welche* Bewandtnis es mit einem Zuhandenen hat, das ist je aus der Bewandtnisganzheit vorgezeichnet. Die Bewandtnisganzheit, die zum Beispiel das in einer Werkstatt Zuhandene in seiner Zuhandenheit konstituiert, ist »früher« als das einzelne Zeug, ingleichen die eines Hofes, mit all seinem Gerät und seinen Liegenschaften. Die Bewandtnisganzheit selbst aber geht letztlich auf ein Wozu zurück, bei dem es *keine*

Bewandtnis mehr hat, was selbst nicht Seiendes ist in der Seinsart des Zuhandenen innerhalbeiner Welt, sondern Seiendes, dessen Sein als In-der-Welt-sein bestimmt ist, zu dessen Seinsverfassung Weltlichkeit *selbst* gehört. Dieses primäre Wozu ist kein Dazu als mögliches Wobei einer Bewandtnis. Das primäre »Wozu« ist ein Worum-willen. Das »Um-willen« betrifft aber immer das Sein des *Daseins*, dem es in seinem Sein wesenhaft *um* dieses Sein selbst geht. Der aufgezeigte Zusammenhang, der von der Struktur der Bewandtnis *zum Sein des Daseins selbst* führt als dem eigentlichen und einzigen Worum-willen, soll fürs erste noch nicht eingehender verfolgt werden. Vordem verlangt das »Bewendenlassen« eine so weit geführte Klärung, daß wir das Phänomen der Weltlichkeit in *die* Bestimmtheit bringen, um bezüglich seiner überhaupt Probleme stellen zu können.

Bewendenlassen bedeutet ontisch: innerhalb eines faktischen *Besorgens ein Zuhandenes so* und so *sein* lassen, *wie* es nunmehr ist und *damit* es so ist. Diesen ontischen Sinn des »sein lassens« fassen wir [85] grundsätzlich ontologisch. Wir interpretieren damit den Sinn der vorgängigen Freigabe des innerweltlich zunächst Zuhandenen. Vorgängig »sein« lassen besagt nicht, etwas zuvor erst in sein Sein bringen und herstellen, sondern je schon »Seiendes« in seiner Zuhandenheit entdecken und so als das Seiende dieses Seins begegnen lassen. Dieses »apriorische« Bewendenlassen ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß Zuhandenes begegnet, so daß das Dasein, im ontischen Umgang mit so begegnendem Seienden, es im ontischen Sinne dabei bewenden lassen kann. Das ontologisch verstandene Bewendenlassen dagegen betrifft die Freigabe *jedes* Zuhandenen als Zuhandenes, mag es dabei, ontisch genommen, sein Bewenden haben, oder mag es vielmehr Seiendes

ilgililik yoktur; bu 'ona'nın kendisi dünya içersinde elaltında-bulunan birşeyin Varlık-türünü taşıyan bir varolan-şey değildir; tersine, öyle bir varolan-şeydir ki, Varlığı dünyadaki-Varlık olarak belirlenmiştir ve Varlık-durumuna dünyasallığın kendisi aittir. Bu birincil 'ona' bir ilgililiğin olanaklı 'onda'sı olarak bir 'buna' değildir. Birincil "ona" bir 'onun uğruna'dır. Ama "uğruna" her zaman *oradaki-Varlığın* Varlığını ilgilendirir, ki onun için Varlığında özsel olarak bu Varlığın kendisi *önemlidir*. İlgililiğin yapısından oradaki-Varlığın kendisinin Varlığına götüren bağlantıyı asıl ve biricik 'uğruna' olarak belirttikten sonra, şimdilik bunu daha öte izlememiz gerekmez. Bundan önce "ilgili olmaya bırakma" öyle bir düzeyde durulukkazanmalıdır ki, dünyasallık fenomenine onun hakkında genel olarak sorunlar formüle etmemize olanak sağlayacak bir belirlilik verebilmeliyiz.

'İlgili olmaya bırakma'nın varlıksal imlemi olgusal bir tasarım içersinde elaltında-bulunan birşeyi bundan böyle olduğu *gibi* ve öyle olabilsin *diye* şöyle ya da böyle *olmaya* bırakmadır. "Olmaya bırakma"nın bu varlıksal anlamını ilkede varlıkbilimsel olarak ayrımsarız. Bununla dünya-içinde en yakından elaltında-bulunan şeyi önceden özgürleştirmenin anlamını yorumlarız. Önceden "olmaya" bırakma birşeyi ilkin Varlığına getirme ve üretme demek değildir; tersine, her durumda daha şimdiden "varolan-şey"i elaltında-bulunuşu içinde açığa çıkarma ve böylece bu Varlığın varolan-şeyi olarak karşılaşılmaya bırakma demektir. Bu *a priori* 'ilgili olmaya bırakma' elaltında-bulunan birşeyin karşılaşılma olanağının koşuludur, öyle ki oradaki-Varlık, böyle karşılaşılan varolan-şey ile varlıksal işgörmede, onu orada varlıksal anlamda ilgili olmaya bırakabilsin. Buna karşı, varlıkbilimsel olarak anlaşılan 'ilgili olmaya bırakma'da *her* elaltında-bulunan şeyin elaltında-bulunan şey olarak özgür bırakılması söz konusudur — ister varlıksal olarak alındığında orada ilgisi olsun, ya da isterse dahaçok öyle bir varolan-şey olsun ki, orada varlıksal olarak hiçbir

ilgisi *olmasın*; böyle varolan-şey en yakından ve çoğunlukla tasa edilen şeydir ki, onu açığa çıkarılmış varolan-şey olarak olduğu gibi "olmaya" bırakamaz, ama işler, daha iyi yapar, parçalarız.

Daha şimdiden ilgili olmaya bırakılmış olma durumunda igililik için özgürleştirilme bir *a priori tam geçmiş zamanı* imler ki, oradaki-Varlığın kendisinin Varlık-türünü nitelendirir. Varlıkbilimsel olarak anlaşılan 'ilgili olmaya bırakma' varolan-şeyin çevre içersinde elaltında-bulunuşu üzerine önceden özgürleştirilmesidir. 'İlgili olmaya bırakma'nın 'onda'sından ilgililiğin 'onun açısından'ı* özgürleştirilmiştir. Tasa için bu elaltında-bulunan şeyolarak karşılaşılır. Genel olarak bir *varolan-şeyin* kendini tasaya göstermesi ölçüsünde, eş deyişle Varlığında açığa çıkarılması ölçüsünde, o şey her durumda daha şimdiden çevresel olarak elaltında-bulunan birşeydir ve yalnızca "en yakından" salt elönünde-bulunan bir "dünya-gereci" değildir.

İlgililiğin kendisi elaltında-bulunanın Varlığı olarak her durumda yalnızca bir ilgililik-bütünlüğünün önceden açığa çıkarılmışlığı zemininde açığa çıkarılır. Açığa çıkarılmış ilgililikte, e.d. karşılaşılan elaltında-bulunan şeyde buna göre elaltında-bulunan şeyin dünyasal karakteri dediğimiz şey önceden açığa çıkarılmış olarak yatar. Bu önceden açığa çıkarılmış ilgililik-bütünlüğü kendi içinde dünya ile varlıkbilimsel bir ilişki gizler. 'İlgili olmaya bırakma' varolan-şeyin ilgililik-bütünlüğü üzerine özgürleştirilmesini imler ve onun üzerine özgürleştirildiği şeyin kendisini şimdiden her nasılsa açığa sermiş olmalıdır. Bu, ki çevresel olarak elaltında-bulunan şey onun üzerine özgürleştirilmiştir, dahası öyle bir yolda ki, bu herşeyden önce dünya-içindeki varolan-şey *olarak* erişilebilir olmuştur, kendisi bu açığa çıkarılmış Varlık-türündeki varolan-şey olarak kavranamaz. Özsel olarak açığa çıkarılabilir değildir — eğer bundan böyle *açığa çıkarılmışlığı* oradaki-Varlığın karakterinde *olmayan* tüm varolan-şeylerin bir Varlık-olanağı için terim olarak saptarsak.

[* *'Womit'* dilbilgisi açısından 'ilgililiğin' nesnesini değil ama özneşini, ilginin 'nede'sini (*'Wobei'*) değil, ama ilgili olanın kendisini imler ve Türkçe'de bunu *'mit/ile'* bağlacı ile anlatamayız.]

sein, dabei es ontisch gerade *nicht* sein Bewenden hat, das zunächst und zumeist das Besorgte ist, das wir als entdecktes Seiendes nicht »sein« lassen, wie es ist, sondern bearbeiten, verbessern, zerschlagen.

Das auf Bewandtnis hin freigebende Je-schon-haben-bewenden-lassen ist ein *apriorisches Perfekt*, das die Seinsart des Daseins selbst charakterisiert. Das ontologisch verstandene Bewendenlassen ist vorgängige Freigabe des Seienden auf seine innerumweltliche Zuhandenheit. Aus dem Wobei des Bewendenlassens her ist das Womit der Bewandtnis freigegeben. Dem Besorgen begegnet es als dieses Zuhandene. Sofern sich ihm überhaupt ein *Seiendes* zeigt, das heißt, sofern es in seinem Sein entdeckt ist, ist es jeschon umweltlich Zuhandenes und gerade nicht »zunächst« nur erst vorhandener »Wirkstoff«.

Bewandtnis selbst als das Sein des Zuhandenen ist je nur entdeckt auf dem Grunde der *Vorentdecktheit einer* Bewandtnisganzheit. In entdeckter *Bewandtnis, das heißt im* begegnenden Zuhandenen, liegt demnach vorentdeckt, was wir die Weltmäßigkeit des Zuhandenen nannten. Diese vorentdeckte Bewandtnisganzheit birgt einen ontologischen Bezug zur Welt in sich. Das Bewendenlassen, das Seiendes auf Bewandtnisganzheit hin freigibt, muß das, worauthin es freigibt, selbst schon irgendwie erschlossen haben. Dieses, worauthin umweltlich Zuhandenes freigegeben ist, so zwar, daß dieses allererst *als* innerweltliches Seiendes *zugänglich wird*, kann selbst nicht als Seiendes dieser entdeckten Seinsart begriffen werden. Es ist wesenhaft nicht entdeckbar, wenn wir fortan *Entdecktheit* als Terminus für eine Seinsmöglichkeit alles *nicht* daseinsmäßigen Seienden festhalten.

Was besagt aber nun: das, worauf hin** innerweltlich Seiendes zunächst freigegeben ist, muß vorgängig erschlossen sein? Zum Sein des Daseins gehört Seinsverständnis. Verständnis hat sein Sein in einem Verstehen. [86] Wenn dem Dasein wesenhaft die Seinsart des In-der-Welt-seins zukommt, dann gehört zum wesenhaften Bestand seines Seinsverständnisses das Verstehen von In-der-Welt-sein. Das vorgängige Erschließen dessen, worauf hin die Freigabe des innerweltlichen Begegnenden erfolgt, ist nichts anderes als das Verstehen von Welt, zu der sich das Dasein als Seiendes schon immer verhält.

Das vorgängige Bewendenlassen bei ... mit ... gründet in einem Verstehen von so etwas wie Bewendenlassen, *Wobei* der Bewandtnis, *Womit* der Bewandtnis. Solches, und was ihm ferner zugrunde liegt, wie das Dazu, als wobei es die Bewandtnis hat, das Worum-willen, darauf letztlich alles Wozu zurückgeht, all das muß in einer gewissen Verständlichkeit vorgängig erschlossen sein. Und was ist das, worin Dasein als In-der-Welt-sein sich vorontologisch versteht? Im Verstehen des genannten Bezugszusammenhangs hat sich das Dasein aus einem ausdrücklich oder unausdrücklich ergriffenen, eigentlichen oder uneigentlichen Seinkönnen, worumwillen es selbst ist, an ein Um-zu verwiesen. Dieses zeichnet ein Dazu vor, als möglliches Wobei eines Bewendenlassens, das strukturmäßig *mit* etwas bewenden läßt. Dasein verweist sich je schon immer aus einem Worum-willen her an das Womit einer Bewandtnis, das heißt es läßt je immer schon, sofern es ist, Seiendes als Zuhandenes begegnen. *Worin* das Dasein sich vorgängig versteht im Modus des Sichverweisens, das ist das *Worauf hin* des vorgängigen Begegnenlassens von Seiendem. *Das Worin des sichverweisenden Verstehens als Worauf hin des*

Ama şimdi dünya-içinde varolan-şeyin onun üzerine* en yakından özgürleştirildiği şey önceden açığa serilmiş olmalıdır demek ne demektir? Oradaki-Varlığın Varlığına Varlık-anlayışı aittir. Anlayış Varlığını bir anlamada taşır. Eğer oradaki-Varlığa özsel olarak dünyadaki-Varlığın Varlık-türü uygunsa, o zaman dünyadaki-Varlığı anlama oradaki-Varlığın Varlık-anlayışının özsel içeriğine aittir. Dünya-içinde karşılaşılan şeyin özgürleştirilmesinin onun üzerine yer aldığı şeyin önceden açığa serilmesi varolan-şey olarak oradaki-Varlığın her zaman ona doğru davrandığı dünyayı anlamaktan başka birşey değildir.

Önceden ... açısından ...de ilgiye bırakma anlatımı 'ilgiye bırakma,' ilgililiğin 'onda'sı, ilgililiğin 'onun açısından'ı gibi şeylerin anlaşılması üzerine temellenir. Böyle birşey, ve dahası onun için temelde yatan birşey — örneğin onda bir ilgililiğin olduğu 'buna,' sonunda her 'ona'nın ona geri döndüğü 'onun uğruna' — tüm bunlar belli bir anlaşılırlık içinde önceden açığa serilmiş olmalıdırlar. Ve dünyadaki-Varlık olarak oradaki-Varlığın kendini ön-varlıkbilimsel olarak onda anladığı şey nedir? Sözü edilen bağıntılar-bağlamını anlamada oradaki-Varlık belirtik ya da belirtik-olmayan bir yolda kavranan, asıl ya da asıl olmayan ve onun uğruna kendisi olduğu bir 'Olabilme'den kendini bir '-mek için'e göndermiştir. Bu '-mek için' önceden bir 'buna'yı belirtir ki, bunu bir 'ilgiye bırakma'nın olanaklı 'onda'sı olarak yapar; bu 'ilgiye bırakma,' yapısı gereği, birşey *ile* ilgiye bırakır. Oradaki-Varlık kendini her durumda daha şimdiden bir 'onun uğruna'dan bir ilgililiğin 'onunla'sına gönderir; eş deyişle, var olduğu sürece, her zaman daha şimdiden varolan-şeyi elaltındabulunan birşey olarak karşılaşılmaya bırakır. Oradaki-Varlığın kendini önceden bir kendinigönderme kipinde '*onda*' [*Worin*] anladığı şey varolan-şeyleri önceden karşılaşılmaya bırakmanın '*onun üzerine*'sidir [*Worauf hin*]. *Kendinigönderen anlamanın 'nede'si* [*Worin*], *ilgililiğin*

*|Sonraki yayınlarda: '*Worauf*' :: '*onun için.*']

Varlık-türünde olan varolan-şeyleri karşılaşılmaya bırakmanın 'onun üzerine'si olarak, dünya fenomenidir. Ve oradaki-Varlığın onun üzerine kendini gönderdiği şeyin yapısı dünyanın *dünyasallığını* oluşturan şeydir.

Oradaki-Varlığın bu yolda kendini her durumda onda anladığı şey kökensel olarak tanışık olduğu birşeydir. Dünya ile bu tanışıklık zorunlu olarak dünyayı dünya olarak oluşturan ilişkilerin kuramsal bir saydamlığını gerektirmez. Ama hiç kuşkusuz bu ilişkilerin belirtik olarak varlıkbilimsel-varoluşsal yorumunun bir olanağı oradaki-Varlık için oluşturucu bir dünya-ile-tanışıklıkta temellenir ki, bu kendi yanından oradaki-Varlığın Varlık-anlayışını oluşturmaya katılır. Bu olanak belirtik olarak kavranabilir — ama ancak oradaki-Varlığın kendisi Varlığının ve bunun olanaklarının ya da giderek genelde Varlığın anlamının kökensel bir yorumunu görev olarak önüne koyduğu sürece.

Ama buraya dek süren çözümlemelerle yalnızca içersinde dünya ve dünyasallık gibi şeylerin araştırılacağı çevren ortaya serilmiştir. Daha ileri irdeleme için ilkin oradaki-Varlığın kendini-göndermesinin bağlamının varlıkbilimsel olarak nasıl ayrımsanacağı daha da durulaştırılmalıdır.

Aşağıda daha da yakından çözümlenecek olan *anlama* (§ 31) belirtilen ilişkileri ön bir açığa serilmişlik içinde tutar. Tanıdık bir yolda kendini onlarda tutarken, onları yaptığı göndermenin onlarda devindiği birşey olarak kendi *önünde* tutar. Anlama kendini bu ilişkiler içinde ve onlar yoluyla göndermelerde bulunmaya bırakır. Göndermenin bu ilişkilerinin ilişki-karakterini *imleme* olarak ayrımsarız. Bu ilişkilerle tanışıklıkta, oradaki-Varlık kendi kendisi için "imler"; kökensel olarak kendine kendi Varlığını ve 'Olabilme'sini dünyadaki-Varlığı açısından anlamak üzere verir. 'Onmuğruna' bir '-mek için'i imler; bu bir 'buna'yı, bu 'ilgiye bırakma'nın bir 'onda'sını, bu ise ilgililiğin bir 'onun açısından'ını. Bu ilişkiler birbirleri ile kökensel bir bütünlük olarak

Begegnenlassens von Seiendem in der Seinsart der Bewandtnis ist das Phänomen der Welt. Und die Struktur dessen, woraufhin das Dasein sich verweist, ist das, was die *Weltlichkeit* der Welt ausmacht.

Worin Dasein in dieser Weise sich je schon versteht, damit ist es ursprünglich vertraut. Diese Vertrautheit mit Welt verlangt nicht *notwendig* eine *theoretische* Durchsichtigkeit der die Welt als Welt konstituierenden Bezüge. Wohl aber gründet die Möglichkeit einer ausdrücklichen *ontologisch*-existenzialen Interpretation dieser Bezüge in der für das Dasein konstitutiven Weltvertrautheit, die ihrerseits das Seinsverständnis des Daseins mit ausmacht. Diese Möglichkeit kann ausdrücklich ergriffen werden, sofern sich das Dasein selbst eine ursprüngliche Interpretation seines Seins und dessen Möglichkeiten oder gar des Sinnes von Sein überhaupt zur Aufgabe gestellt hat.

Mit den bisherigen Analysen ist aber nur erst der Horizont freigelegt, innerhalb dessen so etwas zu suchen ist wie Welt und Welt-[87]lichkeit. Für die weitere Betrachtung muß zunächst deutlicher gemacht werden, als was der Zusammenhang des Sichverweisens des Daseins ontologisch gefaßt sein will.

Das im folgenden noch eingehender zu analysierende *Verstehen* (vgl. § 31) hält die angezeigten Bezüge in einer vorgängigen Erschlossenheit. In vertrauten Sichdarin-halten hält es sich diese *vor* als das, worin sich sein Verweisen bewegt. Das Verstehen läßt sich in und von diesen Bezügen selbst verweisen. Den Bezugscharakter dieser Bezüge des Verweisens fassen wir als *bedeuten*. In der *Vertrautheit mit diesen Bezügen* »bedeutet« das Dasein ihm selbst, es gibt sich ursprünglich sein Sein und Seinkönnen zu verstehen hinsichtlich seines In-der-Welt-seins. Das Worumwillen bedeutet ein Um-zu, dieses ein Dazu, dieses ein Wobei des Bewendetlassens, dieses ein Womit der Bewandtnis. Diese Bezüge sind untereinander selbst als ursprüngliche Ganzheit ver-

klammert, sie sind, was sie sind, als dieses Be-deuten, darin das Dasein ihm selbst vorgängig sein In-der-Welt-sein zu verstehen gibt. Das Bezugsganze dieses Bedeutens nennen wir die *Bedeutsamkeit*. Sie ist das, was die Struktur der Welt, dessen, worin Dasein als solches je schon ist, ausmacht. *Das Dasein ist in seiner Vertrautheit mit der Bedeutsamkeit die ontische Bedingung der Möglichkeit der Entdeckbarkeit von Seiendem, das in der Seinsart der Bewandtnis (Zuhandenheit) in einer Welt begegnet und sich so in seinem An-sich bekunden kann.* Dasein ist als solches je dieses, mit seinem Sein ist wesenhaft schon ein Zusammenhang von Zuhandenem entdeckt — Dasein hat sich, sofern es *ist*, je schon auf eine begegnende »Welt« angewiesen, zu seinem Sein gehört wesenhaft diese *Angewiesenheit*.

Die Bedeutsamkeit selbst aber, mit der das Dasein je schon vertraut ist, birgt in sich die ontologische Bedingung der Möglichkeit dafür, daß das verstehende Dasein als auslegendes so etwas wie »Bedeutungen« erschließen kann, die ihrerseits wieder das mögliche Sein von Wort und Sprache fundieren.

Die erschlossene Bedeutsamkeit ist als existenziale Verfassung des Daseins, seines In-der-Welt-seins, die ontische Bedingung der Möglichkeit der Entdeckbarkeit einer Bewandtnisganzheit.

Wenn wir so das Sein des Zuhandenen (Bewandtnis) und gar die Weltlichkeit selbst als einen Verweisungszusammenhang bestimmen, wird dann nicht das »substanzielle Sein« des innerweltlichen Seienden in ein Relationssystem verflüchtigt und, sofern Relationen immer »Ge- [88]dachtes« sind, das Sein des innerweltlich Seienden in das »reine Denken« aufgelöst?

Innerhalb des jetzigen Untersuchungsfeldes sind die wiederholt markierten Unterschiede der Strukturen und Dimensionen der ontologischen Problematik grundsätzlich auseinanderzuhalten: 1. das Seiendes zunächst

bağlıdırlar; ne iseler bu 'imleme' olarak öyledirler ki, bunda oradaki-Varlık önceden kendine dünyadaki-Varlığını anlamak üzere verir. Bu imlemenin ilişki-bütününe *imlemlilik* deriz. Bu onda genel olarak oradaki-Varlığın her durumda daha şimdiden var olduğu dünyanın yapısını oluşturan şeydir. *Oradaki-Varlık, imlemlilik ile tanışıklığında, bir dünyada ilgililiğin (elaltında-bulunuşun) Varlık-türünde karşılaşılan ve böylece kendini 'kendinde'sinde bilinir kılabilen varolan-şeyin açığa çıkarılabilirliğinin olanağının varlıksal koşuludur.* Oradaki-Varlık böyle olarak her durumda budur; Varlığı ile, özsel olarak daha şimdiden elaltında-bulunan şeyin bir bağlamı açığa çıkarılır: — oradaki-Varlık, *var* olduğu sürece, her durumda daha şimdiden karşılaşılan bir "dünya"ya boyun eğmiştir ve bu *boyuneğme* özsel olarak Varlığına aittir.

Ama oradaki-Varlığın her durumda daha şimdiden tanışık olduğu imlemliliğin kendisi kendi içinde bir olanağın — anlayan ve yorumlayan oradaki-Varlığın "imlemler" gibi şeyleri (ki bunlar kendi paylarına yine sözcüklerin ve dilin olanaklı Varlığını temellendirirler) açığa serebilme olanağının — varlıkbilimsel koşulunu gizler

Açığa serilen imlemlilik oradaki-Varlığın, onun dünyadaki-Varlığının varoluşsal durumu olarak bir ilgililik-bütünlüğünün açığa çıkarılabilirlik olanağının varlıksal koşuludur.

Eğer böylece elaltında-bulunan şeyin Varlığını (ilgililik) ve giderek dünyasallığın kendisini bir gönderme-bağlamı olarak belirlemişsek, o zaman dünya-içinde varolan-şeyin "tözsel Varlığı" bir ilişkiler dizgesine buharlaşmış olmaz mı, ve ilişkilerin her zaman "düşünsel şeyler" olmaları ölçüsünde dünya-içinde varolan-şeyin Varlığı "arı düşünce"ye çözülmüş olmaz mı?

Şimdiki araştırma alanının içersinde varlıkbilimsel sorunsalın yapılarının ve boyutlarının yineleyerek vurgulanan ayrımları ilkede birbirlerinden ayrı tutulmalıdır: 1. dünya-içinde en yakından karşılaşılan varolan-şeyin Varlığı (elaltında-bulunuş); 2. varolan-şeyin Varlığı

(elönünde-bulunuş), ki en yakından karşılaşılan varolan-şeylerin içinden bağımsız olarak açığa çıkarıcı bir geçiş içinde bulunabilir ve belirlenebilir olur; 3. dünya-içinde varolan-şeyin genel olarak açığa çıkarılabilirlik olanağının varlıksal koşulunun Varlığı, dünyanın dünyasallığı. Son sözü edilen Varlık dünyadaki-Varlığın, eş deyişle oradaki-Varlığın *varoluşsal* bir belirlenimidir. Önceki iki Varlık kavramı *kategoriler*dir ve Varlıkları oradaki-Varlık karakterinde olmayan varolan-şeyleri ilgilendirir. İmlemlilik olarak dünyasallığı oluşturan göndermeler-bağlamı biçimsel olarak bir ilişkiler-dizgesi anlamında ayrımsanabilir. Ama dikkat edilmelidir ki, böyle biçimselleştirmeler fenomenleri öyle bir düzeye dek düzleştirir ki, asıl fenomenal içerik yitip gider, özellikle imlemliliğin kendi içinde gizlediği türde "yalın" ilişkiler durumunda. Bu bir ilgililiğin '-mek için'i, 'uğruna'sı, 'onun açısından'ı gibi "ilişkiler" ve "ilişkililer" fenomenal içeriklerine göre her matematiksel işlevselleştirmeye direnirler; ilkin bir "düşünme"de konutlanmış düşünsel şeyler de değildirler; tersine, ilişkilerdirler ki, genel olarak tasalı sağgörü her durumda daha şimdiden onlarda kalır. Dünyasallığı oluşturucu olarak bu "ilişkiler dizgesi" dünya-içinde elaltında-bulunan şeyin Varlığını buharlaştırmaktan öylesine uzaktır ki, bu varolan-şeyler "tözsel" "kendinde"leri içinde ilk kez dünyanın dünyasallığı zemininde açığa çıkarılabilirdirler. Ve ilkin genel olarak dünya-içinde varolan-şeyler ile karşılaşıldığındadır ki bu varolan-şeylerin alanında ancak elönünde-bulunan erişilebilir kılma olanağı doğar. Bu varolan-şeyler, *ancak*-elönünde-Varlıkları zemininde, "özellikleri" açısından matematiksel olarak "işlev-kavramlarında" belirlenebilirler. Bu türden işlev-kavramları varlıkbilimsel olarak genelde yalnızca Varlıkları arı tözsellik karakterini taşıyan varolan-şeyler ile ilişki içinde olanaklıdır. İşlev-kavramları her zaman yalnızca biçimselleştirilmiş töz-kavramları olarak olanaklıdır.

begegnenden innerweltlichen Seienden (Zuhandenheit); 2. das Sein *des* Seienden (Vorhandenheit), das in einem eigenständig entdeckenden Durchgang durch das zunächst begegnende Seiende vorfindlich und bestimmbar wird; 3. das Sein der ontischen Bedingung der Möglichkeit der Entdeckbarkeit von innerweltlichem Seienden überhaupt, die Weltlichkeit von Welt. Das letztgenannte Sein ist eine *existenziale* Bestimmung des In-der-Welt-seins, das heißt des Daseins. Die beiden *vorgenannten Begriffe von* Sein sind *Kategorien* und betreffen Seiendes *von nicht daseinsartigem* Sein. Den Verweisungszusammenhang, der als Bedeutsamkeit die Weltlichkeit konstituiert, kann man formal im Sinne eines Relationssystems fassen. Nur ist zu beachten, daß dergleichen Formalisierungen die Phänomene so weit nivellieren, daß der eigentliche phänomenale Gehalt verloren geht, zumal bei so »einfachen« Bezügen, wie sie die Bedeutsamkeit in sich birgt. Diese »Relationen« und »Relate« des Um-zu, des Um-willen, des Wozu einer Bewandtnis widerstreben ihrem phänomenalen Gehalt nach jeder mathematischen Funktionalisierung; sie sind auch nichts Gedachtes, in einem »Denken« erst Gesetztes, sondern Bezüge, darin besorgende Umsicht als solche je schon sich aufhält. Dieses »Relationssystem« als Konstitutivum der Weltlichkeit verflüchtigt das Sein des innerweltlich Zuhandenen so wenig, daß auf dem Grunde von Weltlichkeit der Welt dieses Seiende in seinem »substanziellen« »An-sich« allererst entdeckbar ist. Und erst wenn innerweltliches Seiendes überhaupt begegnen kann, besteht die Möglichkeit, im Felde dieses Seienden das nur noch Vorhandene zugänglich zu machen. Dieses Seiende kann auf Grund seines Nur-noch-Vorhandenseins hinsichtlich seiner »Eigenschaften« mathematisch in »Funktionsbegriffen« bestimmt werden. Funktionsbegriffe dieser Art sind ontologisch überhaupt nur möglich mit Bezug auf Seiendes, dessen Sein den Charakter reiner Substanzialität hat. Funktionsbegriffe sind immer nur als formalisierte Substanzbegriffe möglich.

Damit die spezifisch ontologische Problematik der Weltlichkeit sich noch schärfer abheben kann, soll vor der Weiterführung der Analyse die Interpretation der Weltlichkeit an einem extremen Gegenfall verdeutlicht werden. [89]

B. Die Abhebung der Analyse der Weltlichkeit gegen die Interpretation der Welt bei Descartes

Des Begriffes der Weltlichkeit und der in diesem Phänomen beschlossenen Strukturen wird sich die Untersuchung nur schrittweise versichern können. Weil die Interpretation der Welt zunächst bei einem innerweltlich Seienden ansetzt, um dann das Phänomen Welt überhaupt nicht mehr in den Blick zu bekommen, versuchen wir diesen Ansatz an seiner vielleicht extremsten Durchführung ontologisch zu verdeutlichen. Wir geben nicht nur eine kurze Darstellung *der Grundzüge der Ontologie* der »Welt« bei *Descartes*, sondern fragen nach deren Voraussetzungen und versuchen diese im Lichte des bisher Gewonnenen zu charakterisieren. Diese Erörterung soll erkennen lassen, auf welchem grundsätzlich undiskutierten ontologischen »Fundamenten« die nach *Descartes* kommenden Interpretationen der Welt, die ihm vorausgehenden erst recht, sich bewegen.

Descartes sieht die ontologische Grundbestimmung der Welt in der extensio. Sofern Ausdehnung die Räumlichkeit mitkonstituiert, nach *Descartes* sogar mit ihr identisch ist, Räumlichkeit aber in irgendeinem Sinn für die Welt konstitutiv bleibt, bietet die Erörterung der cartesischen Ontologie der »Welt« zugleich einen negativen Anhalt für die positive Explikation der Räumlichkeit der Umwelt und des Daseins selbst. Wir behandeln hinsichtlich der Ontologie *Descartes'* ein Dreifaches: 1. Die Bestimmung der »Welt« als res extensa (§ 19). 2. Die Fundamente dieser ontologischen Bestimmung (§ 20). 3. Die *hermeneutische Diskussion der cartesischen* Ontologie der »Welt« (§

Dünyasallığın kendine özgü varlıkbilimsel sorunsalını daha da belirgin bir yolda öne çıkarabilmek için çözümlemeyi ilerletmeden önce, dünyasallık yorumuna aşırı bir karşı-durum yoluyla duruluk kazandırmak gerekecektir.

B. Dünyasallık Çözümlemesinin Descartes'ın Dünya Yorumuna Karşı Öne Çıkarılması

Dünyasallık kavramı ve bu fenomende kapsanan yapılar araştırmamızda ancak adım adım güvenilirlik kazanabilirler. Dünyanın yorumu ilk olarak bir dünya-içinde-varolan-şeyden yola çıktığı için, ve böylece genel olarak dünya fenomeni bundan böyle bakış altına girmediği için, bu yaklaşımı belki de en aşırı uygulamasında varlıkbilimsel olarak durulaştırmaya çalışacağız. Yalnızca Descartes'ta "dünya"nın varlıkbiliminin temel çizgilerinin kısa bir betimlemesini vermekle kalmayacağız, ama bunun varsayımlarını sorgulayacak ve onları şimdiye dek elde ettiklerimizin ışığında betimlemeye çalışacağız. Bu tartışmanın Descartes'tan sonra gelen, ama özellikle onu önceleyen dünya yorumlarının ilkede tartışılmamış varlıkbilimsel "temeller"den hangileri üzerinde devindikleri konusunda bilgilendirici olması gerekir.

Descartes dünyanın varlıkbilimsel temelbelirlenimini *extensio*da görür. Uzanım uzaysallığı oluşturan bileşenlerden biri olması ölçüsünde — ki Descartes'a göre giderek onunla özdeştir —, ama uzaysallık belli bir anlamda *dünya için oluşturucu* kalırken, dünyanın Kartezyen varlıkbiliminin bir tartışması aynı zamanda çevrenin ve oradaki-Varlığın kendisinin uzaysallıklarının olumlu açımlaması için olumsuz bir destek sağlayacaktır. Descartes'ın varlıkbilimi açısından irdeleyeceğiniz üç yan vardır: 1. "Dünya"nın *res extensa* olarak belirlenimi (§ 19). 2. Bu varlıkbilimsel belirlenimin temelleri (§ 20). 3. "Dünya"nın Kartezyen varlıkbiliminin hermeneutik tartışması (§ 21). Aşağıdaki tartışma ayrıntılı

temellendirmesini ancak "*cogito sum*"un fenomenolojik yokedilişi ile kazanacaktır (bkz. Anabölüm II, Kesim 2).*

§ 19. *"Dünya"nın* Res Extensa *Olarak Belirlenimi*

Descartes *res cogitans* olarak "*ego cogito*"yu "*res corporea*"dan ayırdeder. Bu ayrım gelecekte varlıkbilimsel olarak "Doğa ve Tin" ayrımı olarak belirlenecektir. Bu karşıtlık varlıksal olarak ne denli büyük bir içerik türlülüğü ile saptanmış olursa olsun, varlıkbilimsel temellerindeki, giderek karşıtlığın yanlarının kendilerindeki duruluk yoksunluğu en yakın köklerini Descartes tarafından yapılan ayrımda bulur. Bu yaklaşım bu varolan-şeyin Varlığını hangi Varlık-anlayışı içersinde belirlemiştir? Kendinde varolan birşeyin Varlığı için terim *substantia*dır. Anlatım kimi zaman Töz olarak varolan-şeyin *Varlığı*, *Tözsellik*, kimi zaman ise varolan şeyin kendisi, *bir Töz* demektir. *Substantia*nın bu çifte imlemliliği — ki daha önce antikçağ οὐσία kavramı durumunda da böyleydi — raslantısal değildir.

*Res corporea*nın varlıkbilimsel belirlenimi tözün, eş deyişle bir töz olarak bu varolan-şeyin tözselliğinin bir açımlamasını gerektirir. *Res corporea*nın asıl 'kendinde-Varlığı'nı ne oluşturur? Genelinde, töz olarak bir töz, e.d. tözün tözselliği nasıl ayrımsanabilirdir? *Et quidem ex quolibet attributo substantia cognoscitur; sed una tamen est cuiusque substantiae praecipua proprietas, quae ipsius naturam essentiamque constituit, et ad quam aliae omnes referuntur.*[3] Tözler "yüklemlerinde" erişilebilir olurlar, ve her bir tözün ayırdedici bir özelliği vardır ki, bunda belirli bir tözün tözselliğinin özü okunabilir olur. *Res corporea* açısından bu özellik hangisidir? *Nem-*

*[Bu Kesim yayımlanmadı.]

[3]Descartes, *Principia Philosophiae* I, § 53 (*Oeuvres*, yay. Adam ve Tannery, Cilt VIII, s. 25) . ["Ve töz belli bir yüklem yoluyla bilinir; ama her bir töz için seçkin tek bir özellik vardır ki, tözün doğasını ve özünü *oluşturur*, ve ötün geri kalanlar ona göndermede bulunurlar.]

21). Ihre ausführliche Begründung erhält die folgende Betrachtung erst durch die phänomenologische Destruktion des »cogitosum« (vergleiche II. Teil, 2. Abschnitt).

§ 19. *Die Bestimmung der »Welt« als res extensa*

Descartes unterscheidet das »ego cogito« als res cogitans vonder »res corporea«. Diese Unterscheidung bestimmt künftig ontologisch die von »Natur und Geist«. Dieser Gegensatz mag ontisch in noch so vielen inhaltlichen Abwandlungen fixiert werden, die Ungeklärtheit seiner ontologischen Fundamente und die der Gegensatzglieder selbst hat ihre nächste Wurzel in der von *Descartes* vollzogenen Unterscheidung, innerhalb welchen Seinsverständnisses hat dieser das Sein dieser Seienden bestimmt? Der Titel für das Sein eines an ihm selbst Seienden lautet substantia. Der Ausdruck meint bald das *Sein* eines [90] als Substanz Seienden, *Substanzialität*, bald das Seiende selbst, *eine Substanz*. Diese Doppeldeutigkeit von substantia, die schon derantike Begriff der οὐσία bei sich führt, ist nicht zufällig.

Die ontologische Bestimmung der res corporea verlangt die Explikation der Substanz, das heißt der Substanzialität dieses Seienden als einer Substanz. Was macht das eigentliche An-ihm-selbst-sein der res corporea aus? Wie ist überhaupt eine Substanz als solche, das heißt ihre Substanzialität faßbar? Et quidem ex quolibet attributo substantia cognoscitur; sed una tamen est cuiusque substantiae praecipua proprietas, quae ipsius naturam essentiamque constituit, et ad quam aliae omnes referuntur.[3] Substanzen werden in ihren »Attributen« zugänglich, und jede Substanz hat eine ausgezeichnete Eigenschaft, an der das Wesen der Substanzialität einer bestimmten Substanz ablesbar wird. Welches ist die Eigenschaft bezüglich der res

[3]Principia I, n. 53, S. 25 (Oeuvres ed. Adam-Tannery; Vol. VIII).

corporea? Nempe *extensio* in longum, latum et profundum, substantiae corporeae naturam constituit.[1] Die Ausdehnung nämlich nach Länge, Breite und Tiefe *macht das eigentliche Sein der* körperlichen Substanz aus, die wir »Welt« nennen. Was gibt der extensio diese Auszeichnung? Nam omne aliud quod corpori tribui potest, extensionem praesupponit.[2] Ausdehnung ist *die* Seinsverfassung des in Rede stehenden Seienden, die vor allen anderen *Seinsbestimmungen schon »sein«* muß, damit diese »sein« können, was sie sind. Ausdehnung muß dem Körperding primär »zugewiesen« werden. Dementsprechend vollzieht sich der Beweis für die Ausdehnung und die durch sie charakterisierte Substanzialität der »Welt« in der Weise, daß gezeigt *wird, wie alle anderen Bestimmt*heiten dieser Substanz, vornehmlich divisio, figura, motus, nur als modi der extensio begriffen werden können, daß umgekehrt die extensio sine figura vel motu verständlich bleibt.

So kann ein Körperding bei Erhaltung seiner Gesamtausdehnung *doch vielfach die Verteilung* derselben nach den verschiedenen Dimensionen wechseln und sich in mannigfachen Gestalten als ein und dasselbe Ding darstellen. Atque unum et idem corpus, retinendo suam eandem quantitatem, pluribus diversis modis potest extendi: nunc scilicet magis secundum *longitudinem, minusque* secundum latitudinem vel profunditatem, ac paulo post e contra magis secundum latitudinem, et minus secundum longitudinem.[3] **[91]**

Gestalt ist ein modus der extensio, nicht minder die Bewegung; denn motus wird nur erfaßt, *si de nullo nisi locali cogitemus, ac de vi a qua excitatur non inquiramus.*[4] Ist Bewegung eine seiende Eigenschaft der res corporea, dann muß sie, um in ihrem Sein erfahrbar zu werden, aus dem Sein dieses

[1]a. a. O.
[2]a.a. O.
[3]a. a. O. u. 64. S. 31.
[4]a. a. O. u. 65. S. 32.

pe extensio in longum, latum et profundum, substantiae corporeae naturam constituit.[1] Yani, uzunluk, genişlik ve derinliğe göre uzam "dünya" dediğimiz cisimsel tözün asıl varlığını oluşturur. *Extensio*ya bu ayırdediciliği ne verir? *Nam omne aliud quod corpori tribui potest, extensionem praesupponit.*[5] Uzam sözünü ettiğimiz varolan-şeyin Varlık-durumudur ve tüm başka Varlık-belirlenimlerinden önce daha şimdiden "olmalıdır" ki, bu belirlenimler ne iseler o "olabilsinler." Uzam cisimsel şeye birincil olarak "yüklenmelidir." Buna karşılık düşmek üzere, "dünya"-nın uzamının ve bu uzam tarafından nitelenen tözselliğinin tanıtlaması için bu tözün tüm başka belirliliklerinin, özellikle *divisio, figura, motus*un yalnızca *extensio*nun kipleri olarak kavranabildikleri, ve evrik olarak *extensio sine figura vel motu*nun anlaşılır kaldığı gösterilir.

Böylece cisimsel bir Şey toplam uzamının sakınının durumunda gene de o uzamın değişik boyutlara göre dağılışında çok yanlı değişimlere uğrayabilir ve kendini çeşitli şekiller içinde bir ve aynı Şey olarak sunabilir. *Atque unum et idem corpus, retinendo suam eandem quantitatem, pluribus diversis modis potest extendi: nunc scilicet magis secundum longitudinem, minusque secundum latitudinem vel profunditatem, ac paulo post e contra magis secundum latitudinem, et minus secundum longitudinem.*[6]

Şekil devimden daha az olmamak üzere *extensio*nun bir *modus*udur; çünkü *motus* ancak *si de nullo nisi locali cogitemus, ac de vi a qua excitatur non inquiramus*[7] ayrımsanabilir. Eğer devim *res corporea*nın varolan bir özelliği ise, o zaman Varlığında deneyimlenebilir olmak için bu varolan-şeyin kendisinin Varlığından, *exten-*

[1]Aynı yer. ["Gerçekten de uzunluk, genişlik ve derinlikte uzam cisimsel tözün doğasını oluşturur."]
[2]Aynı yer. ["Çünkü cisme yüklenebilen başka herşey uzamı varsayar."]
[3]Aynı yer, § 64, s. 31. ["Ve bir ve aynı cisim, önceki niceliğini koruyarak, çeşitli yollarda uzanılı olabilir: hiç kuşkusuz kimi zaman uzunlukta daha büyük, genişlik ve derinlikte daha küçük olabilir, ama daha sonra tersine genişlikte daha büyük ve uzunlukta daha küçük olabilir."]
[4]Aynı yer, § 65, s. 32. ["... eğer bir yeri olan dışında hiçbirşeyi düşünmezsek, ve onu devindiren kuvveti soruşturmazsak ..."]

*sio*dan, eş deyişle arı yer-değişimi olarak kavranmalıdır. Böylece "kuvvet" gibi birşeyin bu varolan-şeyin *Varlığının* belirlenimi için hiçbir önemi yoktur. *Duities* (sertlik), *pondus* (ağırlık), *color* (renk) gibi belirlenimler özdekten uzaklaştırılabilirler; ama özdek ne ise öyle kalır. Bu belirlenimler onun asıl Varlığını oluşturmazlar, ve *var*oldukları sürece, kendilerini *extensio*nun kipleri olarak gösterirler. Descartes bunu özellikle "sertlik" açısından ayrıntılı olarak göstermeye çalışır: *Nam, quantum ad duritiem, nihil aliud de illa sensus nobis indicat, quam partes durorum corporum resistere motui manuum nostrarum, cum in illas incurrant. Si enim, quotiescunque manus nostrae versus aliquam partem moventur, corpora omnia ibi existentia recederent eadem celeritate qua illae accedunt, nullam unquam duritiem sentiremus. Nec ullo modo potest intelligi, corpora quae sic recederent, idcirco naturam corporis esse amissura; nec proinde ipsa in duritie consistit.*[8] Sertlik dokunmada deneyimlenir. Dokunma duyusu sertlik üzerine bize ne "söyler"? Sert şeyin parçaları örneğin onu uzağa itmeyi istediğimizde olduğu gibi elin devinimine "direnirler." Buna karşı, eğer geri çekilmeyen sert cisimler yerlerini onlara çarpan el ile aynı hızla değiştirecek olsalardı, o zaman hiçbir dokunma yer almaz, sertlik deneyimlenmez ve buna göre giderek hiçbir zaman *olmazdı*. Ama böyle bir hızla geri çekilen cisimlerin niçin bu yüzden cisimsel Varlıklarını teslim etmeleri gerektiği anlaşılamaz. Eğer cisimler Varlıklarını "sertlik" gibi birşeyin olmasını olanaksızlaştıran bir hız değişimi altında bile koruyorlarsa, o zaman sertlik bu varolan-şeylerin Varlığına ait değildir. *Eademque ratione ostendi potest, et pondus, et colorem, et alias omnes eiusmodi qualitates, quae in materia corporea*

[8]Aynı yer, II, § 4, s. 42. ["Çünkü, sertlik söz konusu olduğu sürece, onun hakkında sert cisimlerin ellerimizle karşılaşan bölümlerinin ellerimizin devinimine direnmelerinden başka hiçbirşeyi belirtmez. Çünkü ellerimiz belli bir bölüme doğru devindiğinde oradaki tüm cisimler ellerimizle aynı hızla geri çekilselerdi, hiçbir sertlik duyumsamamamız gerekirdi. Ne de böyle geriye çekilen *cisimlerin bu yüzden cisimsel doğalarını yitirmeleri herhangi bir yolda* anlaşılabilirdir; öyleyse bu doğa sertliklerinden oluşmaz."]

Sciendeu selbst, aus der extensio, *das heißt als reiner Ortswechsel* begriffen werden. So etwas wie »Kraft« trägt zur Bestimmung des *Seins* dieses Seienden nichts aus. Bestimmungen wie duities (Härte), pondus (Gewicht), color (Farbe) können aus der Materie weggenommen werden, sie bleibt doch, was sie ist. Diese Bestimmungen machen nicht ihr eigentliches Sein aus, und sofern sie *sind*, erweisen sie sich als Modi der extensio. *Descartes* versucht das bezüglich der »Härte« ausführlich zu zeigen: Nam, quantum ad duritiem, nihil aliud de illa sensus nobis indicat, quam partes durorum corporum resistere motui manuum nostrarum, cum in illas incurrant. Si enim, quotiescunque manus nostrae versus aliquam partem moventur, corpora omnia ibi existentia recederent eadem celeritate qua illae accedunt, nullam unquam duritiem sentiremus. Nec ullo modo potest intelligi, corpora quae sic recederent, idcirco naturam corporis esse amissura; nec proinde ipsa in duritie consistit.[8] Härte wird im Tasten erfahren. Was »sagt« uns der Tastsinn über Härte? Die Teile des harten Dinges »widerstehen« der Handbewegung, etwa einem Wegschiebenwollen. Würden die harten, das heißt nichtweichenden Körper dagegen mit derselben Geschwindigkeit ihren Ort wechseln, in der sich der Ortswechsel der die Körper »anlaufenden« Hand vollzieht, dann käme es nie zu einem Berühren, Härte würde nicht erfahren und *sonach auch nie sein*. In keiner Weise ist aber einzusehen, inwiefern etwa die in solcher Geschwindigkeit weichenden Körper dadurch etwas von ihrem Körpersein einbüßen sollten. Behalten sie dieses auch bei veränderter Geschwindigkeit, die so etwas wie »Härte« unmöglich sein läßt, dann gehört diese auch nicht zum Sein dieser Seienden. Eademque ratione ostendi potest, et pondus, et colorem, et alias omnes eiusmodi qualitates, quae in materia

[8]a. a. O. II, n. 4. S. 42.

corporea sentiuntur, ex ea tolli posse, ipsa integra remanente: unde sequitur, a nulla ex illis eius (sc. extensionis) naturam dependere[9]. Wäs demnach das Sein der res corporea ausmacht, ist die extensio, das omnimodo divisibile, figurabile et mobile, das was sich in jeder Weise der Teilbarkeit, Gestaltung und Bewegung verändern kann, das capax **[92]** mutationum, das in all diesen Veränderungen sich durchhält, remanet. Das, was am Körperding einem solchen *ständigen Verbleib* genügt, ist das eigentlich Seiende an ihm, so zwar, daß dadurch die Substanzialität dieser Substanz charakterisiert wird.

§ 20. *Die Fundamente der ontologischen Bestimmung der «Welt»*

Die Idee von Sein, darauf die ontologische Charakteristik der res extensa zurückgeht, ist die Substanzialität. Per *substantiam* nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum. Unter Substanz können wir nichts anderes verstehen als ein Seiendes, das so *ist*, daß es, um *zu sein*, keines anderen Seienden bedarf.[10] Das Sein einer «Substanz» ist durch eine Unbedürftigkeit charakterisiert. Was in seinem Sein schlechthin eines anderen Seienden unbedürftig ist, das genügt im eigentlichen Sinn der Idee der Substanz — dieses Seiende ist das ens perfectissimum. Substantia quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus[11]. «Gott» ist hier ein rein ontologischer Titel, wenn er als ens perfectissimum verstanden wird. Zugleich ermöglicht das mit dem Begriff Gott «selbstverständlich» Mitgemeinte eine ontologische Auslegung des konstitutiven Momentes der Substanzialität, der Unbedürftigkeit. Alias vero omnes (res), non nisi ope concursus Dei existere posse percipimus.[12] Alles Seiende, das nicht Gott ist, bedarf

[9]a. a. O.
[10]a. a. O. n. 51. S. 24.
[11]a. a. O. n. 51. S. 24.
[12]a. a. O. n. 51. S. 24.

sentiuntur, ex ea tolli posse, ipsa integra remanente: unde sequitur, a nulla ex illis eius (sc. extensionis) naturam dependere.[9] Buna göre *res corporea*nın Varlığını oluşturan şey *extensio*dur, ki *omnimodo divisibile, figurabile et mobile*dir, kendini her bölünebilirlik, şekil ve devim kipinde değiştirebilendir, *capax mutationum* olan, tüm bu başkalaşımlarda kendini sürdürendir (*remanet*). Cisimsel Şeyde böyle bir *sürekli kalıcılığa* uygun olan şey ondaki asıl varolan-şeydir, ve hiç kuşkusuz öyle bir yolda ki bu tözün tözselliği onunla nitelenir.

§ 20. *"Dünya"nın Varlıkbilimsel Belirleniminin Temelleri*

*Res extensa*nın varlıkbilimsel nitelemesinin ona geri döndüğü Varlık düşüncesi tözselliktir. "*Per* substantiam *nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum* :: Töz ile *olabilmek* için başka hiçbir varlığa gereksinmeyeceği bir yolda *olan* bir varolan-şeyden başka hiçbirşeyi anlayamayız."[10] Bir tözün varlığı bir gereksinimsizlik yoluyla nitelenir. Varlığında kesinlikle bir başka varolan-şeye gereksinimi olmayan şey töz düşüncesini asıl anlanımda doyurur, ve bu varolan-şey *ens perfectissimum*dur. *Substantia quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus.*[11] Eğer "Tanrı" *ens perfectissimum* olarak anlaşılırsa, o zaman burada salt varlıkbilimsel bir terimdir. Aynı zamanda Tanrı kavramına eşlik eden "kendiliğinden-açık" bir imlem tözselliğin oluşturucu kipsinin — gereksinimsizlik — varlıkbilimsel bir yorumunu olanaklı kılar. *Alias vero omnes (res), non nisi ope concursus Dei existere posse percipimus.*[12] Tanrı

[9]Aynı yer. ["Ve aynı uslamlama ile gösterilebilir ki ağırlık ve renk ve cisimsel özdekte duyumsanan tüm bu tür başka niteliklerden uzaklaştırılabilirler ve özdek bütün kalır; bundan şu çıkar ki, bunun (uzam) doğası bulardan hiç birine bağımlı değildir."]
[10]Aynı yer, I, § 51, s. 24.
[11]Aynı yer, I, § 51, s. 24. ["Yalnızca hiçbirşeye hiçbir gereksinimi olmayan töz anlaşılabilir, ve bu ise Tanrıdır."]
[12]Aynı yer, I, § 51, s. 24. ["Gerçekten de başka şeylerin Tanrının eş-buluınuşunun yardım olmaksızın varolamayacaklarını algılarız."]

olmayan tüm varolan-şeyler en geniş anlamda üretilmeye ve sakınılmaya gereksinirler. Elönünde-bulunacak olanın üretiminden üretilme-gereksinimi olmayana dek uzanan alan "Varlığın" onun içersinde anlaşılacağı çevreni oluşturur. Tanrı olmayan her varolan-şey *ens creatum*dur. Bu iki varolan-şey arasında Varlıklarının "sonsuz" bir ayrımı bulunur, ve gene de yaratılandan olduğu gibi yaratıcıdan da *varolan-şeyler olarak* söz ederiz. Buna göre Varlığı öylesine geniş bir biçimde kullanırız ki, anlamı "sonsuz" bir ayrım kapsar. Böylece belli bir hakla yaratılmış varolan-şeye de töz diyebiliriz. Bu varolan-şey Tanrı ile göreli olarak hiç kuşkusuz üretim ve sakınım gereksinimindedir; ama yaratılmış varolan-şeyler bölgesinin, *ens creatum* anlamında "dünya"nın içersinde öyle şeyler vardır ki, bunların — örneğin insanın üretim ve sakınım durumunda olduğu gibi — yaratıcı üretim ve sakınım ile göreli olarak "başka bir varolan-şeye gereksinimleri yoktur." Böyle iki töz vardır: *res cogitans* ve *res extensa.*

Ayırdedici *proprietas extensio* tarafından sunulan tözün Varlığı buna göre eğer biri sonsuz ve ikisi sonlu üç töze "*ortak*" olan Varlık anlamı açıklanabilirse varlıkbilimsel olarak ilkede belirlenebilir olur. Ama *nomen substantiae non convenit Deo et illis univoce, ut dici solet in Scholis, hoc est... quae Deo et creaturis sit communis.*[13] Descartes burada ortaçağ varlıkbilimini çok uğraştıran bir soruna, Varlığın imleminin o sırada irdelenen varolan-şeyi nasıl imlediği sorusuna dokunur: "Tanrı [var]dır" ve "dünya [var]dır" [»*Gott ist*« *und* »*die Welt ist*«] önesürümlerinde Varlıktan söz ederiz. Ama bu "[var]dır" sözcüğü bu durumda varolan-şeylere aynı anlamda (συνωνύμος, *univoce*) uygulanamaz, çünkü varolan iki şey arasında tam olarak Varlığın *sonsuz* bir ayrımı vardır; eğer "dir"in imlemi tek-anlamlı olsaydı, o zaman

[13]Aynı yer, I, § 51, s. 24. ["Töz adı Tanrıya ve bunlara, Okullarda dedikleri gibi, tek-anlamlı olarak uygun değildir, eş deyişle [bu adın] hem Tanrıya hem de yaratısına ortak [olacak hiçbir imlemi seçik olarak anlaştırılamaz]."]

der Herstellung im weitesten Sinne und der Erhaltung. Herstellung zu Vorhandenem, bzw. Herstellungsunbedürftigkeit machen den Horizont aus, innerhalb dessen »Sein« verstanden wird. Jedes Seiende, das nicht Gott ist, ist *ens creatum*. Zwischen beiden Seienden besteht ein »unendlicher« Unterschied ihres Seins, und doch sprechen wir das Geschaffene ebenso wie den Schöpfer *als Seiende* an. Wir gebrauchen demnach Sein in einer Weite, daß sein Sinn einen »unendlichen« Unterschied umgreift. So können wir *mit* gewissem Recht auch geschaffenes Seiendes Substanz nennen. Dieses Seiende ist zwar relativ zu Gott herstellungs- und erhaltungsbedürftig, aber innerhalb der Region des geschaffenen Seienden, der »Welt« im Sinne des ens creatum, gibt es solches, das relativ auf geschöpfliches Herstellen und Erhalten, das des Menschen zum Beispiel, »unbedürftig ist eines anderen Seienden«. Dergleichen Substanzen sind zwei: die res cogitans und die res extensa. [93]

Das Sein *der* Substanz, deren auszeichnende proprietas die extensio darstellt, wird danach ontologisch grundsätzlich bestimmbar, wenn der den drei Substanzen, der einen unendlichen und den beiden endlichen, »*gemeinsame*« *Sinn* von Sein aufgeklärt ist. Allein nomen substantiae non convenit Deo et illis *univoce*, ut dici solet in Scholis, hoc est... quae Deo et creaturis sit communis[13]. *Descartes* rührt hiermit an ein Problem, das die mittelalterliche Ontologie vielfach beschäftigte, die Frage, in welcher Weise die Bedeutung von Sein das jeweils angesprochene Seiende bedeutet. In den Aussagen »Gott ist« und »die Welt ist« sagen wir Sein aus. Dieses Wort »ist« kann aber das jeweilige Seiende nicht in demselben Sinne (συνωνύμος, univoce) meinen, wo doch zwischen beiden Seienden ein *unendlicher* Unterschied gerade des Seins besteht; wäre das Bedeuten von »ist« ein einsinniges, dann würde das

[13]a. a. O. n. 51. S. 24.

Geschaffene als Ungeschaffenes gemeint oder das Ungeschaffene zu einem Geschaffenen herabgezogen. »Sein« fungiert dabei auch nicht als bloßer gleicher Name, sondern in beiden Fällen wird »Sein« verstanden. Die Scholastik faßt den positiven Sinn des Bedeutens von »Sein« als »analoges« Bedeuten im Unterschied zum einsinnigen oder nur gleichnamigen. Man hat im Anschluß an *Aristoteles*, bei dem wie im Ansatz der griechischen Ontologie überhaupt das Problem vorgebildet ist, verschiedene Weisen der Analogie fixiert, wonach sich auch die »Schulen« in der Auffassung der Bedeutungsfunktion von Sein unterscheiden. *Descartes* bleibt hinsichtlich der ontologischen Durcharbeitung des Problems weit hinter der Scholastik zurück[14], ja er weicht der Frage aus. Nulla eius [substantiae] nominis significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communis.[15] Dieses Ausweichen besagt, *Descartes* läßt den in der Idee der Substanzialität beschlossenen Sinn von Sein und den Charakter der »Allgemeinheit« dieser Bedeutung unerörtert. Dem, was Sein selbst besagt, hat zwar auch die mittelalterliche Ontologie so wenig nachgefragt wie die antike. Daher ist es nicht verwunderlich, wenn eine Frage wie die nach der Weise des Bedeutens von Sein nicht von der Stelle kommt, solange sie auf dem Grunde eines ungeklärten Sinnes von Sein, den die Bedeutung »ausdrückt«, erörtert werden will. Der Sinn blieb ungeklärt, weil man ihn für »selbstverständlich« hielt. [94]

Descartes weicht der ontologischen Frage nach der Substanzialität nicht nur überhaupt aus, er betont ausdrücklich, die Substanz als solche, das heißt ihre Substanzialität, sei vorgängig an ihr selbst für sich unzugänglich. Verumtamen non potest substantia primum animadverti ex hoc solo, quod sit res existens, quia hoc

[14] Vgl. hierzu Opuscula omnia *Thomae de Vio Caietani Cardinalis*. Lugduni 1580, Tomus III, Tractatus V: de nominum analogia, p. 211-219.

[15] *Descartes*, Principia I, n. 51, S. 24.

yaratılan yaratılmamış olarak alınır ya da yaratılmamış olan yaratılan birşeye indirgenirdi. Ama "Varlık" [her iki durumda da] salt aynı ad olarak işlev görmez; ama her iki durumda da "Varlık" anlaşılır. Skolastikler "Varlığın" imleminin olumlu anlamını, "andırımlı" imlem olarak, tek-anlamlı ya da aynı-adlı olandan ayrımı içinde aldılar. Bu sorunu tıpkı genel olarak Yunan varlıkbiliminin başlangıcında olduğu gibi bir tür ön biçimi içinde alan Aristoteles'ten yola çıkarak değişik andırım türleri saptadılar ki, bu yüzden giderek "●kullar" bile Varlığın imlem-işlevinin ayrımsanmasında kendi aralarında ayrılığa düştüler. Descartes sorunun varlıkbilimsel olarak geliştirilmesi açısından Skolastiklerin çok gerisinde kalır;[14] aslında soruyu geçiştirir. *Nulla eius [substantiae] nominis significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communis.*[15] Bu geçiştirme Descartes'ın Varlığın tözsellik düşüncesinde kapsanan anlamını ve bu imlemin "evrensellik" karakterini tartışmadan bırakmış olması demektir. Hiç kuşkusuz Varlığın kendisinin ne demek olduğunu araştırmada giderek ortaçağ varlıkbilimi bile antikçağ varlıkbiliminden daha öteye geçmiş değildir. Buna göre, eğer Varlığın imleme yolunu ilgilendiren soru gibi bir soru üzerinde hiçbir ilerleme yapılmamışsa, bu şaşırtıcı değildir, çünkü bu sorunun Varlığın bu imlem tarafından "anlatılan" açıklanmamış bir anlamının zemininde tartışılması gerekir. Anlam açıklanmamış kalır, çünkü "kendiliğinden-açık" sayılır.

Descartes tözsellik üzerine varlıkbilimsel soruyu yalnızca bütününde geçiştirmekle kalmaz, ama ayrıca belirtik olarak genelinde tözün, e.d. tözselliğinin daha baştan kendinde kendi için erişilmez olduğunu vurgular. *Verumtamen non potest substantia primum animadverti*

[14] Bununla ilgili olarak bkz. *Opuscula omnia Thomae de Vio Caietani Cardinalis*. Lugduni 1580, Tomus III, Tractatus V: de nominum analogia, s. 211-219.

[15] Descartes, *Principia* I, § 51, s. 24. ["Bu adın (Töz) Tanrıya ve yaratılana ortak hiçbir imlemi seçik olarak anlaştıramaz."]

ex hoc solo, quod sit res existens, quia hoc solum per se nos non afficit.[16] "Varlığın" kendisi bizi "etkilemez," bu nedenle algılanamaz. Yalnızca Descartes'ın önermesini yineleyen Kant'ın* önesürümüne göre "Varlık reel bir yüklem değildir." Böylelikle Varlığın arı bir sorunsalının olanağı ilkede yadsınır ve sonra tözün sözü edilen belirlenimlerinin kazanılmasını sağlayacak bir çıkış yolu aranır. Varlık gerçekte *varolan-şey olarak* erişilebilir olmadığı için, Varlık ilgili varolan-şeylerin varolan belirlilikleri, yüklemler yoluyla anlatılır. Ama keyfi belirlilikler yoluyla değil, tersine Varlığın ve tözselliğin belirtik olmaksızın da olsa varsayılmış olan anlamı için en arı yolda doyurucu belirlilikler yoluyla anlatılır. *Res corporea* olarak *substantia finita*ya birincil zorunlu "gönderme" *extensio*dır. *Quin et facilius intelligimus substantiam extensam, vel substantiam cogitantem, quam substantiam solam, omisso eo quod cogitet vel sit extensa*[17]; çünkü töz *ratione tantum* çözülebilirdir, *realiter* değil,** ve tözsel olarak varolan-şeyin kendisi gibi karşılaşılabilir değildir.

Böylece "dünya"nın *res extensa* olarak belirleniminin varlıkbilimsel temelleri durulaşır: Bunlar öyle bir tözsellik düşüncesinde yatarlar ki, kendi Varlık-anlamında yalnızca açıklanmamış olmakla kalmaz ama açıklanamaz olarak ileri sürülür ve o sıradaki tözün en üstün tözsel özelliği yoluyla dolaylı olarak sunulur. Dahası, tözün tözsel bir varolan-şey yoluyla belirleniminde terimin iki imlemliliği için zemin de yatar. Niyetlenen şey tözselliktir ve tözün varolan bir belirliliğinden anlaşılır. Varlıkbilimsel olanın temelinde varlıksal olan yattığı için, *substantia* anlatımı kimi zaman varlıkbilimsel, kimi zaman varlıksal, ama çoğunlukla bulanık bir varlıksal-

[16]Aynı yer, I, § 52, s. 25. [*"Gene de töz yalnızca varolan bir şey olması olgusundan ortaya çıkarılamaz, çünkü yalnızca bu kendi başına bizi etkilemez."]

[17]Aynı yer, I, § 63, s. 31. [*"Uzamlı tözü, ya da düşünen tözü yalnızca tözden daha kolay anlarız — düşünceyi ya da uzamlı olanı gözardı etmek üzere."

*[Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, Aşkınsal Eyişim, Kitap II, Bölüm III, Kesim 4.]

**[Töz yalnızca 'uslamlama yoluyla' ayırılabilir, 'reel olarak' değil.]

solum per se nos non afficit[16]. Das »Sein« selbst »afiziert« uns nicht, deshalb kann es nicht vernommen werden, »Sein ist kein reales Prädikat« nach dem Ausspruch *Kants*, der nur den Satz Descartes' wiedergibt. Damit wird grundsätzlich auf die Möglichkeit einer reinen Problematik des Seins verzichtet und ein Ausweg gesucht, auf dem dann die gekennzeichneten Bestimmungen der Substanzen gewonnen werden. Weil »Sein« in der Tat nicht *als Seiendes* zugänglich ist, wird Sein durch seiende Bestimmtheiten des betreffenden Seienden, Attribute, ausgedrückt. *Aber nicht durch* beliebige, sondern durch diejenigen, die dem unausdrücklich doch vorausgesetzten Sinn von Sein und Substanzialität am reinsten genügen. In der substantia finita als res corporea ist die primär notwendige »Zuweisung« die extensio. Quin et facilius intelligimus substantiam extensam, vel substantiam cogitantem, quam substantiam solam, omisso eo quod cogitet vel sit extensa[17]; denn die Substanzialität ist ratione tantum, nicht realiter ablösbar und vorfindlich wie das substanziell Seiende selbst.

So sind die ontologischen Grundlagen der Bestimmung der »Welt« als res extensa deutlich geworden; die in ihrem Seinssinn nicht nur ungeklärte, sondern für unanklärbar ausgegebene Idee von Substanzialität, dargestellt auf dem Umweg über die vorzüglichste substanzielle Eigenschaft der jeweiligen Substanz. In der Bestimmung der Substanz durch ein substanzielles Seiendes liegt nun auch der Grund für die Doppeldeutigkeit des Terminus. Intendiert ist die Substanzialität und verstanden wird sie aus einer seienden Beschaffenheit der Substanz. Weil dem Ontologischen Ontisches unterlegt wird, fungiert der Ausdruck substantia bald in ontologischer, bald in ontischer, zumeist aber in verschwimmender

[16]a. a. O. I, n. 52, S. 25.

[17]a. a. O. I, n. 63, S. 31.

ontisch-ontologischer Bedeutung. Hinter diesem geringfügigen Unterschied der Bedeutung verbirgt sich aber die Unbewältigung des grundsätzlichen Seinsproblems. Seine Bearbeitung verlangt, in der *rechten Weise* den Äquivokationen »nachzuspüren«; wer so etwas versucht, »beschäftigt sich« nicht mit »bloßen Wortbedeutungen«, sondern muß sich in die ursprünglichste Problematik der »Sachen selbst« vorwagen, um solche »Nuancen« ins Reine zu bringen. [95]

varlıkbilimsel imlemde işlev görür. Ama bu önemsiz imlem ayrımının arkasında temel Varlık sorununun üstesinden gelmedeki başarısızlık gizlenir. Bunu ele almak için bu iki anlamlılıkların izi *doğru yolda* "sürülmelidir"; kim böyle bir girişimde bulunursa, "yalnızca sözcük imlemleri" ile "uğraşmakla" kalamaz, ama böyle "nüansları" düzeltebilmek için "Şeylerin kendilerinin" kökensel sorunsalına girmeyi göze almalıdır.

§ 21. *Die hermeneutische Diskussion der cartesischen Ontologie der Welt*

§ 21. *Dünyanın Kartezyen Varlıkbiliminin Hermeneutik Tartışması*

Die kritische Frage erhebt sich: sucht diese Ontologie der »Welt« überhaupt nach dem Phänomen der Welt, wenn nicht, bestimmt sie zum mindesten ein innerweltliches Seiendes so weit, daß an ihm seine Weltmäßigkeit sichtbar gemacht werden kann? *Beide Fragen sind zu verneinen.* Das Seiende, das *Descartes* mit der extensio ontologisch grundsätzlich zu fassen versucht, ist vielmehr ein solches, das allererst im Durchgang durch ein zunächst zuhandenes innerweltliches Seiendes entdeckbar wird. Aber mag das zutreffen, und mag selbst die ontologische Charakteristik *dieses* bestimmten innerweltlichen Seienden (Natur) — sowohl die Idee der Substanzialität wie der Sinn des in ihre Definition aufgenommenen existit und ad existendum — ins Dunkel führen, es besteht doch die Möglichkeit, daß durch eine Ontologie, die auf der radikalen Scheidung von Gott, Ich, »Welt« gründet, das ontologische Problem der Welt in irgendeinem Sinne gestellt und gefördert wird. Wenn aber selbst diese Möglichkeit nicht besteht, dann muß der ausdrückliche Nachweis erbracht werden, daß *Descartes* nicht etwa nur eine ontologische Fehlbestimmung der Welt gibt, sondern daß seine Interpretation und deren Fundamente dazu führten, das Phänomen der Welt sowohl wie das Sein des zunächst zuhandenen innerweltlichen Seienden zu *überspringen.*

Eleştirel soru kendini gösterir: "Dünya"nın bu varlıkbilimi genel olarak dünya fenomenini mi araştırır, eğer değilse, hiç olmazsa dünya-içinde varolan-şeyi onda onun dünyasal karakterinin görülebilir olabileceği bir düzeyde belirler mi? *İki soruya da yanıt 'Hayır'dır.* Descartes'ın *extensio* ile varlıkbilimsel olarak ilkede kavramaya çalıştığı varolan-şey daha(çok herşeyden önce en yakından elaltında-bulunan dünya-içinde varolan-şeyin içinden geçerek açığa çıkarılabilir olan birşeydir. Ama durum bu olsa da, ve belirli olarak dünya-içinde olan *bu* varolan-şeyin (Doğa) varlıkbilimsel betimlemesi — hem tözsellik düşüncesi, hem de bu düşüncenin tanımına alınan '*existit*' ve '*ad existendum*'un anlamları — bizi karanlığa götürse de, gene de Tanrı, Ben ve "Dünya"nın köktenci bir ayrılması üzerine dayanan bir varlıkbilim yoluyla dünya üzerine varlıkbilimsel sorunun herhangi bir anlamda formüle edilmesi ve daha ileri götürülmesi olanağı ortadadır. Ama eğer bu olanak bile yoksa, o zaman Descartes'ın yalnızca dünyanın eksik bir varlıkbilimsel belirlenimi gibi birşey vermekle kalmadığı, ama yorumunun ve bunun temellerinin dünya fenomeninin olduğu gibi en-yakından elaltında-bulunan dünya-içinde varolan-şeylerin Varlığının da *üzerinden atlamaya* götürdüğü belirtik olarak belgitlenmelidir.

Dünyasallık sorununun açımlamasında (§ 14) bu fenomene uygun bir girişin kazanılmasının önemi belirtildi. Kartezyen başlangıcın eleştirel tartışmasında buna göre şunu sormamız gerekir: Oradaki-Varlığın hangi Varlık-türü Descartes'ın *extensio* olarak Varlıklarını "dünya"nın Varlığı ile eşitlediği varolan-şeylere uygun giriş yolu olarak saptanmalıdır? Bu varolan-şeylere biricik ve asıl giriş bilme, *intellectio*dur, ve dahası matematiksel-fiziksel bilgi anlamında. Matematiksel bilgi varolan-şeyleri ayrımsamanın öyle bir türü olarak geçerlidir ki, her zaman onda bunların Varlıklarının güvenilir bir yolda kazanıldığının pekinliğini sunabilir. Eğer birşey kendi Varlık-türüne göre matematiksel bilgide erişilebilir olan Varlık için yeterli ise, o zaman o şey asıl anlamda *vardır*. Bu varolan-şey *her zaman ne ise odur;* buna göre dünyanın deneyimlenen varolan-şeylerinde onların asıl Varlığını oluşturan şey sürekli kalıcılık karakteri (*remanes capax mutationum* olarak) taşıdığı gösterilebilen şeydir. Aslında her zaman sürekli olarak kalıcı olan *vardır*. Matematik böyle şeyleri bilir. Varolan-şeyde *matematik yoluyla* erişilebilir olan onun Varlığını oluşturur. Böylece tözsellik kavramında örtülü olarak yatan belirli bir Varlık düşüncesinden, ve *böyle* varolan-şeyi bilen bir bilgi düşüncesinden, "dünya"ya Varlığı bir bakıma dayatılır. Descartes dünya-içinde varolan-şeylerin Varlık-türünün onlar tarafından sunulmasına izin vermez; tersine, kaynağı içinde örtülü kalan ve kendi hakkı içinde kanıtlanmış olmayan bir Varlık-düşüncesi zemininde (Varlık = kalıcı elönünde-bulunuş), dünyaya bir bakıma "asıl" Varlığını buyurur. Öyleyse dünyanın varlıkbilimini belirleyen şey birincil olarak bir raslantı sonucu özellikle değer verilen bir bilime, matematiğe doğru bir eğilim değil, ama kalıcı elönünde-bulunuş olarak Varlığa doğru ilkede varlıkbilimsel bir yönelimdir ki, matematiksel bilgi çok yüksek bir anlamda bunun ayrımsanmasına uygun-

Bei der Exposition des Problems der Weltlichkeit (§ 14) wurde auf die Tragweite der Gewinnung eines angemessenen Zugangs zu diesem *Phänomen hingewiesen. In der* kritischen Erörterung des cartesischen Ansatzes werden wir demnach zu fragen haben: welche Seinsart des Daseins wird als die angemessene Zugangsart zu *dem* Seienden fixiert, mit dessen Sein als extensio *Descartes* das Sein der »Welt« gleichsetzt? Der einzige und echte Zugang zu diesem Seienden ist das Erkennen, die intellectio, und zwar im Sinne der mathematisch-physikalischen Erkenntnis. Die mathematische Erkenntnis gilt als diejenige Erfassungsart von Seiendem, die der sicheren Habe des Seins des in ihr erfaßten Seienden jederzeit gewiß *sein kann.* Was seiner Seinsart nach so ist, daß es dem Sein genügt, das in der mathematischen Erkenntnis zugänglich wird, *ist* im eigentlichen Sinne. Dieses Seiende ist das, *was immer ist, was es ist;* daher macht am erfahrenen Seien[96]den der Welt das sein eigentliches Sein aus, von dem gezeigt werden kann, daß es den Charakter des *ständigen Verbleibs* hat, als remanens capax mutationum. Eigentlich *ist* das immerwährend Bleibende. Solches erkennt die Mathematik. Was *durch sie* am Seienden zugänglich ist, macht dessen Sein aus. So wird aus einer bestimmten Idee von Sein, die im Begriff der Substanzialität eingehüllt liegt, und aus der Idee einer Erkenntnis, die *so* Seiendes erkennt, der »Welt« ihr Sein *gleichsam* zudiktiert. *Descartes* läßt sich nicht die Seinsart des innerweltlichen Seienden von diesem vorgeben, sondern auf dem Grunde einer in ihrem Ursprung unenthüllten, in ihrem Recht unausgewiesenen Seinsidee (Sein = ständige Vorhandenheit) schreibt er der Welt gleichsam ihr »eigentliches« Sein vor. Es ist also nicht primär die Anlehnung an eine zufällig besonders geschätzte Wissenschaft, die Mathematik, was die Ontologie der Welt bestimmt, sondern die grundsätzlich ontologische Orientierung am Sein als ständiger Vorhandenheit, dessen Erfassung mathematische Erkenntnis in einem ausgezeichneten Sinne genügt. *Des-*

cartes vollzieht so philosophisch ausdrücklich die Umschaltung der Auswirkung der traditionellen Ontologie auf die neuzeitliche mathematische Physik und deren transzendentale Fundamente.

Descartes braucht das Problem des angemessenen Zugangs zum innerweltlichen Seienden nicht zu stellen. Unter der ungebrochenen Vorherrschaft der traditionellen Ontologie ist über die echte Erfassungsart des eigentlichen Seienden im vorhinein entschieden. Sie liegt im νοεῖν, der »Anschauung« im weitesten Sinne, davon das διανεῖν, das »Denken«, nur eine fundierte Vollzugsform ist. Und aus dieser grundsätzlichen ontologischen Orientierung heraus gibt *Descartes* seine »Kritik« der noch möglichen anschauend vernehmenden Zugangsart zu Seienden, der sensatio (αἴσθησις) gegenüber der intellectio.

Descartes weiß sehr wohl darum, daß das Seiende sich zunächst nicht in seinem eigentlichen Sein zeigt. »Zunächst« gegeben ist dieses bestimmt gefärbte, schmeckende, harte, kalte, tönende Wächsding. Aber dieses und überhaupt das, was die Sinne geben, bleibt ontologisch ohne Belang. Satis erit, si advertamus sensuum perceptiones non referri, nisi ad istam corporis humani cum mente coniunctionem, et nobis quidem *ordinarie exhibere, quid* ad *illam* externa corpora prodesse possint aut nocere.[18] Die Sinne lassen überhaupt nicht Seiendes in seinem Sein erkennen, sondern sie melden lediglich Nützlichkeit und Schädlichkeit der »äußeren« innerweltlichen Dinge für das leib[97]behaftete Menschenwesen. Nos non docent, qualia (corpora) in seipsis existant[19]: wir erhalten durch die Sinne überhaupt nicht Aufschluß über Seiendes in seinem Sein. Quod agentes, percipiemus naturam materiae, sive corporis in universum spectati, non consistere in eo quod *sit res dura*, vel *ponderosa*, vel colorata, vel alio aliquo modo sensus

[18]a. a. O. II. n. 3, S. 41.

[19]a. a. O. II. n. 3, S. 41.

dur. Descartes böylece geleneksel varlıkbilimin gelişiminden modern matematiksel fiziğe ve bunun aşkınsal temellerine doğru felsefi olarak belirtik bir dönüş yapar.

Descartes dünya-içinde var●lan-şeylere uygun giriş sorununu ortaya koyma gereğini duymaz. Geleneksel varlıkbilimin kesintisiz üstünlüğü altında, asıl varolan-şeyi gerçek ayrımsama yolu önceden bir karara bağlanmıştır. Bu νοεῖνde, en geniş anlamda "sezgi"de yatar ki, διανεῖν, "düşünme," bunun yalnızca onda temellendirilmiş ve daha tam olarak yerine getirilmiş biçimidir. Ve ilkede varlıkbilimsel olan bu yönelimden çıkarak, Descartes varolan-şeye henüz olanaklı sezgisel-algısal giriş-yolu üzerine, *intellectio* ile karşıtlık içinde *sensatio* (αἴσθησις) üzerine eleştirisini sunar.

Descartes hiç kuşkusuz çok iyi bilir ki, varolan-şey kendini en yakından asıl Varlığında göstermez. "En yakından" verili ●lan şey bu belirli renkte, tatta, katı, soğuk ve ses veren balmumu Şeydir. Ama bu ve genel ●larak duyuların verdiği herşey varlıkbilimsel olarak önemsiz kalır. *Satis erit, si advertamus sensuum perceptiones non referri, nisi ad istam corporis humani cum mente coniunctionem, et nobis quidem ordinarie exhibere, quid ad illam externa corpora prodesse possint aut nocere.*[18] Duyular genel olarak varolan-şeyin Varlığında bilinmesine izin vermez, ama yalnızca dünya-içersindeki "dışsal" Şeylerin bedenli insanlara yararlı ya da zararlı oluşlarını duyururlar. *Nos non docent, qualia (corpora) in seipsis existant*[19]: Genel olarak, duyular yoluyla Varlıkları içinde var●lan-şeyler üzerine hiçbir bilgi edinmeyiz. *Quod agentes, percipiemus naturam materiae, sive corporis in universum spectati, non consistere in eo quod sit res dura, vel ponderosa, vel colorata, vel alio aliquo*

[18]Aynı yer, II, § 3, s. 41. ["Sunu belirtmek yeterli olacaktır ki, duyuların algıları insan bedeninin anlık ile birliğinden başka hiçbir şeye göndermede bulunmaz, ve aslında genellikle bize dışsal cisimlerin ona hangi yollarda yararlı ya da zararlı olabileceklerini gösterir."

[19]Aynı yer, II, § 3, s. 41. ["... ama bize ne tür şeylerin (cisimlerin) kendilerinde var olduklarını öğretmezler."]

modo sensus afficiens: sed tantum in eo quod sit res extensa in longum, latum et profundum.[20]

Descartes'ın duyarlıkta kendini gösteren şeyin kendini kendi Varlık-türünde sunmasına izin vermede ve giderek bunu belirlemede bile nasıl başarısız olduğu sertliğin ve direncin deneyiminin onun tarafından yapılan yorumunun eleştirel bir çözümlemesinde seçiklik kazanacaktır (bkz. § 19).

Sertlik direnç olarak ayrımsanır. Ama direnç de tıpkı sertlik gibi kendinde deneyimlenen ve böyle bir deneyimde belirlenebilen birşey olarak fenomenal bir anlamda anlaşılmaz. Direnç Descartes için yerini bırakmayan, eş deyişle hiçbir yer değişimine uğramayan demekten daha ötesi değildir. Bir Şeyin direnmesi o zaman yerini değiştiren bir başka Şey ile göreli olarak belirli bir yerde kalmayı sürdürmesi, ya da yerini bu öteki Şey tarafından "yakalanabileceği" bir hızla değiştirmesi demektir. Sertlik deneyiminin bu yorumu yoluyla duyusal algının Varlık-türü ve onunla birlikte böyle bir algılamada karşılaşılan varolan-şeyin kendi Varlığında ayrımsanması olanağı silinir. Descartes birşeyin algılanmasının Varlık-türünü bildiği biricik Varlık-türüne çevirir; birşeyin algılanması elönünde-bulunan iki *res extensea*nın belirli bir birbiri-yanında-elönünde-Varlıkları olur; ikisinin devim ilişkilerinin kendisi birincil olarak cisimsel Şeyin elönünde-bulunuşunu niteleyen *extensio* kipindedir. Hiç kuşkusuz dokunma davranışının olanaklı "yerine getirilişi" dokunulabilir olanın çok özel bir "yakınlığı"nı gerektirir. Ama bu dokunmanın ve kendini onda bilinir kılan sertliğin, varlıkbilimsel olarak alındığında, iki cisimsel Şeyin değişik hızlarından oluşması demek değildir. Eğer varolan-şey oradaki-Varlığın ya da hiç olmazsa dirimli birşeyin Varlık-türünde

[20] Aynı yer, II, § 4, s. 42. ["Eğer bunu yaparsak, özdeğin ya da evreusel olarak görüldüğünde cismin doğasının sert ya da ağır ya da renkli ya da başka bir yolda duyuları etkileyen bir şey olmasından değil, ama yalnızca uzunluk, genişlik ve derinlikte uzanılı bir şey olmasından oluştuğunu algılayacağız."]

afficiens; sed tantum in eo quod sit res extensa in longum, latum et profundum.[20]

Wie wenig *Descartes* vermag, das in der Sinnlichkeit sich Zeigende in seiner eigenen Seinsart sich vorgeben zu lassen und diese gar zu bestimmen, das wird deutlich aus einer kritischen Analyse der von ihm vollzogenen Interpretation der Erfahrung von Härte und Widerstand (vgl. § 19).

Härte wird als Widerstand gefaßt. Dieser aber wird so wenig wie Härte in einem phänomenalen Sinne verstanden als etwas *an ihm selbst Erfahrenes und in* solcher Erfahrung Bestimmbares. Widerstand besagt für *Descartes* soviel wie: nicht vom Platz weichen, das heißt keinen Ortswechsel erleiden. Widerstehen eines Dinges heißt dann: an einem bestimmten Ort verbleiben, relativ auf ein anderes seinen Ort wechselndes Ding, bzw. in solcher Geschwindigkeit den Ort wechseln, daß es von diesem Ding »eingeholt« werden kann. Durch diese Interpretation von Härteerfahrung ist die Seinsart des sinnlichen Vernehmens und damit die Möglichkeit der Erfassung des in solchem Vernehmen begegnenden Seienden in seinem Sein ausgelöscht. *Descartes* übersetzt die Seinsart eines Vernehmens von etwas in die einzige, die er kennt: das Vernehmen von etwas wird zu einem bestimmten *Nebeneinandervorhandensein zweier vorhandener* res extensae, das Bewegungsverhältnis beider ist selbst im Modus der extensio, die primär die Vorhandenheit des Körperdinges charakterisiert. Zwar verlangt die mögliche »Erfüllung« eines tastenden Verhaltens eine ausgezeichnete »Nähe« des Betastbaren. Das besagt aber nicht, Berührung und die etwa in ihr sich bekundende Härte bestehen, ontologisch gefaßt, in der verschiedenen Geschwindigkeit zweier Körperdinge. Härte und Widerstand zeigen sich *überhaupt nicht*, wenn nicht Seiendes

[20] a. a. O. u. 4, S. 42.

ist von der Seinsart des Daseins oder zum mindesten eines Lebenden.

So kommt für *Descartes* die Erörterung der möglichen *Zugänge zum* innerweltlich Seienden unter die Herrschaft einer Seinsidee, die an einer bestimmten Region dieses Seienden selbst abgelesen ist. [98]

Die Idee von Sein als beständige Vorhandenheit motiviert nicht allein eine extreme Bestimmung des Seins des innerweltlich Seienden und dessen Identifizierung mit der Welt überhaupt, sie verhindert zugleich, Verhaltungen des Daseins *ontologisch angemessen* in den Blick zu bringen. Damit ist aber vollends der Weg dazu verlegt, gar auch noch den fundierten Charakter alles sinnlichen und verstandesmäßigen Vernehmens zu sehen und sie als eine Möglichkeit des In-der-Welt-seins zu verstehen. Das Sein des »Daseins« aber, zu dessen Grundverfassung das In-der-Welt-sein gehört, faßt *Descartes* in derselben Weise wie das Sein der res extensa, als Substanz.

Aber wird mit diesen kritischen Erörterungen *Descartes* nicht eine Aufgabe untergeschoben und dann als von ihm nicht gelöst »nachgewiesen«, die ganz und gar außerhalb seines Horizontes lag? Wie soll *Descartes* ein bestimmtes innerweltliches Seiendes und dessen Sein mit der Welt identifizieren, wenn er das Phänomen der Welt und damit so etwas wie Innerweltlichkeit *überhaupt nicht* kennt?

Im Felde grundsätzlicher Auseinandersetzung darf sich diese nicht nur an doxographisch faßbare Thesen halten, sondern sie muß die sachliche Tendenz der Problematik zur Orientierung nehmen, mag diese auch über eine vulgäre Fassung nicht hinauskommen. Daß *Descartes* mit der res cogitans und der res extensa das Problem von »Ich und Welt« nicht nur *stellen wollte*, sondern eine radikale Lösung dafür beanspruchte, wird aus seinen »Meditationen« (vgl. besonders I und VI) deutlich. Daß die aller positiven Kritik entbehrende ontologische Grundorientierung an der Tradition ihm

değilse, sertlik ve direnç kendilerini hiçbir biçimde göstermezler.

Böylece Descartes için dünya-içinde varolan-şeylere olanaklı *giriş* tartışması öyle bir Varlık-düşüncesinin egemenliği altına girer ki, kendisi bu varolan-şeylerin kendilerinin belirli bir bölgesinden alınmıştır.

Kalıcı elönünde-bulunuş olarak Varlık düşüncesi yalnızca dünya-içinde varolan-şeylerin Varlığının aşırı bir belirlenimini ve onların bütününde dünya ile özdeşleştirilmesini güdülemekle kalmaz, ama aynı zamanda oradaki-Varlığın davranışlarının varlıkbilimsel olarak uygun bir yolda bakış altına getirilmesini de önler. Ama böylelikle giderek tüm duyusal ve anlağa-özgü algılamanın temellendirilmiş karakterini görmenin ve bunları dünyadaki-Varlığın bir olanağı olarak anlamanın yolundan bütünüyle uzaklaşılır. Tersine, Descartes temel-durumuna dünyadaki-Varlığın ait olduğu "oradaki-Varlığın" Varlığını *res extensa*nın Varlığı ile aynı yolda, töz olarak, alır.

Ama bu eleştirel tartışmalarla Descartes'a bütünüyle onun çevreni dışında yatan bir görev yüklenmiş ve sonra da onu çözemediği "belgitlenmiş" olmaz mı? Eğer Descartes dünya fenomenini ve onunla birlikte dünya-içindelik gibi birşeyi hiçbir biçimde bilmiyorsa, dünya-içindeki belirli bir varolan-şeyi ve bunun Varlığını dünya ile nasıl özdeşleştirebilir?

İlkesel tartışmalar alanında kişi kendini yalnızca doksografik olarak anlaşılabilir savlara bağlamamalıdır; tersine, yönelim sorunsalın şeyleri ilgilendiren eğiliminden alınmalıdır, üstelik bu kaba bir ayrımsamanın ötesine geçmese bile. Descartes'ın *res cogitans* ve *res extensa* ile yalnızca "Ben ve Dünya" sorununu *formüle etmeyi istemekle* kalmadığı, ama bunun köktenci bir çözümünü de ileri sürdüğü "Meditasyonlar"ından (bkz. özellikle I ve VI) açıktır. Tüm olumlu eleştiriden yoksun olan ve geleneksel kaynaklardan alınan varlıkbilimsel temel-yönelimin onun için oradaki-Varlığın kökensel bir varlıkbilimsel sorunsalını ortaya

koymayı olanaksızlaştırması, önceki tartışmaların belgitlemiş olmaları gerektiği gibi, zorunlu olarak dünya fenomenini görmesinin önüne geçti ve "dünya"nın varlıkbiliminin dünya-içindeki belirli bir varolan-şeyin varlıkbilimi içine sıkıştırılmasını olanaklı kıldı.

Ama karşı çıkılabilir ve gerçekte dünya sorununun ve ayrıca çevresel olarak en yakından karşılaşılan varolan-şeylerin Varlığının örtülü kalmasına karşın, Descartes'ın gene de dünya-içinde olan ve Varlığında başka her varolan-şeyi temellendiren varolan-şeyin — özdeksel Doğanın — varlıkbilimsel betimlemesi için temeli atmış olduğu söylenebilir. Dünya-içindeki edimselliğin geri kalan katmanları temel katman olarak onun üzerinde yapılaştırılacaktır. Genel olarak uzamlı Şey ilk olarak kendilerini hiç kuşkusuz nitelikler olarak gösteren, ama "temelde" *extensio*nun kendisinin kiplerinin nicel değişkileri olan belirlilikler için temel olur. Kendileri daha da indirgenebilir olan bu nitelikler üzerine güzel, güzel-değil, uygun, uygunsuz, kullanışlı, kullanışsız gibi özgün nitelikler dayanır; Şeylik üzerine birincil yönelimde bu nitelikler ilkin salt özdeksel olan Şeye iyi birşey damgasını vuran nicelleştirilemez değer-yüklemleri olarak anlaşılmalıdırlar. Ama bu katmanlaşma ile, irdeleme varlıkbilimsel olarak elaltında-bulunan gereç olarak belirlediğimiz varolan-şeylere gelir. "Dünya"nın Kartezyen çözümlemesi böylece ilkin en yakından elaltında-bulunan şeyin yapısının güvenli bir kuruluşunu olanaklı kılar; bu yalnızca Doğa Şeyinin tam bir kullanım Şeyi oluncaya dek yerine getirilmesi kolay bir toparlanışını gerektirir.

Ama dünya gibi özgün bir sorundan bütünüyle ayrı olarak, bu yolla dünya-içersinde en yakından karşılaşılan şeyin Varlığı varlıkbilimsel olarak erişilebilir midir? Özdeksel Şeylik ile birlikte, sözü edilmeden bir Varlık — Şeylerin sürekli elönünde-bulunuşu — konutlanmış olmaz mı, bir Varlık ki, varolan-şeylerin sonradan değer-yüklemleri ile donatılması yoluyla

die Freilegung einer ursprünglichen ontologischen Problematik des Dascins unmöglich machte, ihm den Blick für das Phänomen der Welt verstellen mußte und die Ontologie der »Welt« in die Ontologie eines bestimmten innerweltlichen Seienden drängen konnte, sollten die vorstehenden Erörterungen erweisen.

Aber, wird man entgegnen, mag in der Tat das Problem der Welt und auch das Sein des innerweltlich nächstbegegnenden Seienden verdeckt bleiben, *Descartes* hat doch den Grund gelegt für die ontologische Charakteristik *des* innerweltlichen Seienden, das in seinem Sein jedes andere Seiende fundiert, der materiellen Natur. Auf ihr, der Fundamentalschicht, bauen sich die übrigen Schichten der innerweltlichen Wirklichkeit auf. Im ausgedehnten Ding als solchem gründen zunächst die Bestimmtheiten, die sich zwar als Qualitäten zeigen, »im Grunde« aber quantitative Modifikationen der Modi der extensio selbst sind. Auf diesen selbst noch reduziblen Qualitäten fußen dann die spezifischen Qualitäten wie schön, unschön, passend, unpassend, brauchbar, unbrauchbar; diese Qualitäten müssen in primärer Orientierung an der Dinglichkeit als nicht quantifizierbare Wertprädikate gefaßt werden, durch die das zunächst nur materielle Ding zu einem Gut gestempelt wird. Mit dieser Aufschichtung kommt die Betrachtung aber doch zu dem Seienden, das wir als das zuhandene Zeug ontologisch charakterisierten. Die cartesische Analyse der »Welt« ermöglicht so erst den sicheren Aufbau der Struktur des zunächst Zuhandenen; sie bedarf nur der leicht durchzuführenden Ergänzung des Naturdinges zum vollen Gebrauchsding.

Aber ist auf diesem Wege, vom spezifischen Problem der Welt einmal abgesehen, das Sein des innerweltlich zunächst Begegnenden ontologisch erreichbar? Wird nicht mit der materiellen Dinglichkeit unausgesprochen ein Sein angesetzt — ständige Dingvorhandenheit —, das durch die nachträg-

liche Ausstattung des Seienden mit Wertprädikaten so wenig eine ontologische Ergänzung erfährt, daß vielmehr diese Wertcharaktere selbst nur ontische Bestimmtheiten eines Seienden bleiben, das die Seinsart des Dinges hat? Der Zusatz von Wertprädikaten vermag nicht im mindesten einen neuen Aufschluß zu geben über das Sein der Güter, *sondern setzt für dieses die Seinsart purer Vorhandenheit nur wieder voraus.* Werte sind *vorhandene* Bestimmtheiten eines Dinges. Werte haben am Ende ihren ontologischen Ursprung einzig im vorgängigen Ansatz der Dingwirklichkeit als der Fundamentalschicht. Schon die vorphänomenologische Erfahrung zeigt aber an dem dinglich vermeinten Seienden etwas, was durch Dinglichkeit nicht voll verständlich wird. Also bedarf das dingliche Sein einer Ergänzung. Was besagt denn ontologisch das Sein der Werte oder ihre »Geltung«, die *Lotze* als einen Modus der »Bejahung« faßte? Was bedeutet ontologisch dieses »Haften« der Werte an den Dingen? Solange diese Bestimmungen im Dunkel bleiben, *ist die Rekonstruktion des* Gebrauchsdinges aus dem Naturding ein ontologisch fragwürdiges Unterfangen, von der grundsätzlichen Verkehrung der Problematik ganz abgesehen. Und bedarf diese Rekonstruktion des zunächst »abgehärteten« Gebrauchsdinges nicht immer schon des *vorgängigen, positiven Blicks auf das Phänomen, dessen Ganzheit in der Rekonstruktion wieder hergestellt werden soll?* Wenn dessen eigenste Seinsverfassung zuvorab er nicht angemessen expliziert ist, kann dann die Rekonstruktion nicht ohne Bauplan? Sofern diese Rekonstruktion und »Ergänzung« der traditionellen Ontologie der »Welt« im Resultat bei demselben *Seienden* anlangt, von dem die obige Analyse der Zeugzuhandenheit [100] und Bewandtnisganzheit ausging, erweckt sie den Anschein, als sei in der Tat das *Sein* dieses Seienden aufgeklärt oder auch nur *Problem* geworden. So wenig wie *Descartes* mit der extensio als proprietas das Sein der

varlıkbilimsel bir bütünlemeye uğramaktan öylesine uzaktır ki, dahaçok bu değer-karakterlerinin kendileri yalnızca Şeylerin Varlık-türünü taşıyan bir varolan-şeyin varlıksal belirlilikleri olarak kalırlar? Değer-yüklemlerinin eklenmesi malların Varlığı üzerine en küçük bir yeni bilgi veremez, *ama mallar için arı el-önünde-bulunuşun Varlık-türünü yalnızca yeniden varsayar.* Değerler bir Şeyin *el-önünde-bulunun* belirlilikleridirler. Değerler sonunda varlıkbilimsel kaynaklarını yalnızca Şeylerin edimselliğinin temel katman olarak önceden ortaya koyulmasında bulurlar. Ama giderek ön-fenomenolojik deneyim bile sözde Şey olarak varolan-şeyde Şeylik yoluyla tam olarak anlaşılır olmayacak birşeyi gösterir. Öyleyse Şeylerin Varlığı bir bütünlenmeye gereksinir. O zaman değerlerin Varlığı ya da *Lotze* tarafından bir "doğrulama" kipi olarak anlaşılan "geçerlikleri" varlıkbilimsel olarak ne demektir? Değerlerin Şeylere bu "yüklenmesi" varlıkbilimsel olarak neyi imler? Bu belirlenimler karanlıkta kaldıkça, kullanım Şeyinin Doğa Şeyinden yeniden-kuruluşu varlıkbilimsel olarak sorgulanmaya değer bir üstenimdir, üstelik sorunsalın ilkede saptırılmış olması bütünüyle gözardı edilse bile. Ve ilkin "derisi yüzülmüş" olan kullanım Şeyinin bu yeniden-kuruluşu her zaman *bütünlüğü yeniden-kuruluşta bir kez daha üretilmesi gerekecek olan fenomene ön bir olumlu bakışa* gereksinmez mi? Ama eğer onun en öz Varlık-durumu önceden uygun bir yolda açımlanmamışsa, o zaman yeniden-kuruluş bir yapı tasarımdan yoksun değil midir? O zaman "dünya"nın geleneksel varlıkbiliminin bu yeniden kuruluşunun ve "bütünlenmesi"nin sonuçta gerecin elaltında-bulunuşunu ve ilgililik-bütünlüğünü yukarıdaki çözümlememizde onlarla yola çıktığımız aynı *varolan-şeylere* ulaşması ölçüsünde, öyle görünür ki sanki gerçekte bu varolan-şeylerin Varlığı açıklık kazanmış ya da hiç olmazsa bir *sorun* olmuştur. Tıpkı Descartes'ın *extensio*yu *proprietas* olarak almakla tözün Varlığına ulaşamaması gibi,

"değersel"-belirliliklere sığınmak da elaltında-bulunuş olarak Varlığa salt bir göz atmayı bile başaramaz — onun varlıkbilimsel olarak tema olmasına izin vermek bir yana.

Descartes dünyaya ilişkin soruyu en yakından erişilebilir ve dünya-içersinde varolan-şey olarak Doğa-Şeyliğine ilişkin soruya dek daraltmıştır. Bir varolan-şeyin sözde en sıkı varlıksal *bilgisinin* böyle bir bilgide açığa çıkarılan varolan-şeyin birincil Varlığına olanaklı giriş de olduğunu doğrulamıştır. Ama aynı zamanda Şey-varlıkbiliminin "bütünlenmesi"nin ilkesel olarak Descartes'ta olanla aynı inakçı temel üzerinde devindiğini görmeliyiz.

Önceden değindiğimiz gibi (§ 14), dünyanın ve en yakından karşılaşılan varolan-şeylerin üzerinden atlamak olumsal ya da düzeltmesi kolay bir dikkatsizlik değildir, ama oradaki-Varlığın kendisinin özsel bir Varlık-türünde temellenir. Eğer oradaki-Varlığın Analitiği bu sorunsalın çerçevesinde oradaki-Varlığın ana yapılarından en önemli olanlara belli bir saydamlık kazandırmışsa, eğer genel olarak Varlık kavramına olanaklı anlaşılırlığının çevreni verilmişse ve böylece ayrıca ilk kez elaltında-bulunuş ve elönünde-bulunuş varlıkbilimsel olarak ve kökensel olarak anlaşılabilirlik kazanmışlarsa, ancak o zaman ilkede bugün de uylaşımsal olan Kartezyen dünya-varlıkbiliminin burada yer alan eleştirisi felsefi hakkını kazanmıştır.

Bunun için şunların gösterilmesi gerekir (bkz. Anabölüm I, Kesim 3):

1. Niçin bizim için belirleyici olan varlıkbilimsel geleneğin başında — Parmenides'te belirtik olarak — dünya fenomeninin üzerinden atlanmıştır; bu atlamanın sürekli yinelemesi nereden kaynaklanır?
2. Niçin üzerinden atlanan fenomen yerine dünya-içinde varolan-şeyler varlıkbilimsel tema olarak içeri atlamışlardır?
3. Niçin bu varolan-şeyler ilk olarak "Doğa"da bulunurlar?

Substanz trifft, so wenig kann die Zuflucht zu »wertlichen«-Beschaffenheiten das Sein als Zuhandenheit auch nur in den Blick bringen, geschweige denn ontologisch zum Thema werden lassen.

Descartes hat die Verengung der Frage nach der Welt auf die nach der Naturdinglichkeit als dem zunächst zugänglichen, innerweltlichen Seienden verschärft. Er hat die Meinung verfestigt, das vermeintlich strengste ontische *Erkennen* eines Seienden sei auch der mögliche Zugang zum primären Sein des in solcher Erkenntnis entdeckten Seienden. Es gilt aber zugleich einzusehen, daß auch die »Ergänzungen« der Dingontologie sich grundsätzlich auf derselben dogmatischen Basis bewegen wie *Descartes*.

Wir deuteten schon an (§ 14), daß das Überspringen der Welt und des zunächstbegegnenden Seienden nicht zufällig ist, kein Versehen, das einfach nachzuholen wäre, sondern daß es in einer wesenhaften Seinsart des Daseins selbst gründet. Wenn die Analytik des Daseins die im Rahmen dieser Problematik wichtigsten Hauptstrukturen des Daseins durchsichtig gemacht hat, wenn dem Begriff des Seins überhaupt der Horizont seiner möglichen Verständlichkeit zugewiesen ist und so auch erst Zuhandenheit und Vorhandenheit ontologisch ursprünglich verständlich werden, dann läßt sich erst die jetzt vollzogene Kritik der cartesischen und grundsätzlich heute noch üblichen Weltontologie in ihr philosophisches Recht setzen.

Hierfür muß gezeigt werden (vgl. I. Teil, Abschnitt 3):

1. Warum wurde im Anfang der für uns entscheidenden ontologischen Tradition — bei *Parmenides* explizit — das Phänomen der Welt übersprungen; woher stammt die ständige Wiederkehr dieses Überspringens?
2. Warum springt für das übersprungene Phänomen das innerweltlich Seiende als ontologisches Thema ein?
3. Warum wird dieses Seiende zunächst in der »Natur« gefunden?

4. Warum vollzieht sich die als notwendig erfahrene Ergänzung solcher Weltontologie unter Zuhilfenahme des Wertphänomens?

In den Antworten auf diese Fragen ist erst das positive Verständnis der *Problematik* der Welt erreicht, der Ursprung ihrer Verfehlung aufgezeigt und der Rechtsgrund einer Zurückweisung der traditionellen Weltontologie nachgewiesen. [101]

Die Betrachtungen über *Descartes* sollten zur Einsicht bringen, daß der scheinbar selbstverständliche Ausgang von den Dingen der Welt, ebensowenig wie die Orientierungan der vermeintlich strengsten Erkenntnis von Seienden, die Gewinnung des Bodens gewährleisten, auf dem die nächsten ontologischen Verfassungen der Welt, des Daseins und des innerweltlichen Seienden phänomenal anzutreffen sind.

Wenn wir aber daran erinnern, daß die Räumlichkeit offenbar das innerweltlich Seiende mitkonstituiert, dann wird am Ende doch eine »Rettung« der cartesischen Analyse der »Welt« möglich. Mit der radikalen Herausstellung der extensio als des praesuppositum für jede Bestimmtheit der res corporea hat *Descartes* dem Verständnis eines Apriori vorgearbeitet, dessen Gehalt dann *Kant* eindringlicher fixierte. Die Analyse der extensio bleibt in gewissen Grenzen unabhängig von dem Versäumnis einer ausdrücklichen Interpretation des Seins des ausgedehnten Seienden. Die Ansetzung der extensio als Grundbestimmtheit der »Welt« hat ihr phänomenales Recht, wenn auch im Rückgang auf sie weder die Räumlichkeit der Welt, noch die zunächst entdeckte Räumlichkeit des in der Umwelt begegnenden Seienden, noch gar die Räumlichkeit des Daseins selbst ontologisch begriffen werden kann.

4. Niçin böyle bir dünya-varlıkbiliminin zorunlu olarak deneyimlenen bütünlenişi değer-fenomeninin yardımı altınyer almıştır?

Bu sorulara yanıtlarda dünya *sorunsalının* olumlu bir anlayışına ilk kez ulaşılacak, bu konudaki başarısızlığın kaynağı gösterilecek ve geleneksel dünya-varlıkbiliminin reddedilişinin gerekçesi belgitlenmiş olacaktır.

Descartes üzerine irdelemelerin bize kazandırmış olması gereken içgörü dünyanın Şeyleri ile görünürde kendiliğinden-açık bir başlangıç yapmanın da, tıpkı varolan-şeyler üzerine sözde en sıkı bilgiye yönelim gibi, dünyanın, oradaki-Varlığın ve dünya-içersinde varolan-şeylerin en yakın varlıkbilimsel yapılanışları ile fenomenal olarak karşılaşmanın zemininin kazanılmasını güvence altına alamayacaklarıdır.

Ama eğer uzaysallığın açıkça dünya-içinde varolan-şeylerin bileşenlerinden biri olduğunu anımsarsak, o zaman sonunda gene de "dünya"nın Kartezyen çözümlemesinin "kurtarılması" olanaklı olur. *Extensio*nun *res corpore*anın her belirliliği için *praesuppositum* olarak köktenci üretilişi ile, Descartes içeriği daha sonra Kant tarafından daha derinlemesine saptanacak olan *a priori* birşeyin anlayışı için hazırlık çalışmasının yerine getirmiş oldu. *Extensio*nun çözümlemesi, belli sınırlar içersinde, uzamlı varolan-şeylerin Varlığının belirtik bir yorumunun gözardı edilmesinden bağımsız kalır. *Extensio*yu "dünya"nın temel belirliliği olarak görmenin belli bir fenomenal hakkı vardır, üstelik buna geri dönme yoluyla ne dünyanın uzaysallığı, ne çevrede karşılaşılan varolan-şeylerin en yakından açığa çıkarılmış uzaysallıkları, ne de giderek oradaki-Varlığın kendisinin uzaysallığı varlıkbilimsel olarak kavranabilir olsa da.

C. Çevrenin Çevreliği ve Oradaki-Varlığın Uzaysallığı

İçinde-Varlığın ilk ön-taslağının bağlamında (bkz. § 12) oradaki-Varlığın uzaydaki Varlığın 'içerdelik' dediğimiz bir kipine karşı sınırlanması gerekmişti. Bu demektir ki, kendisi uzamlı olan bir varolan-şey uzamlı birşeyin uzamlı sınırları tarafından çevrelenmelidir. İçerde varolan-şey ve çevreleyen şey her ikisi de uzayda elönünde-bulunurlar. Oradaki-Varlığın uzaysal bir kaptaki böyle bir içerdeliğinin yadsınması gene de ilkede oradaki-Varlığın her uzaysallığını dışlamayacak, ama yalnızca oradaki-Varlığa özsel olan uzaysallığın görülmesi için yolu açık tutacaktır. Şimdi bunun açıkça gösterilmesi gerekir. Ama *dünya-içinde* varolan-şeyin benzer olarak uzayda olması ölçüsünde, uzaysallığı dünya ile varlıkbilimsel bir bağlam içinde duracaktır. Buna göre belirlenmesi gereken şey uzayın hangi anlamda kendi payına dünyadaki-Varlığın yapısal kipisi olarak nitelenmiş olan dünyanın bir bileşeni olduğudur. Özel olarak gösterilmesi gereken şey çevrenin çevreliğinin, çevrede karşılaşılan varolan-şeylerin özgün uzaysallığının kendisinin dünyanın dünyasallığı yoluyla nasıl temellendirildiği, ama buna karşı dünyanın kendi payına uzayda elönünde-bulunmadığıdır. Oradaki-Varlığın uzaysallığının ve dünyanın uzay-belirliliğinin araştırması başlangıcın dünya-içinde uzayda elaltında-bulunanın bir çözümlemesinden alır. İrdeleme üç adımdan geçer: 1. dünya-içinde elaltında-bulunanın uzaysallığı (§ 22); 2. dünyadaki-Varlığın uzaysallığı (§ 23); 3. oradaki-Varlığın uzaysallığı ve uzay (§ 24).

C. *Das Umhafte der Umwelt und die Räumlichkeit des Daseins*

Im Zusammenhang der ersten Vorzeichnung des In-Seins (vergleiche § 12) mußte das Dasein gegen eine Weise des Seins im Raum abgegrenzt werden, die wir die Inwendigkeit nennen. Diese besagt: ein selbstausgedehntes Seiendes ist von den ausgedehnten Grenzen eines Ausgedehnten umschlossen. Das inwendig Seiende und das Umschließende sind beide im Raum vorhanden. Die Ablehnung einer solchen Inwendigkeit des Daseins in einem Raumgefäß sollte jedoch nicht grundsätzlich jede Räumlichkeit des Daseins ausschließen, sondern nur den Weg freihalten für das Sehen der dem Dasein wesentlichen Räumlichkeit. Diese muß jetzt herausgestellt werden. Sofern aber das *innerweltlich* Seiende gleichfalls im Raum ist, wird dessen Räumlichkeit in einem ontologischen Zusammenhang mit der Welt stehen. Daher ist zu bestimmen, in welchem Sinne der Raum ein Konstituens der Welt ist, die ihrerseits als Strukturmoment des In-der-Welt-seins charakterisiert wurde. Im besonderen muß gezeigt werden, wie das Umhafte der Umwelt, die spezifische Räumlichkeit des in der Umwelt begegnenden Seienden selbst durch die Weltlichkeit der Welt [102] fundiert und *nicht umgekehrt* die Welt ihrerseits im Raum vorhanden ist. Die Untersuchung der Räumlichkeit des Daseins und der Raumbestimmtheit der Welt nimmt ihren Ausgang bei einer Analyse des innerweltlich im Raum Zuhandenen. Die Betrachtung durchläuft drei Stufen: 1. die Räumlichkeit des innerweltlich Zuhandenen (§ 22), 2. die Räumlichkeit des In-der-Welt-seins (§ 23), 3. die Räumlichkeit des Daseins und der Raum (§ 24).

§ 22. *Dünya-İçinde Elaltında-Bulunanın Uzaysallığı*

Eğer uzay henüz belirlenecek bir anlamda dünya için oluşturucu ise, o zaman dünya-içinde olanın Varlığının önceki varlıkbilimsel

§ 22. *Die Räumlichkeit des innerweltlich Zuhandenen*

Wenn der Raum in einem noch zu bestimmenden Sinne die Welt konstituiert, dann kann es nicht verwundern, wenn wir schon bei der

vorausgegangenen ontologischen Charakteristik des Seins des innerweltlichen dieses auch als innerräumliches im Blick haben mußten. Bisher wurde diese Räumlichkeit des Zuhandenen phänomenal nicht ausdrücklich gefaßt und in ihrer Verklammerung mit der Seinsstruktur des Zuhandenen nicht aufgewiesen. Das ist jetzt die Aufgabe.

Inwiefern sind wir schon bei der Charakteristik des Zuhandenen auf dessen Räumlichkeit gestoßen? Es war die Rede vom *zunächst* Zuhandenen. Das besagt nicht nur das Seiende, das je *zuerst* vor anderem begegnet, sondern meint zugleich das Seiende, das »in der Nähe« ist. Das Zuhandene des alltäglichen Umgangs hat den Charakter der *Nähe*. Genau besehen ist diese Nähe des Zeugs in dem *Terminus*, der sein Seinsausdrückt, in der »Zuhandenheit«, schon angedeutet. Das »zur Hand« Seiende hat je eine verschiedene Nähe, die nicht durch Ausmessen von Abständen festgelegt ist. Diese Nähe regelt sich aus dem umsichtig »berechnenden« Hantieren und Gebrauchen. Die Umsicht des Besorgens fixiert das in dieser Weise Nahe zugleich hinsichtlich der Richtung, in der das Zeug jederzeit zugänglich ist. Die ausgerichtete Nähe des Zeugs bedeutet, daß dieses nicht lediglich, irgendwo vorhanden, seine Stelle im Raum hat, sondern als Zeug wesenhaft an- und untergebracht, aufgestellt, zurechtgelegt ist. Das Zeug hat seinen *Platz*, oder aber es »liegt herum«, was von einem puren Vorkommen an einer beliebigen Raumstelle grundsätzlich zu unterscheiden ist. Der jeweilige Platz bestimmt sich als Platz dieses Zeugs zu ... aus einem Ganzen der aufeinanderausgerichteten Plätze des umweltlich zuhandenen Zeugzusammenhangs. Der Platz und die Platzmannigfaltigkeit dürfen nicht als das Wo eines beliebigen Vorhandenseins der Dinge ausgelegt werden. Der Platz ist je das bestimmte »Dort« und »Da« des *Hingehörens* eines Zeugs. Die jeweilige Hingehörigkeit entspricht dem Zeugcharakter des Zuhandenen, das [103] heißt seiner bewandtnismäßigen Zugehörigkeit zu einem Zeuggan-

betimlemesi durumunda ona da uzay içinde olan birşey olarak bakmak zorunda kalmamızda hayret edilecek birşey yoktur. Şimdiye dek elaltında-bulunanın bu uzaysallığı fenomenal olarak belirtik bir yolda alınmamış ve elaltında-bulmanın Varlık-yapısı ile bağlamşı içinde gösterilmemiştir. Görevimiz şimdi budur.

Elaltında-bulunanın betimlemesinde onun uzaysallığı ile şimdiden ne ölçüde karşılaştık? *En yakından* elaltında-bulunan üzerine konuşuyorduk. Bu yalnızca her durumda başkalarından önce *ilk olarak* karşılaşılan varolan-şey demek değil, ama aynı zamanda "yakında" olan varolan-şey de demektir. Gündelik işgörmenin elaltında-bulunan şeyi *yakınlık* karakterini taşır. Daha sağın bir bakışla, gerecin bu yakınlığı onun Varlığını anlatan "elaltında-bulunuş" teriminde daha şimdiden anıştırılmıştır. "Elaltında" varolan-şeyin ayrı bir yakınlığı vardır ki, uzaklıkların ölçülmesi yoluyla saptanmaz. Bu yakınlık kendini sağgörülü "hesaplamacı" el işinden ve kullanımdan düzenler. Tasarım sağgörüsü bu yolda yakın olanı aynı zamanda gerecin her zaman erişilebilir olmasını sağlayan yön açısından saptar. Gerecin yönlendirilmiş yakınlığı gerecin yalnızca herhangi bir yerde elönünde-bulunduğunu, uzayda konumu olduğunu değil, ama gereç olmakla özsel olarak uydurulup yerleştirildiğini, kurulduğunu, düzenlendiğini imler. Gerecin kendi *yeri* vardır, ya da yoksa "çevrede yatar," ki rasgele bir uzay-konumunda salt 'yer alma'dan ilkede ayırdedilecektir. O sıradaki yer, bu gerecin yeri olarak, kendini çevresel olarak elaltında-bulunan gereç-bağlamına ait ve ardarda yönlendirilmiş yerlerin bütününden belirler. Yer ve yerler-çokluğu Şeylerin keyfi bir elönünde-Varlıklarının 'Nerede'si olarak yorumlanamaz. Yer her durumda bir gerecin *bir-yere-aitliğinin* belirli "şurası" ve "orası"dır. O sıradaki bir-yere-aitlik elaltında-bulunanın gereç karakterine karşılık düşer, ki onun bir gereç-bütününe doğru ilgililiğe-uygun '-e aitliğine' karşılık düşer demektir.

Ama bir gereç-bütününün yerleştirilebilir bir-yere-aitliğinin temelinde, onun olanağının koşulu olarak, genelde 'nereye' yatar ki, bir gereç-bağlamı için yerler-bütünlüğü ona ayrılmıştır. Tasalı işgörmede sağgörülü olarak önceden bakış altında tutulan ve gerecin bir-yere-aitliğini olanaklı kılan 'nereye'ye *bölge* deriz.

"-in bölgesinde" yalnızca "-in yönünde" değil, ama aynı zamanda o yönde yatan birşeyin erimi içinde demektir. Yön ve uzaklık — ki yakınlık bu ikincinin bir kipidir — tarafından oluşturulan yer daha şimdiden bir bölgeye doğru ve onun içersinde yönlendirilmiştir. Böylece, eğer sağgörülü olarak erişilebilir bir gereç-bütünlüğü için yerler atamak ya da böyle yerlerle karşılaşmak olanaklı olacaksa, herşeyden önce bölge gibi birşey açığa çıkarılmalıdır. Elaltında-bulunanın yerler-çokluğunun bu bölgesel yönlendirilişi çevresel olarak en yakından karşılaşılan varolan-şeylerin çevreliğini, 'çevremizdeliğini' oluşturur. Elönünde-bulunan Şeylerle doldurulan olanaklı konumların üç-boyutlu bir çoklusu hiçbir zaman en yakından verili değildir. Uzayın bu boyutluluğu elaltında-bulunanın uzaysallığında henüz örtülüdür. "Yukarı"sı "tavanda"ki, "aşağı"sı "zeminde"ki, "arka"sı "kapıda"kidir; tüm 'Nerede'ler gündelik işgörmelerdeki gidip gelmelerde açığa çıkarılır ve sağgörülü olarak yorumlanırlar, ama gözlemci uzay-ölçümlerinde saptanmaz ve listelenmezler.

Bölgeler ilkin birlikte elönünde-bulunan Şeyler yoluyla oluşmazlar, ama her durumda daha şimdiden tekil yerlerde elaltında-bulunurlar. Yerlerin kendileri ya tasanın sağgörüsünde elaltında-bulunan şeye ayrılır ya da onlarla genel olarak karşılaşılır. Buna göre, sağgörülü dünyadaki-Varlık tarafından önceden hesaba katılan sürekli elaltında-bulunan şeyin yeri vardır. Elaltında-bulunuşunun 'Nerede'si tasa için hesaba katılır ve elaltında-bulunanın arta kalanına doğru yönlendirilir. Böylece ışığı ve sıcaklığı gündelik kullanımda duran Güne-

zeu. Der platzierbaren Hingehörigkeit eines Zeugganzen liegt aber als Bedingung ihrer *Möglichkeit* zugrunde das Wohin überhaupt, in das hinein einem Zeugzusammenhang die Platzganzheit angewiesen wird. Dieses im besorgenden Umgang umsichtig vorweg im Blick gehaltene Wohin des möglichen zeughaften Hingehörens nennen wir die *Gegend*.

»In der Gegend von« besagt nicht nur »in der Richtung nach«, *sondern zugleich im Umkreis* von etwas, was in der Richtung liegt. Der durch Richtung und Entferntheit — Nähe ist nur ein Modus dieser — konstituierte Platz ist schon auf eine Gegend und innerhalb ihrer orientiert. So etwas wie Gegend muß zuvor entdeckt sein, soll das Anweisen und Vorfinden von Plätzen einer umsichtig verfügbaren Zeugganzheit möglich werden. Diese gegendhafte Orientierung der Platzmannigfaltigkeit des Zuhandenen macht das Unhafte, das Um-uns-herum des unweltlich nächst begegnenden Seienden aus. Es ist nie zunächst eine dreidimensionale Mannigfaltigkeit möglicher Stellen gegeben, die mit vorhandenen Dingen ausgefüllt wird. Diese Dimensionalität des Raumes ist in der Räumlichkeit des Zuhandenen noch verhüllt. Das »Oben« ist das »an der Decke«, das »Unten« das »am Boden«, das »Hinten« das »bei der Tür«; alle Wo sind durch die Gänge und Wege des alltäglichen Umgangs entdeckt und umsichtig ausgelegt, nicht in betrachtender Raumausmessung festgestellt und verzeichnet.

Gegenden werden nicht erst durch zusammen vorhandene Dinge gebildet, sondern sind je schon in den einzelnen Plätzen zuhanden. Die Plätze selbst werden dem Zuhandenen angewiesen in der Umsicht des Besorgens oder sie werden als solche vorgefunden. Ständig Zuhandenes, dem das umsichtige In-der-Welt-sein im vorhinein Rechnung trägt, hat deshalb seinen Platz. Das Wo seiner Zuhandenheit ist für das Besorgen in Rechnung gestellt und auf das übrige Zuhandene orientiert. So hat die Sonne, deren Licht und

Wärme im alltäglichen Gebrauch steht, aus der wechselnden Verwendbarkeit dessen her, was sie spendet, ihre umsichtig entdeckten ausgezeichneten Plätze: Aufgang, Mittag, Niedergang, Mitternacht. Die Plätze dieses in wechselnder Weise und doch gleichmäßig ständig Zuhandenen werden zu benannten »Anzeigen« der in ihnen liegenden Gegenden. Diese Himmelsgegenden, die noch gar keinen geographischen Sinn zu haben brauchen, geben das vorgängige Wohin vor für jede besondere Ausformung von Gegenden, die mit Plätzen besetzbar sind. Das Haus hat seine Sonnen- und Wetterseite; auf sie ist die Verteilung der »Räume« orientiert und innerhalb dieser wieder die »Einrichtung« je nach ihrem Zeugcharakter. Kirchen und Gräber zum Beispiel sind nach Aufgang und Niedergang der Sonne angelegt, die Gegenden von *Leben und Tod*, aus denen her das Dasein selbst hinsichtlich seiner eigensten Seinsmöglichkeiten in der Welt bestimmt ist. Das Besorgen des Daseins, dem es in seinem Sein um dieses Sein selbst geht, entdeckt vorgängig die Gegenden, bei denen es je ein entscheidendes Bewenden hat. Die vorgängige Entdeckung der Gegenden ist durch die Bewandtnisganzheit mitbestimmt, auf die das Zuhandene als Begegnendes freigegeben wird.

Die vorgängige Zuhandenheit der jeweiligen Gegend hat in einem noch ursprünglicheren Sinne als das Sein des Zuhandenen den *Charakter der unauffälligen Vertrautheit*. Sie wird selbst nur sichtbar in der Weise des Auffallens bei einem umsichtigen Entdecken des Zuhandenen und zwar in den defizienten Modi des Besorgens. *Im Nichttreffen* von etwas an *seinem* Platz wird die Gegend des Platzes oft zum erstenmal ausdrücklich als solche zugänglich. Der Raum, der im umsichtigen In-der-Welt-sein als Räumlichkeit des Zugganzen entdeckt ist, gehört je als dessen Platz zum Seienden selbst. Der bloße Raum ist noch verhüllt. Der Raum ist in die Plätze aufgesplittert. Diese Räumlichkeit hat aber durch die *weltmäßige* Bewandtnisganzheit des räumlich Zuhandenen ihre eigene Einheit. Die

şin sağgörü yoluyla açığa çıkarılan ve onun sağladığı şeyin kullanılabilirliğindeki değişimlere göre ayrı ayrı belirlenen yerleri vardır: Gündoğuşu, öğle, akşam, geceyarısı. Değişik yollarda da olsa biçimdeş bir süreklilik içinde kalan bu elaltında-bulunan şeyin yerleri onlarda yatan bölgelerin vurgulu "belirticileri" olurlar. Henüz hiçbir coğrafi anlam taşımalarına gerekmeyen bu gök bölgeleri yerler tarafından doldurulabilir olan bölgelerin her bir tikel biçimlenişi için önceden giden 'nereye'yi sağlarlar. Evin güneşli ve gölgeli yanları vardır; "odalara" bölünüşü onlara yönelimlidir ve bunların içersindeki "düzenleme" yine her durumda gereç-karakterlerine göre olur. Örneğin Kiliseler ve mezarlar Güneşin doğuş ve batışına — ölüm ve yaşam bölgelerine — göre yapılırlar ki, oradaki-Varlığın kendisi dünyadaki en öz Varlık-olanakları açısından onlara göre belirlenir. Onun için Varlığında bu Varlığın kendisinin önemli olduğu oradaki-Varlığın tasası onlarda onun her durumda belirleyici bir ilgisinin olduğu bölgeleri önceden açığa çıkarır. Bölgelerin önceden açığa çıkarılışı ilgililik-bütünlüğü ile birlikte-belirlenir ki, elaltında-bulunan, karşılaşılan birşey olarak, bu bütünlük üzerine özgürleştirilir.

O sıradaki bölgenin önceden elaltında-bulunuşu elaltında-bulunan şeyin Varlığından daha da kökensel bir anlamda *göze çarpmayan bir tanışıklık karakteri* taşır. Bölgenin kendisi ancak elaltında-bulunanın sağgörülü açığa çıkarılışı durumunda ve hiç kuşkusuz eksiklik gösteren tasa kiplerinde gözeçarpar bir yolda görülebilir olur. Yerin bölgesi böyle olarak çoğu kez ilkin birşey ile *kendi* yerinde karşılaşılmaması durumunda belirtik olarak erişilebilir olur. Sağgörülü dünyadaki-Varlıkta gereç-bütününün uzaysallığı olarak açığa çıkarılan uzay her durumda o bütünlüğün yeri olarak varolan-şeylerin kendilerine aittir. Salt uzay henüz örtülüdür. Uzay 'yer'lere saçılmıştır. Ama bu uzaysallık uzaysal olarak elaltında-bulunanın dünyaya-uygun ilgililik-

bütünlüğü yoluyla kendi birliğini taşır. "Çevre" kendini önceden verili bir uzayda düzenlemez; tersine, özgün dünyasallığı, imlemliliği içinde, sağgörülü olarak atanmış yerlerin o sıradaki bütünlüğünün ilgililik bağlamını eklemler. O sıradaki dünya her durumda ona ait uzayın uzaysallığını açığa çıkarır. Elaltında-bulunan ile kendi çevresel uzayında karşılaşma ancak oradaki-Varlığın kendisi dünyadaki-Varlığı açısından "uzaysal" olduğu için varlıksal olarak olanaklı kalır.

»Umwelt« richtet sich nicht in einem zuvorgegebenen Raum ein, sondern ihre spezifische Weltlichkeit artikuliert in ihrer Bedeutsamkeit den bewandtnishaften Zusammenhang einer jeweiligen Ganzheit von umsichtig angewiesenen Plätzen. Die jeweilige Welt entdeckt je die Räumlichkeit des ihr zugehörigen Raumes. Das Begegnenlassen von Zuhandenem in *seinem umweltlichen Raum bleibt* ontisch nur deshalb möglich, weil das Dasein selbst hinsichtlich seines In-der-Welt-seins »räumlich« ist.

§ 23. *Dünyadaki-Varlığın Uzaysallığı*

●*radaki-Varlığa* uzaysallık yüklediğimizde, o zaman bu "uzaydaki Varlık" açıktır ki bu varolan-şeyin Varlık-türünden kavranmalıdır. Özsel olarak bir elönünde-Varlık olmayan oradaki-Varlığın uzaysallığı ne "dünya-uzay"daki bir konumda yer alan türde birşeyi, ne de belli bir yerde elaltında-bulunan-Varlığı imleyebilir. İkisi de dünya-içinde karşılaşılan varolan-şeylerin Varlık-türüdür. Ama oradaki-Varlık dünya-içinde karşılaşılan varolan-şeylerle tasalı tanışıklık içinde işgörme anlamında dünya-"da," dünya "içinde"dir. Böylece eğer ona herhangi bir yolda uzaysallık aitse, o zaman bu ancak bu içinde-Varlığın zemininde olanaklıdır. Ama oradaki-Varlığın uzaysallığı *uzak[sız]laştırma**[S] ve *yönlendirme* karakterlerini gösterir.

Oradaki-Varlığını dünyadaki-Varlığı açısından bir Varlık-türü olarak uzak[sız]laştırma ile uzaklık (yakınlık) ya da giderek bir 'aralık' gibi birşeyi anlamayız. Uzak[sız]laştırma anlatımını etkin ve geçişli bir imlemde kullanırız. Oradaki-Varlığın bir Varlık-durumu demektir ki, bunun açısından birşeyin uzaklaştırılması, uzağa-koyma olarak, belirli, olgusal bir kiptir. Uzak[sız]laştırma uraklığın yitik kılınışı demek-

§ 23. *Die Räumlichkeit des In-der-Welt-seins*

Wenn wir dem *Dasein* Räumlichkeit zusprechen, dann muß dieses »Sein im Raume« offenbar aus der Seinsart dieses Seienden begriffen werden. Räumlichkeit des Daseins, das wesenhaft kein Vorhandensein ist, kann weder so etwas wie Vorkommen an einer Stelle im »Weltraume« bedeuten, noch Zuhandensein an einem Platz. Beides sind Seinsarten des innerweltlich begegnenden Seienden. Das Dasein aber ist »in« der Welt im Sinne des besorgend-vertrauten Umgangs mit dem innerweltlich begegnenden Seienden. Wenn ihm sonach in irgendeiner Weise Räumlichkeit zukommt, dann ist das nur möglich *auf [105]* dem Grunde dieses In-Seins. Dessen Räumlichkeit aber zeigt die Charaktere der *Ent-fernung* und *Ausrichtung*.

Unter Entfernung als einer Seinsart des Daseins hinsichtlich seines In-der-Welt-seins verstehen wir nicht so etwas wie Entferntheit (Nähe) oder gar Abstand. Wir gebrauchen den Ausdruck Entfernung in einer aktiven und transitiven Bedeutung. Sie meint eine Seinsverfassung des Daseins, hinsichtlich derer das Entfernen von etwas, als Wegstellen, nur ein bestimmter, faktischer Modus ist.

|*'*Entfernung*' 'uzaklaştırma' demektir (*fern* = uzak). '*Entfernung*'da '*ent*' ön-ekinin bir pekiştirici ve bir de karşıt olarak *yoksunlaştırıcı* (*privative*) anlamı vardır. Heidegger sözcüğe bu ikinci anlamı da ekler: "*Ent-fernung* uzaklığın yitik-kılınışı demektir, ki birşeyin uzaklığının yitişi, onu yakınlaştırma anlamına gelir" (bir sonraki paragraf). Bkz. Sözlük.|

Entfernen besagt ein Verschwindenmachen der Ferne, das heißt der Entferntheit von etwas, Näherung. Dasein ist wesenhaft entfernend, es läßt als das Seiende, das es ist, je Seiendes in die Nähe begegnen. Ent-fernung entdeckt Entferntheit. Diese ist ebenso wie Abstand eine kategoriale Bestimmung des nicht daseinsmäßigen Seienden. Ent-fernung dagegen muß als Existenzial festgehalten werden. Nur sofern überhaupt Seiendes in seiner Entferntheit für das Dasein entdeckt ist, werden am innerweltlichen Seienden selbst in bezug auf anderes »Entfernungen« und Abstände zugänglich. Zwei Punkte sind so wenig voneinander entfernt wie überhaupt zwei Dinge, weil keines dieser Seienden seiner Seinsart nach entfernen kann. Sie haben lediglich einen im Entfernen vorfindlichen und ausmeßbaren Abstand.

Das Ent-fernen ist zunächst und zumeist umsichtige Näherung, in die Nähe bringen als beschaffen, bereitstellen, zur Hand haben. Aber auch bestimmte Arten des rein erkennenden Entdeckens von Seiendem haben den Charakter der Näherung. *Im Dasein liegt eine wesenhafte Tendenz auf Nähe.* Alle Arten der Steigerung der Geschwindigkeit, die wir heute mehr oder minder gezwungen mitmachen, drängen auf Überwindung der Entferntheit. Mit dem »Rundfunk« zum Beispiel vollzieht das Dasein heute eine in ihrem Daseinssinn noch nicht *übersehbare Ent-fernung* der »Welt« auf dem Wege einer Erweiterung und Zerstörung der alltäglichen Umwelt.

Im Ent-fernen liegt nicht notwendig ein ausdrückliches Abschätzen der Ferne eines Zuhandenen in bezug auf das Dasein. Die Entferntheit wird vor allem nie als Abstand gefaßt. Soll die Ferne geschätzt werden, dann geschieht das relativ auf Entfernungen, in denen das alltägliche Dasein *sich hält*. Rechnerisch genommen mögen diese Schät-

tir, ki birşeyin uzaklığının yitişi, onu yakınlaştırma anlamına gelir. Oradaki-Varlık özsel olarak uzak[sız]laştırandır, varolan-şeyi, o olan varolan-şey olarak, her durumda yakından karşılaşılmaya bırakır. Uzak[sız]laştırma uzaklığı açığa çıkarır. Uzaklık, tıpkı aralık gibi, oradaki-Varlık karakterinde olmayan varolan-şeylerin kategorisel bir belirlenimidir. Buna karşı uzak[sız]laştırma bir varoluşsal olarak saptanmalıdır. Ancak genel olarak varolan-şeylerin oradaki-Varlık için uzak[sız]lıkları içinde açığa çıkarıldıkları düzeye dek, başka varolan-şeyler açısından "uzaklıklar" ve aralıklar dünya-içinde varolan-şeylerin kendilerinde erişilebilir olurlar. İki nokta birbiri arasında tıpkı genel olarak iki Şey gibi uzak[sız]laştırılamaz, çünkü bu varolan-şeylerden hiç biri kendi Varlık-türüne göre uzak[sız]laştırılamaz. Bunların yalnızca uzak[sız]laştırmada karşılaşılabilir ve ölçülebilir olan bir aralıkları vardır.

Uzak[sız]laştırma en yakından ve çoğunlukla sağgörülü yakınlaştırmadır, sağlama, hazırlama ve el altına alma olarak yakına getirmedir. Ama varolan-şeylerin arı bilişsel açığa çıkarılmalarının belirli türleri de yakınlaştırma karakteri taşırlar. *Oradaki-Varlıkta yakınlığa doğru özsel bir eğilim yatar.* Bugün az çok yapmak zorunda olduğumuz gibi, hızı arttırmanın tüm türleri bizi uzaklığın üstesinden gelmeye iter. Örneğin "radyo" ile bugün oradaki-Varlık, gündelik çevrenin bir genişletilmesi ve yokedilmesi yolunda, "dünya"nın bir uzak[sız]laştırmasını yerine getirir ki, oradaki-Varlık için taşıdığı anlamda henüz göz önünde canlandırılamaz.

Uzak[sız]laştırmada zorunlu olarak elaltında-bulunan birşeyin oradaki-Varlık açısından ıraklığının belirtik bir değerlendirmesi yatmaz. Uzaklık herşeyden önce hiçbir zaman aralık olarak alınmayacaktır. Eğer ıraklık değerlendirilecekse, o zaman bu oradaki-Varlığın kendini onda sürdürdüğü uzak[sız]laştırmalar ile göreli olarak olur. Sayısal olarak alındıklarında bu değerlendirmeler sağınlıktan uzak ve oynak olabilseler de, oradaki-Varlığın gündelikliğinde

kendilerinin baştan sona anlaşılır *belirlilikleri* vardır. 'Yürüyerek gidilebilir,' 'bir taş atımı,' "bir pipo içimi" deriz. Bu ölçüler onların yalnızca "ölçme" için amaçlanmadıklarını değil, ama hesaplanan uzaklığın ona doğru tasalı sağgörü ile gidilen bir varolan-şeye ait olduğunu anlatırlar. Ama saptanmış bir ölçüden yararlansak ve "eve kadar yarım saat sürer" desek bile, bu ölçü bir değerlendirme olarak alınmalıdır. "Yarım saat" 30 dakika değil, ama nicel bir 'uzama' anlamında hiçbir "uzunluğu" olmayan bir süredir. Bu süre her durumda alışıldık gündelik "tasalar"ın terimlerinde yorumlanır. Giderek "resmi olarak" hesaplanmış ölçülerin tanıdık olduğu yerde bile, uzaklıklar sağgörülü olarak ve en yakından değerlendirilirler. Böyle değerlendirmelerde uzak[sız]laştırılan şey elaltında-bulunduğu için, özgün olarak dünya-içinde olma karakterini korur. Giderek bu demektir ki, uzak[sız]laştırılmış varolan-şeylere doğru işgörme bağlamındaki yollar bile her gün değişik uzunluklarda olacaklardır. Çevrede elaltında-bulunan şey hiç kuşkusuz oradaki-Varlıktan yoksun ilksiz-sonsuz bir gözlemci için elönünde-bulunan birşey değildir; tersine, onunla oradaki-Varlığın sağgörülü olarak tasalı gündelikliği içinde karşılaşılır. Oradaki-Varlık kendi yolu üzerindeki bir uzay parçasını elönünde-bulunan cisimsel bir Şey olarak ölçmez, "kilometreleri yutmaz"; yakınlaştırma ve uzak[sız]laştırma her durumda yaklaştırılana ve uzak[sız]laştırılana doğru tasalı Varlıktır. "Nesnel olarak" uzun bir yol "nesnel olarak" çok daha kısa olan ama belki de "ağır bir gidiş" olan ve sonsuz uzun olarak bulunacak bir yoldan daha kısa olabilir. *Ama gene de ancak böyle bir "öne-gelme"de* [*Vorkommen*] *o sıradaki dünya asıllığı içinde elaltında-bulunur.* Elönündebulunan Şeylerin nesnel aralıkları dünya-içinde elaltında-bulunanın uzaklığı ve yakınlığı ile örtüşmez. Bu aralıklar sağın olarak bilinebilseler de, bu bilgi kör kalır; çevreyi sağgörülü olarak açığa çıkarma ve yakınlaştırma işlevini

zungen ungenau und schwankend sein, sie haben in der Alltäglichkeit des Daseins ihre *eigene* und durchgängig verständliche *Bestimmtheit. Wir* sagen: bis dort ist es ein Spaziergang, ein Katzensprung, »eine Pfeife lang«. Diese Maße drücken aus, daß sie nicht nur nicht »messen« wollen, sondern daß die abgeschätzte Entfernu[106]heit einem Seienden zugehört, zu dem man besorgend umsichtig hingeht. Aber auch wenn wir uns fester Maße bedienen und sagen: »bis zu dem Haus ist es eine halbe Stunde«, muß dieses Maß als geschätztes genommen werden. Eine »halbe Stunde« sind nicht 30 Minuten, sondern eine Dauer, die überhaupt keine »Länge« hat im Sinne einer quantitativen Erstreckung. Diese Dauer ist je aus gewohnten alltäglichen »Besorgungen« her ausgelegt. Die Entfernt-heiten sind zunächst und auch da, wo »amtlich« ausgerechnete Maße bekannt sind, umsichtig geschätzt. Weil das Ent-fernte in solchen Schätzungen zuhanden ist, behält es seinen spezifisch innerweltlichen Charakter. Dazu gehört es sogar, daß die umgänglichen Wege zu entferntem Seienden jeden Tag verschieden lang sind. Das Zuhandene der Umwelt ist ja nicht vorhanden für einen dem Dasein enthobenen ewigen Betrachter, sondern begegnet in die umsichtig besorgende Alltäglichkeit des Daseins. Auf seinen Wegen durchmißt das Dasein nicht als vorhandenes Körperding eine Raumstrecke, es »frißt nicht Kilometer«, die Näherung und Ent-fernung ist je besorgendes Sein zum Genäherten und Ent-fernten. Ein »objektiv« langer Weg kann kürzer sein als ein »objektiv« sehr kurzer, der vielleicht ein »schwerer Gang« ist und einem mündlich lang vorkommt. *In solchem »Vorkommen« aber ist die jeweilige Welt erst eigentlich zuhanden.* Die objektiven Abstände vorhandener Dinge decken sich nicht mit Entferntheit und Nähe des innerweltlich Zuhandenen. Jene mögen exakt gewußt sein, dieses Wissen bleibt jedoch blind, es hat nicht die Funktion der umsichtig entdeckenden Näherung

der Umwelt; man verwendet solches Wissen nur in und für ein nicht Strecken messendes besorgendes Sein zu der einen »angehenden« Welt.

Man ist geneigt, aus einer vorgängigen Orientierung an der »Natur« und den »objektiv« gemessenen Abständen der Dinge solche Entfernungsauslegung und Schätzung für »subjektiv« auszugeben. Das ist jedoch eine »Subjektivität«, die vielleicht das Realste der »Realität« der Welt entdeckt, die mit »subjektiver« Willkür und subjektivistischen »Auffassungen« eines »an sich« anders Seienden nichts zu tun hat. *Das umsichtige Ent-fernen der Alltäglichkeit des Daseins entdeckt das An-sich-sein der »wahren Welt«, des Seienden, bei dem Dasein als existierendes je schon ist.*

Die primäre und gar ausschließliche Orientierung an Entferntheiten als gemessenen Abständen verdeckt die ursprüngliche Räumlichkeit des In-Seins. Das vermeintlich »Nächste« ist ganz und gar nicht das, was den kleinsten Abstand »von uns« hat. Das »Nächste« liegt in dem, was [107] in einer durchschnittlichen Reich-, Greif- und Blickweite entfernt ist. Weil das Dasein wesenhaft räumlich ist in der Weise der Ent-fernung, hält sich der Umgang immer in einer von ihm je in einem gewissen Spielraum entfernten »Umwelt«, daher hören und sehen wir zunächst über das abstandmäßig »Nächste« immer weg. Sehen und Hören sind Fernsinne nicht auf Grund ihrer Tragweite, sondern weil das Dasein als entfernendes in ihnen sich vorwiegend aufhält. Für den, der zum Beispiel eine Brille trägt, die abstandmäßig so nahe ist, daß sie ihm auf der »Nase sitzt«, ist dieses gebrauchte Zeug umweltlich weiter entfernt als das Bild an der gegenüber befindlichen Wand. Dieses Zeug hat so wenig Nähe, daß es oft zunächst gar nicht auffindbar wird. Das Zeug zum Sehen, desgleichen solches zum Hören, zum Beispiel der Hörer am Telephon, hat die gekennzeichnete Unauffälligkeit des zunächst Zuhandenen. Das gilt zum Beispiel auch von der Straße,

taşımaz; böyle bilgi yalnızca uzunluk parçalarını ölçmeyen tasalı bir Varlıkta ve onun için kullanılır — bir Varlık ki "ilgilendiren" bir dünyaya doğrudur.

Doğaya ve Şeylerin "nesnel olarak" ölçülmüş aralıklarına doğru ön bir yönelimden yola çıkıldığında, böyle uzak[sız]laştırma yorumlamalarını ve değerlendirmeleri "öznel" olarak geçiştirme eğilimindeyizdir. Gene de belki de dünyanın "realitesinin" en reelini açığa çıkaran şey bir "öznellik"tir, ki bunun "öznel" özenç ile ve "kendinde" başka türlü olan varolanşeyin öznelci "ayrımsanışları" ile hiçbir ilgisi yoktur. *Oradaki-Varlığın gündelikliğinin sağgörülü uzak[sız]laştırılması "gerçek dünya"nın — ya da oradaki-Varlığın varolan birşey olarak her durumda daha şimdiden ortasında olduğu varolanşeyin — kendinde-varlığını açığa çıkarır.*

Ölçülmüş aralıklar olarak uzaklıklara doğru birincil ve giderek dışlayıcı yönlendirme içinde-Varlığın kökensel uzaysallığının üstünü örter. Sözde "en yakın olan" hiçbir biçimde "bizden" en küçük aralıkta olan değildir. "En yakın olan" ortalama bir uzanıma, kavrama ve bakıma düzeyinde uzak[sız]laştırılmış olanda yatar. Oradaki-Varlık uzak[sız]laştırma yolunda özsel olarak uzaysal olduğu için, işgörmeleri her zaman ondan belli bir kıpırdama alanı kadar uzak[sız]laştırılmış "çevre" içinde kalır, ve buna göre uzaklık açısından "en yakında olan"ın ötesini en yakından görür ve işitiriz. İşitme ve görme uzaklık-duyularıdır ve bu ise erimlerinden ötürü değil, ama uzak[sız]laştırıcı olarak oradaki-Varlık başlıca onlarda kaldığı için böyledir. Örneğin bir gözlüğü aralık açısından gözlüğün onun için "burnuna oturacağı" denli yakından takan biri için bu kullanılan gereç çevresel olarak karşıda bulunan duvardaki resimden çok daha uzaktadır. Bu gereç öylesine az yakındır ki, sık sık en yakından giderek bulunamaz bile olur. Görme gerecinin, ve benzer olarak örneğin telefon alıcısı gibi işitme gereçlerinin, en yakından elaltında-bulunanın sözü edilmiş olan göze-çarpmazlık-

ları vardır. Bu örneğin yürüme için gereç olarak sokak için de geçerlidir. Yürürken her adımda ona dokunuruz ve görünürde genel olarak elaltında-bulunanı herşeyin en yakını ve en reel olanıdır, ve bir bakıma belirli beden bölgeleri, ayak tabanları boyunca kayar. Ve gene de böyle bir yürüyüşte "sokakta" yirmi adım "uzak"tan karşılaşılan tanıdık birşeyden çok daha uzaktır. Çevresel olarak en yakından elaltında-bulunanın yakınlığı ve ıraklığı konusunda sağgörülü tasa karar verir. Bu tasanın önceden onun ortasında kaldığı şey en yakın olandır ve uzak[sız]laştırmaları bu denetler.

Eğer oradaki-Varlık tasa içinde birşeyi kendi için yakınına getirirse, bu bedenin herhangi bir noktasından en küçük aralıkta olan bir uzay-konumundaki birşeyin saptanması demek değildir. 'Yakında olmak' sağgörü için en yakından elaltında-bulunanın erimi içinde olmak demektir. Yaklaştırma beden-donatılı Ben-Şeye değil, ama tasalı dünyadaki-Varlığa yönelmiştir, ki bunda her durumda en yakından karşılaşılana yönelmiş olmak demektir. Buna göre oradaki-Varlığın uzaysallığı bir cisim-Şeyin elönünde-bulunuş konumunun bildirilmesi yoluyla belirlenmez. Hiç kuşkusuz oradaki-Varlığın bile her durumda bir yer doldurduğunu söyleriz. Ama bu "doldurma" ilkede bir bölgenin bir yerindeki elaltında-bulunan-Varlıktan ayırdedilmelidir. Yer-doldurma çevresel olarak elaltında-bulunanın önceden sağgörülü olarak açığa çıkarılmış bir bölgeye doğru uzak[sız]laştırılması olarak kavranmalıdır. Oradaki-Varlık kendi 'burası'nın çevresel 'şurası'dan anlar. 'Burası' elönünde-bulunan birşeyin 'nerede'si değil, ama uzak[sız]laştırılmış bir '... ortasında Varlığın,' bu uzak[sız]-laştırma ile birlikte, 'nede'si demektir. Oradaki-Varlık uzaysallığı ile uyum içinde en yakından hiçbir zaman burada değil ama şuradadır ki, bu 'şuradası'ndan kendi 'burası'nına geri gelir ve bu yine yalnızca tasalı '...-e doğru Varlığını' 'şurada-elaltında-bulunan'dan çıkarak yorumlayacağı yolda olur. Bu tam açıklığının içinde-

dem Zeug zum Gehen. Beim Gehen ist sie mit jedem Schritt betastet und scheinbar das Nächste und Realste des überhaupt Zuhandenen, sie schiebt sich gleichsam an bestimmten Leibteilen, den Fußsohlen, entlang. *Und doch ist sie weiter* entfernt als der Bekannte, der einem bei solchem Gehen in der »Entfernung« von zwanzig Schritten »auf der Straße« begegnet. Über Nähe und Ferne des umweltlich zunächst Zuhandenen entscheidet das umsichtige Besorgen. Das, wobei dieses im *vorhinein sich aufhält, ist das Nächste* und regelt die Ent-fernungen.

Wenn das Dasein im Besorgen sich etwas in seine Nähe bringt, dann bedeutet das nicht ein Fixieren von etwas an einer Raumstelle, die den geringsten Abstand von irgendeinem Punkt des Körpers hat. In der Nähe besagt: in *dem Umkreis des umsichtig* zunächst Zuhandenen. Die Näherung ist nicht orientiert auf das körperbehaftete Ichding, sondern auf das besorgende In-der-Welt-sein, das heißt das, was in diesem je zunächst begegnet. Die Räumlichkeit des Daseins wird daher auch nicht bestimmt durch Angabe der Stelle, an der ein Körperding vorhanden ist. Wir sagen zwar auch vom Dasein, daß es je einen Platz einnimmt. Dieses »Einnehmen« ist aber grundsätzlich zu scheiden von dem Zuhandensein an einem Platz aus einer Gegend her. Das Platzeinnehmen muß als Entfernen des umweltlich Zuhandenen in eine umsichtig vorentdeckte Gegend hinein begriffen werden. Sein Hier versteht das Dasein aus dem umweltlichen Dort. Das Hier meint nicht das Wo eines Vorhandenen, sondern das Wobei eines ent-fernenden Seins bei ... in eins mit dieser Ent-fernung. Das Dasein ist gemäß seiner Räumlichkeit zunächst nie hier, sondern dort, aus welchem Dort es auf sein Hier zurückkommt und das wiederum [108] nur in der Weise, daß es sein besorgendes Sein zu ... aus dem Dortzuhandenen her auslegt. Das wird vollends deutlich aus einer phäno-

menalen Eigentümlichkeit der Ent-fernungsstruktur des In-Seins.

Das Dasein hält sich als In-der-Welt-sein wesenhaft in einem Ent-fernen. Diese Ent-fernung, die Ferne des Zuhandenen von ihm selbst, kann das Dasein *nie kreuzen*. Die Entfernung eines Zuhandenen vom Dasein kann zwar selbst von diesem als Abstand vorfindlich werden, wenn sie bestimmt wird in Beziehung auf ein Ding, das also dem Platz vorhanden gedacht wird, den das Dasein zuvor eingenommen hat. Dieses Zwischen des Abstandes kann das Dasein nachträglich durchqueren, jedoch nur so, daß der Abstand selbst ein ent-fernter wird. Seine Ent-fernung hat das Dasein so wenig durchkreuzt, daß es sie vielmehr mitgenommen hat und ständig mitnimmt, *weil es wesenhaft Ent-fernung, das heißt räumlich ist.* Das Dasein kann im jeweiligen Umkreis seiner Ent-fernungen nicht umherwandern, es kann sie immer nur verändern. Das Dasein ist räumlich in der Weise der umsichtigen Raumentdeckung, so zwar, daß es sich zu dem so räumlich begegnenden Seienden ständig entfernend *verhält*.

Das Dasein hat als ent-fernendes In-Sein zugleich den Charakter der *Ausrichtung*. Jede Näherung hat vorweg schon eine Richtung in eine Gegend aufgenommen, aus der her das Ent-fernte sich nähert, um so hinsichtlich seines Platzes vorfindlich zu werden. *Das umsichtige Besorgen ist ausrichtendes Ent-fernen.* In diesem Besorgen, das heißt im In-der-Welt-sein des Daseins selbst ist der Bedarf von »Zeichen« vorgegeben; dieses Zeug übernimmt die ausdrückliche und leicht handliche Angabe von Richtungen. Es hält die umsichtig gebrauchten Gegenden ausdrücklich offen, das jeweilige Wohin des Hingehörens, Hingehens, Hinbringens, Herholens. Wenn Dasein *ist*, hat es als ausrichtend-entfernendes je schon seine entdeckte Gegend. Die Ausrichtung ebenso wie die

Varlığın uzak[sız]laştırma-yapısının fenomenal bir özgünlüğünden kazanır.

Dünyadaki-Varlık olarak oradaki-Varlık kendini özsel olarak bir uzak[sız]laştırmada tutar. Bu uzak[sız]laştırma, elaltında-bulunan şeyin oradaki-Varlığın kendisinden uzaklığı oradaki-Varlık tarafından *hiçbir zaman geçilemez.* Hiç kuşkusuz elaltında-bulunan şeyin oradaki-Varlıktan uzaklığının kendisi kendini ondan bir 'aralık' olarak gösterebilir, eğer bu aralık oradaki-Varlığın daha önce doldurduğu yerde elönünde-bulunuyor olarak düşünülen bir Şey ile bağıntı içinde belirlenirse. Oradaki-Varlık daha sonra bu aralığın 'ara'sı içinden geçebilir, ama gene de öyle bir yolda ki, aralığın kendisi uzak[sız]laştırılmış bir aralık olur. Oradaki-Varlık uzak[sız]laştırması üzerinden öylesine az geçmiştir ki, dahaçok onu kendisi ile birlikte almıştır ve sürekli olarak almaktadır, *çünkü özsel olarak uzak[sız]laştırmadır, eş deyişle uzaysaldır.* Oradaki-Varlık uzak[sız]laştırmalarının o sıradaki erimi içersinde dolaşamaz; onları her zaman ancak değiştirebilir. Oradaki-Varlık sağgörülü olarak uzay-açığa-çıkarma yolunda uzaysaldır, dahası öyle bir yolda ki, böyle uzaysal olarak karşılaşılan varoları-şeylere sürekli olarak uzak[sız]laştırıcı olarak davranır.

Oradaki-Varlık, uzak[sız]laştıran içinde-Varlık olarak, aynı zamanda *yönlendirme* karakterini taşır. Her yakınlaştırma daha şimdiden önceden bir bölgeye doğru yön almıştır ki, bundan çıkarak uzak[sız]laştırma kendini yakınlaştırır, öyle ki onunla yeri açısından karşılaşılabilir. Sağgörülü tasa yönlendiren uzak[sız]laştırmadır. Bu tasada, eş deyişle oradaki-Varlığın dünyadaki-Varlığının kendisinde "inler"in bir sunumu yapılır; bu gereç yönlerin belirtik ve elle kolayca denetlenebilen bir yolda bildirilişini üstlenir. Sağgörülü olarak kullanılmış bölgeleri belirtik olarak açık tutar — ait olmanın, gitmenin, götürmenin, getirmenin o sıradaki 'nereye'si. Eğer oradaki-Varlık *varsa*, yönlendirici-uzak[sız]laştırıcı olarak her durumda daha şimdiden açığa çıkarılmış bölgesi vardır.

Yönlendirme de tıpkı uzak[sız]laştırma gibi dünyadaki-Varlığın Varlık-kipleri olarak önceden tasarın *sağgörüsü yoluyla* güdülür.

Bu yönlendirmeden sağa ve sola doğru değişmez yönler doğar. Oradaki-Varlık, tıpkı uzak[sız]laştırmaları gibi, bu yönleri de sürekli olarak kendisi ile birlikte alır. Oradaki-Varlığın "bedenselliği" içinde uzaysallaştırılması bu yönlere göre ayırdedilmiştir (bu bedensellik burada irdelenmeyecek olan kendi sorunsalını kendi içinde gizler). Buna göre elaltında-bulunan ve beden için kullanılan şeyler — örneğin ellerle birlikte devinmeleri gereken eldiven gibi şeyler — sağa ve sola yönlendirilebilmelidirler. Buna karşı elde tutulan ve onunla birlikte devindirilen bir el aleti elin kendine özgü "ele uygun" devimini onunla birlikte yapmaz. Buna göre, gerçi el ile birlikte kullanılsalar da, bir sağ ve bir sol çekiç yoktur.

Ama uzak[sız]laştırmaya ait olan yönlendirmenin dünyadaki-Varlık yoluyla temellendirilmiş olduğunu gözden kaçırmamak gerekir. Sol ve sağ öznenin onlar için bir duygu taşıdığı "öznel" şeyler değildirler; tersine, her durumda daha şimdiden elaltında-bulunan bir dünyaya yönlendirilmişliğin yönleridirler. "İki yanımın bir ayrımının salt duygusu yoluyla"[21] bir dünyada hiçbir zaman yolumu doğru olarak bulamazdım. Bu ayrımın "salt duygusu"nu taşıyan özne salt bir kurgulamadır ki, öznenin gerçek yapısını dikkate almaz; başka bir deyişle, oradaki-Varlık bu "salt duygu" ile her durumda daha şimdiden bir dünyadadır ve kendini yönlendirebilmek için *onda olmalıdır*. Bu Kant'ın yönlendirme fenomenini açıklamaya çalışırken kullandığı örnekte seçiklik kazanır.

Varsayalım ki tanıdık ama karanlık bir odaya giriyorum ve oda yokluğum sırasında öyle bir yolda yeniden düzenlenmiş olsun ki, sağda duran herşey bundan böyle solda durmaktadır. Eğer kendimi yönlendireceksem,

[21] I. Kant, "Was heißt: Sich im Denken orientieren?" (1786) *Werke* (Akad. Ausgabe) Cilt VIII, s. 131-147.

Ent-fernung werden als Seinsmodi des In-der-Welt-seins vorgängig *durch die Umsicht* des Besorgens geführt.

Aus dieser Ausrichtung entspringen die festen Richtungen nach rechts und links. So wie seine Ent-fernungen nimmt das Dasein auch diese Richtungen ständig mit. Die Verräumlichung des Daseins in seiner »Leiblichkeit«, die eine eigene hier nicht zu behandelnde Problematik in sich birgt, ist mit nach diesen Richtungen ausgezeichnet. Daher muß Zuhandenes und für den Leib Gebrauchtes, wie Handschuhe zum Beispiel, das die Bewegungen der Hände mitmachen soll, auf rechts und links ausgerichtet sein. Ein Handwerkszeug dagegen, das [109] in der Hand gehalten und mit ihr bewegt wird, macht nicht die spezifische »handliche« Bewegung der Hand mit. Daher gibt es, ob sie gleich mit der Hand gehandhabt werden, nicht rechte und linke Hämmer.

Zu beachten bleibt aber, daß die Ausrichtung, die zur Ent-fernung gehört, durch das In-der-Welt-sein fundiert ist. Links und rechts sind nicht etwas »Subjektives«, dafür das Subjekt ein Gefühl hat, sondern sind Richtungen der Ausgerichtetheit in eine je schon zuhandene Welt hinein. »Durch das bloße Gefühl eines Unterschieds meiner zwei Seiten«[21] könnte ich mich nie in einer Welt zurechtfinden. Das Subjekt mit dem »bloßen Gefühl« dieses Unterschieds ist ein konstruktiver Ansatz, der die wahrhafte Verfassung des Subjekts außer acht läßt, daß das Dasein mit diesem »bloßen Gefühl« je schon in einer Welt ist *und sein muß*, um sich orientieren zu können. Das wird aus dem Beispiel deutlich, an dem *Kant* das Phänomen der Orientierung zu klären versucht.

Angenommen, ich trete in ein bekanntes, aber dunkles Zimmer, das während meiner Abwesenheit so umgeräumt wurde, daß alles, was rechts stand, nunmehr links steht. Soll ich mich orientieren,

[21] *I. Kant*, Was heißt: Sich im Denken orientieren? (1786) WW. (Akad. Ausgabe) Bd. VIII, S. 131-147.

dann hilft das »bloße Gefühl des Unterschieds« meiner zwei Seiten gar nichts, solange nicht ein bestimmter Gegenstand erfaßt ist, von dem *Kant* beiläufig sagt, »dessen Stelle ich im Gedächtnis habe«. Was bedeutet das aber anderes als: ich »orientiere mich notwendig in und aus einem je schon sein bei einer »bekannten« Welt. Der Zeugzusammenhang einer Welt muß dem Dasein schon vorgegeben sein. Daß ich je schon in einer Welt bin, ist für die Möglichkeit der Orientierung nicht weniger konstitutiv als das Gefühl für rechts und links. Daß diese Seinsverfassung des Daseins selbstverständlich ist, berechtigt nicht, sie in ihrer ontologisch konstitutiven Rolle zu unterschlagen. *Kant* unterschlägt sie auch nicht, sowenig wie jede andere Interpretation des Daseins. Das ständige Gebrauchmachen von dieser Verfassung entbindet aber nicht von einer angemessenen ontologischen Explikation, sondern fordert sie. Die psychologische Interpretation, daß das Ich etwas »im Gedächtnis« habe, meint im Grunde die existenziale Verfassung des In-der-Welt-seins. Weil *Kant* diese Struktur nicht sieht, verkennt er auch den vollen Zusammenhang der Konstitution einer möglichen Orientierung. Ausgerichtetheit nach rechts und links gründet [110] in der wesenhaften Ausrichtung des Daseins überhaupt, die ihrerseits wesenhaft durch das In-der-Welt-sein mitbestimmt ist. Allerdings liegt *Kant* auch nicht an einer thematischen Interpretation der Orientierung. Er will lediglich zeigen, daß jede Orientierung eines »subjektiven Prinzips« bedarf. »Subjektiv« wird aber hier bedeuten wollen: a priori. Das Apriori der Ausgerichtetheit auf rechts und links gründet jedoch im »subjektiven« Apriori des In-der-Welt-seins, das mit einer vorgängig auf ein weltloses Subjekt beschränkten Bestimmtheit nichts zu tun hat.

Entfernung und Ausrichtung bestimmen als konstitutive Charaktere des In-Seins die Räumlichkeit des Daseins, besorgend-umsichtig im entdeckten, innerweltlichen Raum zu sein. Die bisherige Explikation der Räumlichkeit des innerweltlich

Kant'ın geçerken belirttiği gibi, "konumunu bellekte taşıdığım" belirli bir nesneyi ayrımsanmadıkça, iki yanım arasındaki "ayrımın salt duygusu"nun hiçbir yararı olmaz. Ama bu kendimi zorunlu olarak her durumda daha şimdiden "tanıdık" bir dünyada olmam olgusunda ve bu olgudan yönlendiriyor olmamdan başka neyi imler? Bir dünyanın gereç-bağlamı oradaki-Varlığa daha şimdiden sunulmuş olmalıdır. Daha şimdiden bir dünyada olmam olgusu yönelim olanağı için sağ ve sol için duygulardan daha az oluşturucu değildir. Oradaki-Varlığın bu Varlık-durumunun kendiliğinden-açık olması bu durumun varlıkbilimsel olarak oluşturucu rolünde bastırılmasını aklamaz. Kant bile, oradaki-Varlığın başka her yorumu gibi, onu bastırmaz. Ama bu durumun sürekli kullandığımız bir durum olması bizi uygun bir varlıkbilimsel açımlama getirmeden bağışlamak yerine, tersine onu gerekli kılar. Ruhbilimsel yorum, birşeyin Benin "belleğinde" olması, temelde dünyadaki-Varlığın varoluşsal oluşturucu durumunu imler. Kant bu yapıyı görmediği için, olanaklı bir yönelimin yapılanışının bütün bir bağlantısını tanımayı da başaramaz. Sağa ve sola yönlendirilmişlik genel olarak oradaki-Varlığın özsel yönlendirilmesinde temellenir ki, bu da kendi payına özsel olarak dünyadaki-Varlık yoluyla birlikte-belirlenir. Hiç kuşkusuz Kant bile yönelimin tematik yorumu ile ilgilenmemiştir. Yalnızca her yönelimin "öznel bir ilke"ye gereksindiğini göstermeyi ister. Ama "öznel" burada *a priori* demektir. Sağa ve sola yönlendirilmişliğin *a priori*si dünyadaki-Varlığın "öznel" *a priori*sinde temellenir ki, bunun önceden dünyasız bir özneye kısıtlanmış bir belirlilik ile hiçbir ilgisi yoktur.

İçinde-Varlığın oluşturucu karakterleri olarak uzak[sız]laştırma ve yönlendirme oradaki-Varlığın uzaysallığını — tasalı-sağgörülü olarak açığa çıkarılmış ve dünya-içinde olan uzayda olmasını — belirlerler.

Ancak dünya-içinde elaltında-bulunan şeyin uzaysallığının ve dünyadaki-Varlığın uzaysallığının buraya kadarki açımlaması dünyanın uzaysallığı fenomenini geliştirebilmenin ve varlıkbilimsel uzay sorununu formüle edebilmenin öngereklerini verecektir.

§ 24. *Uzay ve Oradaki-Varlığın Uzaysallığı*

Dünyadaki-Varlık olarak oradaki-Varlık daha şimdiden o sıradaki bir "dünya"yı açığa çıkarmıştır. Dünyanın dünyasallığında temellendirilmiş bu 'açığa çıkarma' varolan-şeyleri bir ilgililik-bütünlüğü üzerine özgürleştirme olarak betimlendi. Özgürleştirerek ilgiye-bırakma birinin kendini sağgörülü olarak 'göndermesi' yolunda yerine getirilir ki, imlemliliğin ön bir anlaşılmasında temellenir. Şimdi sağgörülü dünyadaki-Varlığın uzaysal olduğu gösterilmiştir. Ve yalnızca oradaki-Varlık uzak[sız]laştırma ve yönlendirme yolunda uzaysal olduğu içindir ki, çevresel olarak elaltında-bulunan ile uzaysallığı içinde karşılaşılabilir. Bir ilgililik-bütünlüğünün özgürleştirilmesi eş-kökensel olarak bir bölgede uzak[sız]laştırıcı-yönlendirici ilgili-olmaya-bırakmadır, ki elaltında-bulunanın uzaysal bir-yere-aitliğinin özgürleştirilmesi demektir. Tasalı içinde-Varlık olarak oradaki-Varlığın tanışık olduğu imlemlilikte uzayın özsel birlikte-açığa-serilişi yatar.

Böylece dünyanın dünyasallığı ile açığa serilen uzay henüz üç boyutun arı çokluğundan yoksunudur. Bu en yakın açığa serilmişlikte, uzay henüz metrik bir konum-düzenlemenin ve yer-belirlemenin arı 'nede'si olarak gizli kalır. Uzayın önceden oradaki-Varlıkta onun üzerinde açığa çıkarıldığı şeyi daha şimdiden bölge fenomeni ile birlikte belirttik. Bölgeyi elaltında-bulunan gereç-bağlamının olanaklı '-e aitliği'nin 'nereye'si olarak anlıyoruz — bir bağlam ki, onunla yönlendirilmiş ve uzak[sız]laştırılmış olarak, eş deyişle yerleştirilmiş olarak karşılaşılabilir. 'Aitlik' kendini dünya için oluşturucu imlemlilikten belirler ve ola-

Zuhandenen und der Räumlichkeit des In-der-Welt-seins gibt erst die Voraussetzungen, um das Phänomen der Räumlichkeit der Welt herauszuarbeiten und das ontologische Problem des Raumes zu stellen.

§ 24. *Die Räumlichkeit des Daseins und der Raum*

Dasein hat als In-der-Welt-sein jeweilig *schon* eine »Welt« entdeckt. Dieses in der Weltlichkeit der Welt fundierte Entdecken wurde charakterisiert als Freigabe des Seienden auf eine Bewandtnisganzheit. Das freigebende Bewendenlassen vollzieht sich in der Weise des umsichtigen Sichverweisens, das in einem vorgängigen Verstehen der Bedeutsamkeit gründet. Nunmehr ist gezeigt: *das umsichtige In-der-Welt-sein ist* räumliches. Und nur weil Dasein in der Weise von Ent-fernung und Ausrichtung räumlich ist, kann das umweltlich Zuhandene in seiner Räumlichkeit begegnen. Die Freigabe einer Bewandtnisganzheit ist gleichursprünglich ein ent-fernend-ausrichtendes Bewendenlassen bei einer Gegend, das heißt Freigabe der räumlichen Hingehörigkeit des *Zuhandenen*. In der Bedeutsamkeit, mit der das Dasein als besorgendes In-Sein vertraut ist, liegt die wesenhafte Miterschlossenheit des Raumes.

Der so mit der Weltlichkeit der Welt erschlossene Raum hat noch nichts von der reinen Mannigfaltigkeit der drei Dimensionen. Der Raum bleibt bei dieser nächsten Erschlossenheit noch verborgen als *das reine Worin einer metrischen* Stellenordnung und Lagebestimmung. Woraufhin der Raum vorgängig im Dasein entdeckt ist, das haben wir schon mit dem Phänomen der Gegend angezeigt. Wir verstehen sie als das Wohin der möglichen Zugehörigkeit des zuhandenen Zeugzusammenhanges, derart ausgerichtet entfernter, das heißt [111] plazierter soll begegnen *können*. Die *Gehörigkeit* bestimmt sich aus der für die Welt konstitutiven Bedeutsamkeit und

artikuliert innerhalb des möglichen Wohin das Hier- und Dorthin. Das Wohin überhaupt wird vorgezeichnet durch das in einem Worumwillen des Besorgens festgemachte Verweisungsganze, innerhalb dessen das freigebende Bewendenlassen sich verweist. *Mit* dem, was als Zuhandenes begegnet, hat es je eine Bewandtnis bei einer Gegend. Zur Bewandtnisganzheit, die das Sein des umweltlich Zuhandenen ausmacht, gehört gegendhafte Raumbewandtnis. Auf deren Grunde wird das Zuhandene nach Form und Richtung vorfindlich und bestimmbar. Je nach der möglichen Durchsichtigkeit der besorgenden Umsicht ist mit dem faktischen Sein des Daseins das innerweltlich Zuhandene ent-fernt und ausgerichtet.

Das für das In-der-Welt-sein konstitutive Begegnenlassen des innerweltlich Seienden ist ein »Raum-geben«. Dieses »Raumgeben«, das wir auch *Einräumen* nennen, ist das Freigeben des Zuhandenen auf seine Räumlichkeit. Dieses Einräumen ermöglicht als entdeckende Vorgabe einer möglichen bewandtnisbestimmten Platzganzheit die jeweilige faktische Orientierung. Das Dasein kann als umsichtiges Besorgen der Welt nur deshalb um-, weg- und »einräumen«, weil zu seinem In-der-Welt-sein das Einräumen — als Existenzial verstanden — gehört. Aber weder steht die je vorgängig entdeckte Gegend, noch überhaupt die jeweilige Räumlichkeit ausdrücklich im Blick. Sie ist an sich in der Unauffälligkeit des Zuhandenen, in dessen Besorgen die Umsicht aufgeht, für diese zugegen. Mit dem In-der-Welt-sein ist der Raum zunächst in dieser Räumlichkeit entdeckt. Auf dem Boden der so entdeckten Räumlichkeit wird der Raum selbst für das Erkennen zugänglich.

Der Raum ist weder im Subjekt, noch ist die Welt im Raum. Der Raum ist vielmehr »im« der Welt, sofern das für das Dasein konstitutive In-der-Welt-sein Raum erschlossen hat. Der Raum befindet sich nicht im Subjekt, noch betrachtet dieses

nakli 'nereye'nin içersinde 'buraya'yı ve 'şuraya'yı eklemler. Genel olarak, 'nereye' tasarım 'onun-uğruna'sında saptanmış bir göndermebütünü yoluyla belirlenir ki, bunun içersinde özgürleştirici ilgili-olmaya-bırakma kendini 'gönderir.' Elaltında-bulunan olarak karşılaşılan *açısından*, her durumda bir bölgede bir ilgililik vardır. Çevresel olarak elaltında-bulunanın Varlığını oluşturan ilgililik-bütünlüğüne bölgeli bir uzay-ilgililiği aittir. Bunun zemininde, elaltında-bulunan şey biçime ve yöne göre karşılaşılabilir ve belirlenebilir olur. Her durumda tasalı sağgörünün olanaklı saydamlığına göre, oradaki-Varlığın olgusal Varlığı ile, dünya-içinde elaltında-bulunan şey uzak[sız]-laştırılır ve yönlendirilir.

Dünya-içinde varolan-şeyin dünyadaki-Varlık için oluşturucu karşılaşmalara bırakılması bir "uzay-verme"dir. *Yer-açma* da dediğimiz bu "uzay-verme" elaltında-bulunanın kendi uzaysallığı için özgürleştirilmesidir. Bu yer-açma, ilgililik tarafından belirlenen olanaklı bir yer-bütünlüğünün açığa çıkarılmış sunuluşu olarak, o sıradaki olgusal yönelimi olanaklı kılar. Dünya ile sağgörülü tasa olarak oradaki-Varlık şeyleri çevreye ve uzağa taşıyabilir ve onlara "yer açabilir" ve bunu ancak bir varoluşsal olarak anlaşılan 'yer açma' onun dünyadaki-Varlığına ait olduğu için yapabilir. Ama ne her durumda önceden açığa çıkarılmış bölge, ne de genel olarak o sıradaki uzaysallık belirtik olarak bakış altındadır. Kendinde bu uzaysallık elaltında-bulunan şeylerin göze-çarpmazlığında onlar için tasada soğrulmuş olan sağgörü için sunulmuştur. Dünyadaki-Varlık ile, uzayen yakından bu uzaysallıkta açığa çıkarılır. Böyle açığa çıkarılmış uzaysallığın zemininde, uzayın kendisi bilgi için erişilebilir olur.

Ne uzay öznede, ne de dünya uzaydadır. Dahaçok, oradaki-Varlık için oluşturucu dünyadaki-Varlığın uzayı açığa serdiği düzeye dek, uzay dünya "içinde"dir. Uzay öznede bulunmaz, ne de özne dünyayı "sanki" o bir uzaydaymış gibi görür; tersine, varlıkbilimsel olarak iyi an-

laşılan "özne," oradaki-Varlık, kökensel bir anlamda uzaysaldır. Ve oradaki-Varlık betimlenen yolda uzaysal olduğu için, uzay kendini '*a priori*' olarak gösterir. Bu '*a priori*' terimi en yakından henüz dünyasız olan ve bir uzayı kendi içinden dışarı atan bir özneye önceden aitlik gibi birşey demek değildir. *A priori*-lik burada elaltında-bulunan şey ile o sıradaki çevresel karşılaşmada uzay ile (bölge olarak) karşılaşmanın önceliği demektir.

Sağgörüde en yakından karşılaşılan şeyin uzaysallığı sağgörünün kendisi için tematik olduğu gibi, hesaplama ve ölçme için bir görev de olabilir, örneğin ev yapımında ve toprak ölçümünde. Çevrenin uzaysallığının bu henüz başat olarak sağgörülü tematikleştirilmesi ile, uzay kendisinde daha şimdiden belli bir yolda bakış altına gelir. Kendini böyle gösteren uzay daha önce onun için biricik giriş olanağı olan şeyden — sağgörülü hesaplamadan — vazgeçme yoluyla salt bakılarak incelenebilir. Uzayın "biçimsel sezgisi" uzaysal bağıntılarını arı olanaklarını açığa çıkarır. Burada arı, türdeş uzayın ortaya serilmesinde bir basamaklar dizisi vardır ki, uzaysal şekillerin arı biçimbiliminden *analysis situs*a geçerek sonunda uzayın arı metrik bilimine dek gider. Bu bağlantıların irdelenişi bu araştırmaya ait değildir.[22] Bizim sorunsalımızın içersinde, yalnızca arı uzayın tematik olarak ortaya serilmesi ve geliştirilmesi için fenomenal zeminin varlıkbilimsel olarak saptanması gerekir.

Uzayın sağgörüden ayrı olarak ve salt bakma yoluyla açığa çıkarılışı çevresel bölgeleri arı boyutlara yüksüzleştirir. Yerler, ve elaltında-bulunan gerecin sağgörülü olarak yönlendirilmiş yer-bütünlüğü rasgele Şeyler için bir konumlar çokluğuna indirgenir. Dünya-içinde elaltında-bulunanın uzaysal-

[22]Bkz. O. Becker, *Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen*, bu *Yıllık*'ta [*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*], Cilt VI (1923), s. 385 vss.

die Welt, »als ob« sie in einem Raum sei, sondern das ontologisch wohlverstandene »Subjekt«, das Dasein, ist in einem ursprünglichen Sinn räumlich. Und weil das Dasein in der beschriebenen Weise räumlich ist, zeigt sich der Raum als Apriori. Dieser Titel besagt nicht so etwas wie vorgängige Zugehörigkeit zu einem zunächst noch weltlosen Subjekt, das einen Raum aus sich hinauswirft. Apriorität besagt hier: Vorgängigkeit des Begegnens von Raum (als Gegend) im jeweiligen umweltlichen Begegnen des Zuhandenen.

Die Räumlichkeit des umsichtig zunächst Begegnenden kann für die [112] Umsicht selbst thematisch und Aufgabe der Berechnung und Ausmessung werden, zum Beispiel beim Hausbau und in der Landvermessung. Mit dieser noch vorwiegend umsichtigen Thematisierung der Umwelträumlichkeit kommt der Raum an ihm selbst schon in gewisser Weise in den Blick. Dem so sich zeigenden Raum kann das reine Hinsehen nachgehen unter Preisgabe der vordem einzigen Zugangsmöglichkeit zum Raum, der umsichtigen Berechnung. Die »formale Anschauung« des Raumes entdeckt die reinen Möglichkeiten räumlicher Beziehungen. Hierbei besteht eine Stufenfolge in der Freilegung des reinen, homogenen Raumes von der reinen Morphologie der räumlichen Gestalten zur Analysis Situs bis zur rein metrischen Wissenschaft vom Raum. Die Betrachtung dieser Zusammenhänge gehört nicht in diese Untersuchung.[22] Innerhalb ihrer Problematik sollte lediglich der phänomenale Boden ontologisch fixiert werden, auf dem die thematische Entdeckung und Ausarbeitung des reinen Raumes ansetzt.

Das umsichtsfreie, nur noch hinsehende Entdecken des Raumes neutralisiert die umweltlichen Gegenden zu den reinen Dimensionen. Die Plätze und die umsichtig orientierte Platzganzheit des zuhandenen Zeugs sinken zu einer Stellenmannigfaltigkeit für beliebige Dinge zusammen. Die Räumlichkeit des innerweltlich

[22]Vgl. hierzu *O. Becker*, Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen, Jahrbuch Bd. VI (1923), S. 385 ff.

Zuhandenen verliert mit diesem ihren Bewandtnischarakter. Die Welt geht des spezifisch Umhaften verlustig, die Umwelt wird zur Naturwelt. Die »Welt« als zuhandenes Zeugganzes wird verräumlicht zu einem Zusammenhang von nur noch vorhandenen ausgedehnten Dingen. Der homogene Naturraum zeigt sich nur auf dem Wege einer Entdeckungsart des begegnenden Seienden, die den Charakter einer spezifischen *Entweltlichung* der Weltmäßigkeit des Zuhandenen hat.

Dem Dasein wird gemäß seinem In-der-Welt-sein je schon entdeckter Raum, obzwar unthematisch, vorgegeben. Der Raum an ihm selbst dagegen bleibt hinsichtlich der in ihm beschlossenen reinen Möglichkeiten des puren Räumlichseins von etwas zunächst noch verdeckt. Daß der Raum sich wesenhaft *in einer Welt zeigt*, entscheidet noch nicht über die Art seines Seins. Er braucht nicht die Seinsart eines selbst räumlich Zuhandenen oder Vorhandenen zu haben. Das Sein des Raumes hat auch nicht die Seinsart des Daseins. Daraus, daß das Sein des Raumes selbst nicht in der Seinsart der res extensa begriffen werden kann, *folgt* weder, daß er ontologisch bestimmt werden muß [113] als »Phänomen« dieser res — er wäre im Sein nicht von ihr unterschieden — noch gar, daß das Sein des Raumes dem der res cogitans gleichgesetzt und als bloß »subjektives« begriffen werden könnte, von der Fragwürdigkeit des *Seins* dieses Subjektes ganz abgesehen.

Die bis heute fortbestehende Verlegenheit bezüglich der Interpretation des Seins des Raumes gründet nicht so sehr in einer unzureichenden Kenntnis des Sachgehaltes des Raumes selbst, als in dem Mangel an einer grundsätzlichen Durchsichtigkeit der Möglichkeiten von Sein überhaupt und deren ontologisch begrifflicher Interpretation. Das Entscheidende für das Verständnis des ontologischen Raumproblems liegt darin, die Frage nach dem Sein des Raumes aus der Enge der zufällig verfügbaren und überdies

lığı, bu elaltında-bulunan ile birlikte, ilgililik-karakterini yitirir. Dünya özgün çevreliğini yitirir ve çevre Doğa-dünyası olur. "Dünya," elaltında-bulunan gereç-bütünü olarak, ancak elönünde-bulunan uzamlı Şeylerin bir bağlamına uzaysallaştırılır. Türdeş Doğa-uzayı kendini karşılaşılan varolan-şeylerin açığa çıkarılışının yalnızca öyle bir türünde gösterir ki, elaltında-bulunan şeyin dünyasal karakterinin kendine özgü bir yolda *dünyasallıktan sıyrılması* karakterini taşır.

Oradaki-Varlığa, kendi dünyadaki-Varlığı ile uyumlu olarak, her durumda daha şimdiden açığa çıkarılmış uzay sunulur, ama tematik olmayan bir yolda. Buna karşı uzay, birşeyin arı uzaysal-Varlığının onda kapsanan arı olanakları açısından, kendi içinde en yakından henüz örtülü kalır. Uzayın kendini özsel olarak *bir dünyada göstermesi* henüz Varlığının türü üzerinde belirleyici değildir. Onun uzaysal olarak elaltında-bulunan ya da elönünde-bulunan birşeyin kendisinin Varlık türünü taşıması gerekmez. Uzayın Varlığı oradaki-Varlığın Varlık-türünü de taşımaz. Uzayın kendisinin Varlığının *res extensa*nın Varlık-türünde kavranamaması olgusundan ne uzayın varlıkbilimsel olarak bu *res*in "fenomen"i olarak belirlenmesi gerektiği sonucu çıkar — ki bu fenomen Varlık açısından bu *res*ten ayırdedilemeyecektir —, ne de giderek uzayın Varlığının *res cogitans*ın Varlığı ile özdeş olarak alınabileceği ve salt "öznel" olarak kavranabileceği sonucu çıkar — bu öznenin Varlığının sorgulanabilirliği bütünüyle bir yana.

Uzayın Varlığının yorumu açısından bugüne dek süren karışıklık uzayın kendisinin bir şey olarak içeriği ile yetersiz bir tanışıklığa bağlı olmaktan çok, genel olarak Varlığın olanaklarının ilkede saydamlığı ve bunların varlıkbilimsel olarak kavranabilir yorumu açısından bir eksikliğe bağlıdır. Varlıkbilimsel uzay-sorununun anlaşılması için belirleyici olan şey uzayın Varlığına ilişkin sorunun rasgele erişilebilir ve ayrıca çoğunlukla kaba olan Varlık

kavramlarının darlığından kurtarılması, ve uzayın Varlığı sorunsalının bu fenomenin kendisi ve çeşitli fenomenal uzaysallıklar açısından genel olarak Varlığın olanaklarının aydınlatılması yönüne çevrilmesidir.

Uzay fenomeninde dünya-içinde varolan-şeylerin Varlıklarının birincil varlıkbilimsel belirliliği ne biricik belirlilik olarak, ne de başkaları arasındaki bir belirlilik olarak bulunabilir. Ne de uzayın dünya fenomenini oluşturması söz konusudur. Uzay ilkin ancak dünyaya geri-dönüş yoluyla kavranabilir. Uzay ancak çevrenin dünyasallığından sıyrılması yoluyla erişilebilir olur; uzaysallık genel olarak ancak dünya temelinde açığa çıkarılabilirdir; hiç kuşkusuz uzay gene de dünyayı *birlikte*-oluşturur, tıpkı oradaki-Varlığın kendisinin özsel uzaysallığının onun dünyadaki-Varlık temel-durumu açısından yaptığı gibi.

meist rohen Seinsbegriffe zu befreien und die Problematik des Seins des Raumes im Hinblick auf das Phänomen selbst und die verschiedenen phänomenalen Räumlichkeiten in die Richtung der Aufklärung der Möglichkeiten von Sein überhaupt zu bringen.

Im Phänomen des Raumes kann weder die einzige, noch auch die unter anderen primäre ontologische Bestimmtheit des Seins des innerweltlichen Seienden gefunden werden. Noch weniger konstituiert er das Phänomen der Welt. Raum kann erst im Rückgang auf die Welt begriffen werden. Der Raum wird nicht allein erst durch die Entweltlichung der Umwelt zugänglich, Räumlichkeit ist überhaupt nur auf dem Grunde von Welt entdeckbar, so zwar, daß der Raum die Welt doch *mit*konstituiert, entsprechend der wesenhaften Räumlichkeit des Daseins selbst hinsichtlich seiner Grundverfassung des In-der-Welt-seins.

Viertes Kapitel
Das In-der-Welt-sein als Mit- und Selbstsein. Das »Man«

Die Analyse der Weltlichkeit der Welt brachte ständig das ganze Phänomen des In-der-Welt-seins in den Blick, ohne daß dabei alle seine konstitutiven Momente in der gleichen phänomenalen Deutlichkeit zur Abhebung kamen wie das Phänomen der Welt selbst. Die ontologische Interpretation der Welt im Durchgang durch das innerweltlich Zuhandene ist vorangestellt, weil das Dasein in seiner Alltäglichkeit, hinsichtlich derer es ständiges Thema bleibt, nicht nur überhaupt in einer Welt ist, sondern sich in einer vorherrschenden Seinsart zur Welt verhält. Das Dasein ist zunächst und zumeist von seiner Welt benommen. Diese Seinsart des Aufgehens in der Welt und damit das zugrundeliegende In-Sein überhaupt bestimmen wesentlich [114] das Phänomen, dem wir jetzt nachgehen mit der Frage: *wer* ist es, der in der Alltäglichkeit das Dasein ist? Alle Seinsstrukturen des Daseins, mithin auch das Phänomen, das auf diese Wer-frage antwortet, sind Weisen seines Seins. Ihre ontologische Charakteristik ist eine existenziale. Daher bedarf es der rechten Ansetzung der Frage und der Vorzeichnung des Weges, auf dem ein weiterer phänomenaler Bezirk der Alltäglichkeit des Daseins in den Blick gebracht werden soll. Die Nachforschung in der Richtung auf das Phänomen, durch das sich die Frage nach dem Wer beantworten läßt, führt auf Strukturen des Daseins, die mit dem In-der-Welt-sein gleich ursprünglich sind: das *Mitsein* und *Mitdasein*. In dieser Seinsart gründet der Modus des alltäglichen Selbstseins, dessen

Dördüncü Bölüm
Birlikte-Varlık ve Kendi-Olma Olarak Dünyadaki-Varlık. "İnsan"

Dünyanın dünyasallığı üzerine çözümlemelerimiz sürekli olarak dünyadaki-Varlık fenomenini bakış altına getirmiş olsalar da, burada bunun tüm oluşturucu kıpıları dünya fenomeninin kendisi ile aynı fenomenal durulukiçinde öne çıkmış değildir. Dünyanın dünya-içinde elaltında-bulunan şey içersinden geçen varlıkbilimsel yorumunu öne aldık, çünkü oradaki-Varlık onun açısından sürekli tema kaldığı gündelikliği içinde yalnızca genel olarak bir dünyada olmakla kalmaz, ama başat bir Varlık-türü içinde o dünyaya doğru davranır. Oradaki-Varlık en yakından ve çoğunlukla dünyası tarafından sersemletilir. Dünyaya soğrulmanın bu Varlık-türü ve böylelikle genel olarak temelde yatan içinde-Varlık şimdi şu soru ile ele alacağımız fenomeni özsel olarak belirlerler: Gündeliklik içinde oradaki-Varlık olan *kimdir*? Oradaki-Varlığın tüm Varlık-yapıları, öyleyse ayrıca bu 'kim-sorusu'nu yanıtlayan fenomen, oradaki-Varlığın Varlığının yollarıdır. Bunların varlıkbilimsel betimlemesi varoluşsal bir betimlemedir. Buna göre gerekli olan şey soruyu doğru sormak ve oradaki-Varlığın gündelikliğinin daha geniş bir fenomenal alanını bakış altına getirme yolunun bir ön-taslağını vermektir. 'Kim' sorusunun yanıtlanmasını sağlayacak fenomen yönündeki araştırmamız oradaki-Varlığın öyle yapılarına götürür ki, bunlar dünyadaki-Varlık ile eşit ölçüde kökenseldir: *Birlikte-Varlık* ve *birlikte-oradaki-Varlık*. Bu Varlık-türünde gündelik Kendi-Olma kipi temel-

lenmiştir ki, bunun açımlaması gündelikliğin "özne"si diyebileceğimiz şeyi — *İnsanı* — görülür kılar. Sıradan oradaki-Varlığın "kim"i üzerine bölüm buna göre şöyle ayrılır: 1. oradaki-Varlığın 'Kim'ine ilişkin varoluşsal soruya yaklaşım (§ 25); 2. Başkalarının birlikte-oradaki-Varlığı ve gündelik birlikte-Varlık (§ 26); 3. gündelik Kendi-Olma ve İnsan (§ 27).

Explikation das sichtbar macht, was wir das »Subjekt« der Alltäglichkeit nennen dürfen, das *Man*. Das Kapitel über das »wer« des durchschnittlichen Daseins hat demnach folgende Gliederung: 1. der Ansatz der existenzialen Frage nach dem Wer des Daseins (§ 25); 2. das Mitdasein der Anderen und das alltägliche Mitsein (§ 26); 3. das alltägliche Selbstsein und das Man (§ 27).

§ 25. *Oradaki-Varlığın 'Kim'ine İlişkin Varoluşsal Soruya Yaklaşım*

§ 25. *Der Ansatz der existenzialen Frage nach dem Wer des Daseins*

Bu varolan-şeyin (oradaki-Varlık) her durumda kim olduğu sorusuna yanıt görünürde oradaki-Varlığın temel belirliliklerini biçimsel olarak belirttiğimizde (bkz. § 9) daha şimdiden verilmiştir. Oradaki-Varlık varolan-şeydir ki, her durumda benim kendimdir ve Varlığı her durumda benimdir. Bu belirlenim *varlıkbilimsel* bir durumu, ama yalnızca onu *gösterir*. Aynı zamanda her durumda *varlıksal olarak* bir Benin bu varolan-şey olduğu ama Başkalarının olmadığı bildirimini kapsar — gerçi kabaca olsa da. 'Kim' kendini Benin kendisinden, "özne"den, "Kendi"den yanıtlar. 'Kim' davranış ve yaşantılarındaki değişimlerde kendini baştan sona özdeş birşey olarak saklayan ve bunu yaparken kendini bu çokluk ile bağıntılayandır. Varlıksal olarak onu kapalı bir alanda ve bu alan için her durumda daha şimdiden sürekli elönünde-bulunan birşey olarak, çok özel bir anlamda temelde yatan birşey olarak, *subjectum* olarak anlarız. Bu çoklu başkalıkta kendi-gibi olarak, '*Kendi*'nin karakterini taşır. Ruh-tözü de tıpkı bilincin Şeyliği ve kişinin nesnelliği gibi yadsıyabilmemize karşın, gene de varlıkbilimsel olarak öyle birşey konutlamış oluruz ki, Varlığı ister belirtik olarak olsun isterse olmasın elönünde-bulunuş anlamını korur. Tözsellik varolan-şeyin belirlenimi için varlıkbilimsel ipucudur ki, 'Kim'-sorusu bundan yanıtlanacaktır. Oradaki-Varlık örtük olarak önceden elönünde-bulunan birşey olarak kavranır. Varlığının belirlenim-

Die Antwort auf die Frage, wer dieses Seiende (das Dasein) je ist, wurde scheinbar bei der formalen Anzeige der Grundbestimmtheiten des Daseins (vgl. § 9) schon gegeben. Dasein ist Seiendes, das je ich selbst bin, das Sein ist je meines. Diese Bestimmung *zeigt* eine *ontologische* Verfassung *an*, aber auch nur das. Sie enthält zugleich die *ontische* — obzwar rohe — Angabe, daß je ein Ich dieses Seiende ist und nicht Andere. Das Wer beantwortet sich aus dem Ich selbst, dem »Subjekt«, dem »Selbst«. Das Wer ist das, was sich im Wechsel der Verhaltungen und Erlebnisse als Identisches durchhält und sich dabei auf diese Mannigfaltigkeit bezieht. Ontologisch verstehen wir es als das in einer geschlossenen Region und für diese je schon und ständig Vorhandene, das in einem vorzüglichen Sinne zum Grunde liegende, als das *Subjectum*. Dieses hat als Selbiges in der vielfähigen Andersheit den Charakter des *Selbst*. Man mag Seelensubstanz ebenso wie Dinglichkeit des Bewußtseins und Gegenständlichkeit der Person ablehnen, ontologisch bleibt es bei der Ansetzung von etwas, dessen Sein ausdrücklich oder nicht den Sinn von Vorhandenheit behält. Substanzialität ist der ontologische Leitfaden für die Bestimmung des Seienden, aus dem her die Werfrage beantwortet wird. Dasein ist unausgesprochen im vorhinein als Vorhandenes begriffen. In jedem

Falle [115] impliziert die Unbestimmtheit seines Seins immer diesen Seinssinn. Vorhandenheit jedoch ist die Seinsart eines nichtdaseinsmäßigen Seienden.

Die ontische Selbstverständlichkeit der Aussage, daß ich es bin, der je das Dasein ist, darf nicht zu der Meinung verleiten, es sei damit der Weg einer ontologischen Interpretation des so »Gegebenen« mühelos verständlich vorgezeichnet. Fraglich bleibt sogar, ob auch nur der ontische Gehalt der obigen Aussage den phänomenalen Bestand des alltäglichen Daseins angemessen wiedergibt. Es könnte sein, daß das Wer des alltäglichen Daseins gerade *nicht* je ich selbst bin.

Soll die phänomenale Aufweisung aus der Seinsart des Seienden selbst bei der Gewinnung der ontisch-ontologischen Aussagen den Vorrang behalten auch vor den selbstverständlichsten und von jeher üblichen Antworten und den aus diesen geschöpften Problemstellungen, dann muß die phänomenologische Interpretation des Daseins bezüglich der jetzt zu stellenden Frage vor einer Verkehrung der Problematik bewahrt bleiben.

Widerstrebt es aber nicht den Regeln aller gesunden Methodik, wenn sich der Ansatz einer Problematik nicht an die evidenten Gegebenheiten des thematischen Gebietes hält? Und was ist unbezweifelbarer als die Gegebenheit des Ich? Und liegt in dieser Gegebenheit nicht die Anweisung, zu Zwecken seiner ursprünglichen Herausarbeitung von allem sonst noch »Gegebenen« abzusehen, nicht nur von einer seienden »Welt«, sondern auch vom Sein anderer »Iche«? Vielleicht ist in der Tat das, was diese Art der Gebung, das schlichte, formale, reflektive Ichvernehmen gibt, evident. Diese Einsicht öffnet sogar den Zugang zu einer eigenständigen phänomenologischen Problematik, die als »formale Phänomenologie des Bewußtseins« ihre grundsätzliche, rahmengebende Bedeutung hat.

Im vorliegenden Zusammenhang einer existenzialen Analytik des faktischen Daseins erhebt sich die Frage, ob die genannte Weise

sizliği her durumda ve her zaman bu Varlık-anlamını imler. Gene de elönünde-bulunuş oradaki-Varlık karakterinde olmayan bir varolan-şeyin Varlık-türüdür.

Her durumda oradaki-Varlık olanın ben olduğum önesürümünün varlıksal kendiliğinden-açıklığı böyle "verili" olanın varlıkbilimsel bir yorumunun yolunun yanlış anlaşılmayacak bir ön-taslağının verildiği sanısına düşürmemelidir. Hiç kuşkusuz yukarıdaki önesürümün salt varlıksal içeriğinin bile gündelik oradaki-Varlığın fenomenal içeriğine hakkını uygun olarak verip vermediği sorusu ortada kalır. Pekala gündelik oradaki-Varlığın 'Kim'i tam olarak benim kendim *olmayabilir*.

Eğer varlıksal-varlıkbilimsel önesürümlerin elde edilmesinde fenomenler varolan-şeylerin kendilerinin Varlık-türünden sergilenecekse ve eğer bu sergileme her tür en kendiliğinden-açık ve alışıldık yanıta ve bu yanıtlardan üretilen problem formüle etme yollarına karşı önceliğini koruyacaksa, o zaman oradaki-Varlığın fenomenolojik yorumu şimdi formüle edilecek olan soru ile ilgili olarak sorunsalımızın bir saptırılmasına karşı savunulmalıdır.

Ama tematik alanda verili olanların açıklığına sarılmadan bir sorunsala yaklaşmak tüm sağlam yöntemin kurallarına aykırı değil midir? Ve Benin verilmişliğinden daha ikircimsiz ne vardır? Ve eğer amacımız onun kökensel gelişimi ise, bu verilmişlikte "verili" başka herşeyi, yalnızca varolan bir "dünya"yı değil ama giderek başka "Benler"in Varlığını bile gözardı etmemiz gerektiği imlenmez mi? Belki de gerçekte bu verme türünün — Benin yalın, biçimsel, düşünsel algısının — ne verdiği açıktır. Bu içgörü giderek "bilincin biçimsel fenomenolojisi" olarak kendi ilkesel, çerçeveverici imlemi olan bağımsız bir fenomenolojik sorunsala giriş yolunu bile açar.

Olgusal oradaki-Varlığın varoluşsal bir Analitiğinin önümüzdeki bağlanımda, Benin verilmesinin sözü edilen yolunun, eğer oradaki-Varlığı herhangi bir biçimde açığa

seriyorsa, onu gündelikliği içinde açığa serip sermediği sorusu ortaya çıkar. O zaman oradaki-Varlığa girişin ancak eylemlerin Beni üzerine salt algılayıcı bir düşünce yoluyla olması gerektiği *a priori* kendiliğinden-açık mıdır? Ya oradaki-Varlığın bu tür "kendini-vermesi" varoluşsal Analitiğimiz için yoldan çıkarıcı olursa ve dahası bu durum oradaki-Varlığın Varlığının kendisinde temellenmişse? Belki de oradaki-Varlık kendi kendisine en yakından seslenişinde her zaman 'Ben o varolan-şeyim' demekte, ve sonunda bu varolan-şey "olmadığı" zaman bunu en yüksek sesle söylemektedir. Eğer oradaki-Varlığın durumu, her durumda benim olması, ya oradaki-Varlığın en yakından ve çoğunlukla *kendisi olmaması* için temelse? Ya yukarıda sözü edilen ve Benin oradaki-Varlığın kendisine verilmişliğinden ve oradaki-Varlığın açık bir öz-yorumlamasından yola çıkan yaklaşım varoluşsal Analitiği bir bakıma tuzağa düşürecek olursa? Ya olur da yalnızca veriş yoluyla erişilebilir olanın belirlenimi için varlıkbilimsel çevren ilkede belirlenimsiz kalırsa? Pekala bu varolan-şeye ilişkin olarak "Ben" oyum demek her zaman varlıksal olarak doğru olabilir. Gene de böyle önesürümleri kullanan varlıkbilimsel Analitik onları ilkede belli sınırlamalar altında tutmalıdır. "Ben" yalnızca o sıradaki fenomenal Varlık-bağlamında belki-de kendini onun "karşıtı" olarak ortaya seren birşeyin bağlayıcı olmayan *biçimsel bir belirtilişi* anlamında anlaşılabilir. Ama o zaman "Ben-Olmayan" hiçbir biçimde özsel olarak "Benlik"-ten yoksun varolan-şey demek değildir; tersine, "Ben"in kendisinin belirli bir Varlık-türünü imler, örneğin kendini-yitirmişlik gibi.

Ama, 'Kim'-sorusunun fenomenal olarak yeterli bir yanıtı amaçlandığında, oradaki-Varlığın bu noktaya dek verilen olumlu yorumu bile daha şimdiden Benin biçimsel verilmişliği ile başlamayı yasaklar. Dünyadaki-Varlığın durulaştırılmasında dünya olmaksızın bir öznenin en yakından "var" olmadığı ve giderek hiçbir zaman verili bile olmadığı gösterildi. Ve böylece

der Gebung des Ich das Dasein in seiner Alltäglichkeit erschließt, wenn sie es überhaupt erschließt. Ist es denn a priori selbstverständlich, daß der Zugang zum Dasein eine schlicht vernehmende Reflexion auf das Ich von Akten sein muß? Wenn diese Art der »Selbstgebung« des Daseins für die existenziale Analytik eine Verführung wäre und zwar eine solche, die im Sein des Daseins selbst gründet? Vielleicht sagt das Dasein im nächsten Aussprechen seiner selbst immer: ich bin es und am Ende dann am lautesten, wenn es dieses Seiende »nicht« ist. Wenn die Verfassung des Daseins, daß es je meines ist, der Grund dafür [116] wäre, daß das Dasein zunächst und zumeist *nicht es selbst ist*? Wenn die existenziale Analytik mit dem oben genannten Ansatz bei der Gegebenheit des Ich dem Dasein selbst und einer naheliegenden Selbstauslegung seiner gleichsam in die Falle liefe? Wenn sich ergeben sollte, daß der ontologische Horizont für die Bestimmung des in schlichter Gebung Zugänglichen grundsätzlich unbestimmt bleibt? Man kann wohl immer ontisch rechtmäßig von diesem Seienden sagen, daß »Ich« es bin. Die ontologische Analytik jedoch, die von solchen Aussagen Gebrauch macht, muß sie unter grundsätzliche Vorbehalte stellen. Das »Ich« darf nur verstanden werden im Sinne einer unverbindlichen *formalen Anzeige* von etwas, das im jeweiligen phänomenalen Seinszusammenhang vielleicht sich als sein »Gegenteil« enthüllt. Dabei besagt dann »Nicht-Ich« keineswegs so viel wie Seiendes, das wesenhaft der »Ichheit« entbehrt, sondern meint eine bestimmte Seinsart des »Ich« selbst, zum Beispiel die Selbstverlorenheit.

Aber auch die bisher gegebene positive Interpretation des Daseins verbietet schon den Ausgang von der formalen Gegebenheit des Ich in Absicht auf eine phänomenal zureichende Beantwortung der Werfrage. Die Klärung des In-der-Welt-seins zeigte, daß nicht zunächst »ist« und auch

nie gegeben ist ein bloßes Subjekt ohne Welt. Und so ist am Ende ebensowenig zunächst ein isoliertes Ich gegeben ohne die Anderen.[1] Wenn aber »die Anderen« je schon im In-der-Welt-sein *mit da sind*, dann darf auch diese phänomenale Feststellung nicht dazu verleiten, die *ontologische* Struktur des so »Gegebenen« für selbstverständlich und einer Untersuchung unbedürftig zu halten. Die Aufgabe ist, die Art dieses Mitdaseins in der nächsten Alltäglichkeit phänomenal sichtbar zu machen und ontologisch angemessen zu interpretieren.

Wie die ontische Selbstverständlichkeit des An-sich-seins des innerweltlich Seienden zur Überzeugung von der ontologischen Selbstverständlichkeit des Sinnes dieses Seins verleitet und das Phänomen der Welt übersehen läßt, so birgt auch die ontische Selbstverständlichkeit, daß das Dasein je meines ist, eine mögliche Verführung der zugehörigen ontologischen Problematik in sich. *Zunächst* ist das Wer des Daseins nicht nur *ontologisch* ein Problem, sondern es bleibt auch *ontisch* verdeckt. [117]

Ist denn nun aber die existenzial-analytische Beantwortung der Wer-frage überhaupt ohne Leitfaden? Keineswegs. Allerdings fungiert als solcher von den oben (§§ 9 und 12) gegebenen formalen Anzeigen der Seinsverfassung des Daseins nicht so sehr die bisher besprochene, als vielmehr die, wonach die »Essenz« des Daseins in seiner Existenz gründet. *Wenn das »Ich« eine essentielle Bestimmtheit des Daseins ist, dann muß sie existenzial interpretiert werden.* Das Wer ist dann nur zu beantworten in der phänomenalen Aufweisung einer bestimmten Seinsart des Daseins. Wenn das Dasein je nur *existierend* sein Selbst ist, dann verlangt die Ständigkeit des Selbst ebensosehr wie seine mögliche

[1] Vgl. die phänomenologischen Aufweisungen von M. *Scheler*, Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle, 1913, Anhang S. 118 ff.; ebenso die 2. Aufl. unter dem Titel Wesen und Formen der Sympathie, 1923, S. 241 ff.

sonunda yalıtılmış bir Ben de Başkaları olmaksızın en yakından verili olmaktan eşit ölçüde uzaktır.[1] Ama "Başkaları" her durumda daha şimdiden dünyadaki-Varlıkta *birlikte orada iseler*, o zaman bu fenomenal saptamanın bile bizi böyle "verili olanın" *varlıkbilimsel* yapısının kendiliğinden-açık olduğu ve bir araştırmayı gerektirmediği gibi bir yanılgıya düşürmesi gerekmez. Görev bu birlikte-oradaki-Varlığın türünü en yakın gündeliklik içinde fenomenal olarak görülebilir kılmak ve varlıkbilimsel olarak uygun bir yolda yorumlamaktır.

Tıpkı dünya-içinde varolan-şeyin kendinde-Varlığının varlıksal kendiliğinden-açıklığının bizde yanlışlıkla bu Varlığın anlamının varlıkbilimsel olarak kendiliğinden-açık olduğu kanısını yaratması ve dünya fenomenini gözardı etmeye götürmesi gibi, oradaki-Varlığın her durumda benim olmasının varlıksal kendiliğinden-açıklığı da ona ait varlıkbilimsel sorunsalın olanaklı bir saptırılmasını kendi içinde gizler. *En yakından*, oradaki-Varlığın 'Kim'i yalnızca *varlıkbilimsel* olarak bir sorun olmakla kalmaz, ama giderek *varlıksal* olarak bile gizli kalır.

Ama o zaman 'Kim'-sorusunun varoluşsal-çözümsel yanıtı için genel olarak hiçbir ipucu yok mudur? Hiçbir biçimde. Hiç kuşkusuz, oradaki-Varlığın Varlık-durumu üzerine yukarıda (§§ 9 ve 12) biçimsel olarak belirtilen noktalar arasında şimdiye dek tartışmakta olduğumuz biri, böyle bir ipucu olarak, oradaki-Varlığın "özü"nü varoluşu içinde ona göre temellendirdiğimiz ipucu kadar iyi işlev görmez. *Eğer "Ben" oradaki-Varlığın özsel bir belirliliği ise, o zaman bu belirlilik varoluşsal olarak yorumlanmalıdır.* Bu durumda 'Kim' ancak oradaki-Varlığın belirli bir Varlık-türünün fenomenal olarak sergilenişinde yanıtlanacaktır. Eğer oradaki-Varlık her durumda yalnızca *varolarak* 'Kendi'si ise, o zaman 'Kendi'nin sürekliliği de,

[1] Bkz. Max Scheler'in fenomenolojik gözlemleri, *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle*, 1913, Anhang s. 118 vss.; ayrıca *Wesen und Formen der Sympathie* başlığı altında ikinci yayın, 1923, s. 244 vss.

tıpkı olanaklı "kendinde-süreklilik[S]-yokluğu" gibi, varoluşsal-varlıkbilimsel bir soru-formülasyonunu onun sorunsalına biricik uygun giriş yolu olarak gerektirir.

Ama eğer 'Kendi' bu varolan-şeyin Varlığının bir kipi olarak kavranacaksa, o zaman öyle görünür ki bu oradaki-Varlığın asıl "çekirdeği"nin buharlaşmasına denk düşer. Ama böyle korkular besinlerini sorgulanan varolan-şeyin temelde gene de elönünde-bulunan birşeyin Varlık-türünü taşıdığı biçimindeki sapık ön-sanıdan alırlar, üstelik rasgele bir cisim-Şeyin katılığı ondan uzak tutulsa bile. Gene de insanın "*töz*"ü ruh ve beden bireşimi olarak tin değil, ama *varoluş*tur.

»Unselbständigkeit« eine existenzial-ontologische Fragestellung als den allein angemessenen Zugang zu seiner Problematik.

Soll das Selbst aber »nur« als eine Weise des Seins dieses Seienden begriffen werden, dann scheint das doch der Verflüchtigung des eigentlichen »Kernes« des Daseins gleichzukommen. Solche Befürchtungen nähren sich aber von der verkehrten Vormeinung, das fragliche Seiende habe im Grunde doch die Seinsart eines Vorhandenen, mag man von ihm auch das Massive eines vorkommenden Körperdinges fernhalten. Allein die »*Substanz*« des Menschen ist nicht der Geist als die Synthese von Seele und Leib, sondern die *Existenz*.

§ 26. *Başkalarının Birlikte-Oradaki-Varlığı ve Gündelik Birlikte-Varlık*

§ 26. *Das Mitdasein der Anderen und das alltägliche Mitsein*

Gündelik oradaki-Varlığın 'Kim'ine ilişkin soruya yanıtın oradaki-Varlığın kendini en yakından ve çoğunlukla onda tuttuğu Varlık-türünün çözümlemesinde elde edilmesi gerekir. Araştırmamız yönelimini dünyadaki-Varlıktan alır ki, oradaki-Varlığın bu temeldurumu yoluyla Varlığının her kipi birliktebelirlenir. Eğer dünyanın önceki açımlaması yoluyla dünyadaki-Varlığın geri kalan yapısal kıpılarının da daha şimdiden bakış altına getirildiğini söylemek doğruysa, o zaman bununla 'Kim'-sorusunun yanıtı da belli bir yolda hazırlanmış olmalıdır.

En yakın çevrenin, örneğin zanaatçının iş-dünyasının "betimlemesi"nin sonucu emek sürecinde bulunan gereç ile birlikte "iş"in onlar için belirlenmiş olduğu Başkalarının da "birlikte-karşılaşılacak" olduklarıydı. 'İş' olarak bu elaltında-bulunan şeyin Varlık-türünde, eş deyişle ilgililiğinde olanaklı 'giyiciler'e (ki onun bunlar için "bedene uygun biçilmesi" gerekir) özsel bir gönderme yatar. Benzer olarak, kullanılan kumaşta onun üreticisi ya da "sağlayıcısı" ile iyi ya da kötü "hizmet eden" biri olarak karşılaşılır. Örneğin bir tarla boyunca

Die Antwort auf die Frage nach dem Wer des alltäglichen Daseins soll in der Analyse *der* Seinsart gewonnen werden, darin das Dasein zunächst und zumeist sich hält. Die Untersuchung nimmt die Orientierung am In-der-Welt-sein, durch welche Grundverfassung des Daseins jeder Modus seines Seins mitbestimmt wird. Wenn wir mit Recht sagten, durch die vorstehende Explikation der Welt seien auch schon die übrigen Strukturmomente des In-der-Welt-seins in den Blick gekommen, dann muß durch sie auch die Beantwortung der Wer-frage in gewisser Weise vorbereitet sein.

Die »Beschreibung« der nächsten Umwelt, zum Beispiel der Werkwelt des Handwerkers, ergab, daß mit dem in Arbeit befindlichen Zeug die anderen »mitbegegnen«, für die das »Werk« bestimmt ist. In der Seinsart dieses Zuhandenen, das heißt in seiner Bewandtnis liegt eine wesenhafte Verweisung auf mögliche Träger, denen es auf den »Leib zugeschnitten« sein soll. Ingleichen begegnet im verwendeten Material der Hersteller oder »Lieferant« desselben als der, der gut oder schlecht »bedient«. Das Feld zum Beispiel, an dem wir

[118] »draußen« entlang gehen, zeigt sich als dem und dem gehörig, von ihm ordentlich instand gehalten, das benutzte Buch ist gekauft bei ..., geschenkt von ... und dergleichen. Das verankerte Boot am Strand verweist in seinem An-sich-sein auf einen Bekannten, der damit seine Fahrten unternimmt, aber auch als »fremdes Boot« zeigt es Andere. Die so im zuhandenen, umweltlichen Zeugzusammenhang »begegnenden« Anderen werden nicht etwa zu einem zunächst nur vorhandenen Ding hinzugedacht, sondern diese »Dinge« begegnen aus der Welt her, in der sie für die Anderen zuhanden sind, welche Welt im vorhinein auch schon immer die meinige ist. In der bisherigen Analyse wurde der Umkreis des innerweltlich Begegnenden zunächst eingeengt auf das zuhandene Zeug bzw. die vorhandene Natur, mithin auf Seiendes von nichtdaseinsmäßigem Charakter. Diese Beschränkung war nicht nur notwendig zu Zwecken der Vereinfachung der Explikation, sondern vor allem deshalb, weil die Seinsart des innerweltlich begegnenden Daseins der Anderen sich von Zuhandenheit und Vorhandenheit unterscheidet. Die Welt des Daseins gibt demnach Seiendes frei, das nicht nur von Zeug und Dingen überhaupt verschieden ist, sondern gemäß seiner Seinsart *als Dasein* selbst in der Weise des In-der-Welt-seins »in« der Welt ist, in der es zugleich innerweltlich begegnet. Dieses Seiende ist weder vorhanden noch zuhanden, sondern ist *so, wie* das freigebende Dasein selbst — es *ist auch und mit da*. Wollte man dem schon Welt überhaupt mit dem innerweltlich Seienden identifizieren, dann müßte man sagen, »Welt« ist auch Dasein.

Die Charakteristik des Begegnens der *Anderen* orientiert sich so aber doch wiederum je *eigenen* Dasein. Geht nicht auch sie von einer Auszeichnung und Isolierung des »Ich« aus, so daß dann von diesem isolierten Subjekt ein

ama onun "dışında" yürürken tarla kendini şuna ya da buna ait ve onun tarafından düzgün bir bakım altında tutuluyor olarak gösterir; kullanılan kitap ...-de satın alınmıştır, ... tarafından verilmiştir, vb. Kıyıda demir atmış gemi kendinde-varlığında onunla yolculuk yapmış tanıdık birine göndermede bulunur; ama giderek "yabancı gemi" olarak bile Başkalarını belirtir. Böyle elaltında-bulunan çevresel gereç-bağlamında "karşılaşılan" Başkaları her nasılsa en yakından salt elönünde-bulunan bir Şeye düşüncede eklenmiş değildirler; tersine, bu "Şeyler" ile Başkaları için elaltında-bulundukları dünyadan karşılaşılır ve bu dünya önceden her zaman benim de dünyamdır. Buraya dek süren çözümlemede dünya-içinde karşılaşılan şeyin erimi ilk olarak elaltında-bulunan gerece ya da elönünde-buhınan Doğaya, böylelikle oradaki-Varlık karakterinde olmayan varolan-şeylere daraltıldı. Bu kısıtlama yalnızca açımlamamızın yalınlaştırılması amacıyla değil, ama öncelikle Başkalarının dünya-içinde karşılaşılan oradaki-Varlığının Varlık-türü elaltında-buhınuştan ve elönünde-bulunuştan ayrı olduğu için zorunluydu. Oradaki-Varlığın dünyası buna göre yalnızca gereçten ve Şeylerden bütününde ayrı olmakla kalmayan, ama kendileri *oradaki-Varlık olarak* kendi Varlık-türleri ile uyum içinde dünyadaki-Varlık yolunda dünya "içinde" olan ve onda aynı zamanda dünya-içinde karşılaşılan varolan-şeyleri özgür bırakır. Bu varolan-şeyler ne elönünde-bulunan ne de elaltında-bulunan şeylerdir; tersine, özgürleştiren oradaki-Varlığın kendisi *gibidirler* — onlar *da orada ve birlikte oradadırlar*. O zaman eğer genel olarak dünyayı dünya-içinde varolan-şeyler ile özdeşleştirmeyi isteyecek olursak, o zaman oradaki-Varlık da "dünya"dır demeliyiz.

Ama böylece *Başkaları* ile karşılaşmanın betimlemesi kendini yine birinin her durumda *kendinin* olan oradaki-Varlığından yönlendirir. Ama bu ırasal bile "Ben"in bir ayırdedilmesinden ve yalıtılmasından yola çıkmaz mı, öyle ki o zaman bu yalıtılmış özneden Başkalarına bir

geçiş yolunun araştırılması gerekecektir? Bu yanlış anlamadan kaçınmak için dikkat edilecek şey burada "Başkaları"nın hangi anlamda söz konusu edildiğidir. "Başkaları" ile demek istediğimiz benim dışımda geriye kalanın bütün bir artığı, Benin kendini onların dışına çıkardığı herkes değildir; Başkaları dahaçok insanın kendini çoğunlukla onlardan ayır*madığı*, kendisinin 'de' aralarında olduğudur. Bu onlarla birlikte '*de*'-oradaki-Varlık [*Auch-da-sein*] bir dünyanın içersinde bir "ile birlikte"-elönünde-Varlığın varlıkbilimsel karakterini taşımaz. "İle" oradaki-Varlık karakterindeki birşeydir; "de (ayrıca)" sağgörülü-tasalı dünyadaki-Varlık olarak Varlığın ayınlığı demektir. "İle" ve "de (ayrıca)" kategorisel olarak değil ama *varoluşsal* olarak anlaşılacaktır. Bu '*ile*'-*li* dünyadaki-Varlığın zemininde, dünya her durumda daha şimdiden her zaman Başkaları ile paylaştığım dünyadır. Oradaki-Varlığın dünyası bir *ile-dünya*dır. İçinde-Varlık Başkaları ile *ile-birlikte-Varlık*tır. Başkalarının dünya-içinde kendinde-varlıkları *birlikte-oradaki-Varlık*tır.*

Başkaları ile karşılaşma birinin en yakından elaltında-bulunan kendi öznesinin ayrıca yer alan geri kalan öznelerden ön bir ayırdedici ayrımsanışı ile olmaz, ne de ilkin bir ayrımın karşıucunun saptandığı yolda birincil bir kendine bakma ediminde olur. Başkaları ile *dünya*dan karşılaşılır ki, tasalı-sağgörülü oradaki-Varlık özsel olarak onda kalmaktadır. Başkalarının elönünde-Varlığının kuramsal olarak uydurulmuş "açıklamaları"nın kendilerini kolayca dayatmaları karşısında, onlarla *çevresel olarak* karşılaşmanın gösterilmiş olan fenomenal olgu-içeriğine sarılmalıyız. Oradaki-Varlığın bu en yakın ve öğesel dünyasal karşılaşılma türü öylesine ileri gider ki, birinin *kendi* oradaki-Varlığı bile onun kendisi tarafından ancak "yaşantılar"dan ve "eylem-özekleri"nden *uzağa bakmada* ya da onlara hiç "bakma"mada *en yakından* "karşılaşılabilir" olur.

*[*Mitsein* :: *ile-Varlık* (ya da *birlikte-Varlık*). *Mitdasein* :: *ile-oradaki-Varlık* (ya da *birlikte-oradaki-Varlık*). *Mitwelt* :: *ile-dünya*. Bu 'eklemleme'lerde '*ile*' ve '*birlikte*' eşdeğerde kullanıldı.']

Übergang zu den Anderen gesucht werden muß? Zur Vermeidung dieses Mißverständnisses ist zu beachten, in welchem Sinne hier von »den Anderen« die Rede ist. »Die Anderen« besagt nicht soviel wie: der ganze Rest der Übrigen außer mir, aus dem sich das Ich heraushebt, die Anderen sind vielmehr die, von denen man selbst sich zumeist *nicht* unterscheidet, unter denen man auch ist. Dieses Auch-da-sein mit ihnen hat nicht den ontologischen Charakter eines »Mit«-Vorhandenseins innerhalb einer Welt. Das »Mit« ist ein Daseinsmäßiges, das »Auch« meint die Gleichheit des Seins als umsichtig-besorgendes In-der-Welt-sein. »Mit« und »Auch« sind *existenzial* und nicht kategorial zu verstehen. Auf dem Grunde dieses *mithaften* In-der-Welt-seins ist die Welt je schon immer die, die ich mit den Anderen teile. Die Welt des Daseins ist *Mitwelt*. Das In-Sein ist *Mitsein* mit Anderen. Das innerweltliche Ansichsein dieser ist *Mitdasein*. [119]

Die Anderen begegnen nicht im vorgängig unterscheidenden Erfassen des zunächst vorhandenen eigenen Subjektes von den übrigen auch vorkommenden Subjekten, nicht in einem primären Hinsehen auf sich selbst, darin erst das Wogegen eines Unterschieds festgelegt wird. Sie begegnen aus der *Welt* her, in der das besorgend-umsichtige Dasein sich wesenhaft aufhält. Gegenüber den sich leicht eindrängenden theoretisch erdachten »Erklärungen« des Vorhandenseins Anderer muß an dem aufgezeigten phänomenalen Tatbestand ihres *umweltlichen* Begegnens festgehalten werden. Diese nächste und elementarweltliche Begegnisart von Dasein geht so weit, daß selbst das *eigene* Dasein *zunächst* »vorfindlich« wird von ihm selbst im *Wegsehen* von, bzw. überhaupt noch nicht

»Sehen« von »Erlebnissen« und »Aktzentrum«. Dasein findet »sich selbst« zunächst in dem, *was* es betreibt, braucht, erwartet, verhütet — in dem zunächst *besorgten* umweltlich Zuhandenen.

Und sogar wenn das Dasein sich selbst ausdrücklich ausspricht als: Ich-hier, dann muß die örtliche Personbestimmung aus der existenzialen Räumlichkeit des Daseins verstanden werden. Bei der Interpretation dieser (§ 23) deuteten wir schon an, daß dieses Ich-hier nicht einen ausgezeichneten Punkt des Ichdinges meint, sondern sich versteht als In-Sein aus dem Dort der zuhandenen Welt, bei dem Dasein als *Besorgen* sich aufhält.

W. v. Humboldt[1] hat auf Sprachen hingewiesen, die das »Ich« durch »hier«, das »Du« durch »da«, das »Er« durch »dort« ausdrücken, die demnach — grammatisch formuliert — die Personalpronomina durch Ortsadverbien wiedergeben. Es ist strittig, welches wohl die ursprüngliche Bedeutung der Ortsausdrücke sei, die adverbiale oder die pronominale. Der Streit verliert den Boden, wenn beachtet wird, daß die Ortsadverbien Bezug haben auf das Ich qua Dasein. Das »hier«, »dort« und »da« sind primär keine reinen Ortsbestimmungen des innerweltlichen an Raumstellen vorhandenen Seienden, sondern Charaktere der ursprünglichen Räumlichkeit des Daseins. Die vermutlichen Ortsadverbien sind Daseinsbestimmungen, sie haben primär existenziale und nicht kategoriale Bedeutung. Sie sind aber auch keine Pronomina, ihre Bedeutung liegt vor der Differenz von Ortsadverbien und Personalpronomina; die eigentlich räumliche Daseinsbedeutung dieser Ausdrücke dokumentiert aber, daß die theoretisch unverbogene **[120]** Daseinsauslegung dieses unmittelbar in seinem räumlichen, das ist entfernend-ausrichtenden »Sein bei« der besorgten Welt sich. Im »hier«

[1] Über die Verwandtschaft der Ortsadverbien mit dem Pronomen in einigen Sprachen (1829). Ges. Schriften (herausg. von der Preuß. Akad. der Wiss.) Bd. VI, 1. Abt., S. 304-330.

En yakından, oradaki-Varlık "kendi kendisini" yaptığında, kullandığında, beklediğinde, kaçındığında, — en yakından *tasa edilen* ve çevresel olarak elaltında-bulunan şeylerde bulur.

Ve giderek oradaki-Varlık kendi kendisine belirtik bir yolda 'buradaki-Ben' olarak seslenirken bile, bu yersel kişi-belirlenimi oradaki-Varlığın varoluşsal uzaysallığından anlaşılmalıdır. Bunun yorumunda (§ 23) daha şimdiden değindiğimiz gibi, bu buradaki-Ben Ben-Şeyin ayırdedici bir noktası demek değildir, ama elaltında-bulunan dünyanın 'şurası'ndan — ki *tasa* olarak oradaki-Varlık onda kalır — içinde-Varlık olarak anlaşılacaktır.

W. von Humboldt[2] "Ben"i "burası" yoluyla, "Sen"i "orası" yoluyla, "O"yu "şurası" yoluyla anlatan ve buna göre — gramatik olarak formüle edildiğinde — kişi-adıllarını yer-belirteçleri yoluyla yeniden veren dillerden söz etmiştir. Yer anlatımlarının kökensel imlemlerinin belirteçlere mi yoksa adıllara mı bağlı olduğu hiç kuşkusuz tartışmalıdır. Ama yer-belirteçlerinin oradaki-Varlık olarak Ben ile ilişkili olduklarına dikkat edilecek olursa, tartışma temelini yitirir. "Burası," "şurası," "orası" birincil olarak dünya-içinde uzay konumlarında el-önünde-bulunan varolan-şeylerin arı yer-belirlenimleri değildirler; dahaçok, oradaki-Varlığın kökensel uzaysallığının karakterleridirler. İleri sürülen yer-belirteçleri oradaki-Varlık-belirlenimleridirler, birincil olarak kategorisel değil ama varoluşsal imlem taşırlar. Ama adıllar da değildirler; imlemleri yer-belirteçleri ve kişi-adılları ayrımına önseldir; ama bu anlatımların asıl uzaysal oradaki-Varlık-imlemleri oradaki-Varlığın kuramsal olarak çarpıtılmamış yorumlanışının bunu tasa edilen dünyanın uzaysal, e.d. uzak[sız]laştırılmış-yönlendirilmiş "ortasında Varlığı" içinde dolaysızca gördüğüne tanıklık eder. Kendi dünyasında soğrulmuş

[2] *Über die Verwandtschaft der Ortsadverbien mit dem Pronomen in einigen Sprachen* (1829). *Ges. Schriften* (yayınlayan Prusya Bilimler Akademisi), Bd. VI, 1. Abt., s. 304-330.

oradaki-Varlık "burası"nda kendine doğru değil, ama kendisinden uzağa sağgörülü olarak elalun-da-bulunan birşeyin "şurası"na doğru konuşur, ve gene de *kendini* varoluşsal uzaysallığı içinde sanr.

Oradaki-Varlık kendini en yakından ve çoğunlukla dünyasından anlar, ve Başkalarının birlikte-oradaki-Varlığı ile sık sık dünya-içinde elaltında-bulunandan karşılaşılır. Ama giderek Başkaları kendi oradaki-Varlıkları içinde bir bakıma tematik olsalar bile, onlarla elönünde-bulunan kişi-Şeyler olarak karşılaşılmaz; dahaçok, onlarla "çalışmada," eş deyişle birincil olarak dünyadaki-Varlıklarında karşılaşırız. Giderek Başkasını "yalnızca ortalarda dururken" görsek bile, hiçbir zaman elönünde-bulunan insan-Şey olarak ayrımsanmaz, ama "ortalarda durma" varoluşsal bir Varlık-kipidir: Herşeyin ve hiçbirşeyin ortasında tasasız, sağgörüsüz oyalanma. Başkası ile onun dünyadaki birlikte-oradaki-Varlığında karşılaşılır.

Ama "oradaki-Varlık" anlatımı gene de açıkça gösterir ki, bu varolan-şey "ilk olarak" Başkaları ile bağıntısızlık içindedir, ve daha sonra hiç kuşkusuz Başkaları "ile" de olabilir. Gene de, gözden kaçırmamamız gerektiği gibi, birlikte-oradaki-Varlık terimini öyle bir Varlığın belirtilişi için kullanıyoruz ki, var olan Başkaları dünya-içinde onun için özgürleştirilmişlerdir. Başkalarının bu birlikte-oradaki-Varlığı yalnızca dünya-içinde bir oradaki-Varlık için ve böylece ayrıca birlikte-oradaki-Varlıklar için açığa serilir, çünkü oradaki-Varlık kendinde özsel olarak birlikte-Varlıktır. Oradaki-Varlık özsel olarak birlikte-Varlıktır biçimindeki fenomenolojik bildirimin varoluşsal-varlıkbilimsel bir anlamı vardır. Benim olgusal olarak salt kendi başıma elönünde-bulunmadığımı, ama benim türümden başkalarının da yer aldığını varlıksal olarak saptamaya çalışmaz. Eğer oradaki-Varlığın dünyadaki-Varlığı özsel olarak birlikte-Varlık yoluyla oluşturulmuştur önermesi ile denmek istenen böyle birşey olsaydı, o zaman birlikte-Varlık oradaki-Varlığın ona onun Varlık-türünden çıkarak kendiliğinden gelen varoluşsal bir belirliliği

spricht das in seiner Welt aufgehende Dasein nicht auf sich zu, sondern von sich weg auf das »dort« eines umsichtig Zuhandenen und meint doch *sich* in der existenzialen Räumlichkeit.

Dasein versteht sich zunächst und zumeist aus seiner Welt, und das Mitdasein der Anderen begegnet vielfach aus dem innerweltlich Zuhandenen her. Aber auch wenn die Anderen in ihrem Dasein gleichsam thematisch werden, begegnen sie nicht als vorhandene Persondinge, sondern wir treffen sie »bei der Arbeit«, das heißt primär in ihrem In-der-Welt-sein. Selbst wenn wir den Anderen »bloß herumstehen« sehen, ist er nie als vorhandenes Menschending erfaßt, sondern das »Herumstehen« ist ein existenzialer Seinsmodus: das unbesorgte, umsichtslose Verweilen bei Allem und Keinem. Der Andere begegnet in seinem Mitdasein in der Welt.

Aber der Ausdruck »Dasein« zeigt doch deutlich, daß dieses Seiende »zunächst« ist in der Unbezogenheit auf Andere, daß es nachträglich zwar auch noch »mit« anderen sein kann. Es darf jedoch nicht übersehen werden, daß wir den Terminus Mitdasein zur Bezeichnung *des* Seins gebrauchen, daraufhin die seienden Anderen innerweltlich freigegeben sind. Dieses Mitdasein der Anderen ist nur innerweltlich für ein Dasein und so auch für die Mitdaseienden erschlossen, weil das Dasein wesenhaft an ihm selbst Mitsein ist. Die phänomenologische Aussage: Dasein ist wesenhaft Mitsein hat einen existenzial-ontologischen Sinn. Sie will nicht ontisch feststellen, daß ich faktisch nicht allein vorhanden bin, vielmehr noch andere meiner Art vorkommen. Wäre mit dem Satz, daß das In-der-Welt-sein des Daseins wesenhaft durch das Mitsein konstituiert ist, so etwas gemeint, dann wäre das Mitsein nicht eine existenziale Bestimmtheit, die dem Dasein von ihm selbst her aus

seiner Seinsart zukäme, sondern eine auf Grund des Vorkommens Anderer sich jeweils einstellende Beschaffenheit. Das Mitsein bestimmt existenzial das Dasein auch dann, wenn ein Anderer faktisch nicht vorhanden und wahrgenommen ist. Auch das Alleinsein des Daseins ist Mitsein in der Welt. *Fehlen* kann der Andere nur *in* einem und *für* ein Mitsein. Das Alleinsein ist ein defizienter Modus des Mitseins, seine Möglichkeit ist der Beweis für dieses. Das faktische Alleinsein wird andererseits nicht dadurch behoben, daß ein zweites Exemplar Mensch »neben« mir vorkommt oder vielleicht zehn solcher. Auch wenn diese und noch mehr vorhanden sind, kann das Dasein allein sein. Das Mitsein und die Faktizität des Miteinanderseins gründet [121] daher nicht in einem Zusammenvorkommen von mehreren »Subjekten«. Das Alleinsein »unter« Vielen besagt jedoch bezüglich des Seins der Vielen auch wiederum nicht, daß sie dabei lediglich vorhanden sind. Auch im Sein »unter ihnen« sind sie *mit da;* ihr Mitdasein begegnet im Modus der Gleichgültigkeit und Fremdheit. Das Fehlen und »Fortsein« sind Modi des Mitdaseins und nur möglich, weil Dasein als Mitsein das Dasein Anderer in seiner Welt begegnen läßt. Mitsein ist eine Bestimmtheit des je eigenen Daseins; Mitdasein charakterisiert das Dasein Anderer, sofern es für ein Mitsein durch dessen Welt freigegeben ist. Das eigene Dasein ist nur, sofern es die Wesensstruktur des Mitseins hat, als für Andere begegnend Mitdasein.

Wenn das Mitsein für das In-der-Welt-sein existenzial konstitutiv bleibt, dann muß es ebenso wie der umsichtige Umgang mit dem innerweltlich Zuhandenen, das wir vorgreifend als Besorgen kennzeichneten, aus dem Phänomen der *Sorge* interpretiert werden, als welche das *Sein des Daseins überhaupt* bestimmt wird (vgl. Kap. 6 dieses Abschn.). Der Seinscharakter

olmazdı; tersine, Başkalarının yer almaları zemininde, kendini her durumda ortaya çıkaran bir belirlenim olurdu. Birlikte-Varlık Başkaları olgusal olarak elönünde-bulunmadıkları ve algılanmadıkları zaman bile oradaki-Varlığı varoluşsal olarak belirler. Giderek oradaki-Varlığın yalnız-Varlığı bile dünyadaki birlikte-Varlıktır. Başkasının *eksikliği* ancak bir birlikte-Varlık*ta* ve bir birlikte-Varlık *için* olabilir. Yalnız-Varlık birlikte-Varlığın eksikli bir kipidir; olanağı bunun tanıtıdır. Öte yandan, olgusal yalnız-Varlık ikinci bir örnek insanın ya da belki de böyle on insanın "yanımda" bulunması tarafından giderilmiş olmaz. Giderek bunlar ve daha da çoğu elönünde-bulunsa bile, oradaki-Varlık yalnız başına olabilir. Birlikte-Varlık ve birbiri-ile-birlikte-Varlığın olgusallığı buna göre daha çok "özne"-nin birarada bulunması üzerine dayanmaz. Birçokları "arasında" yalnız-Varlık gene de birçoklarının Varlığı açısından onların orada yalnızca elönünde-bulunmaları demek değildir. "Aralarında" olmada bile, onlar *birlikte oradadırlar*; birlikte-oradaki-Varlıkları ile ilgisizlik ve yabancılık kipinde karşılaşılır. Eksiklik ve "uzakta-Varlık" birlikte-oradaki-Varlığın kipleridir ve ancak birlikte-Varlık olarak oradaki-Varlık Başkalarının oradaki-Varlığını onunla dünyasında karşılaşılmaya bıraktığı için olanaklıdırlar. Birlikte-Varlık her durumda birinin kendi oradaki-Varlığının belirliliğidir; birlikte-oradaki-Varlık Başkalarının oradaki-Varlığını nitelendirir, ama ancak bir birlikte-Varlık için onun dünyası yoluyla özgürleştirildiği ölçüde. Birinin kendi oradaki-Varlığı ancak birlikte-Varlığın özsel yapısını taşıdığı ölçüde Başkaları için karşılaşılabilir olarak birlikte-oradaki-Varlıktır.

Eğer birlikte-Varlık dünyadaki-Varlık için varoluşsal olarak oluşturucu kalırsa, o zaman tıpkı dünya-içinde elalında-bulunan ile sağgörülü işgörme (ki buna bir önceleme ile 'tasa' demiştik) gibi, o da *kaygı* fenomeninden yorumlanmalıdır, çünkü genelde oradaki-Varlığın Varlığı kaygı olarak belirlenir (bkz. bu Anabölümde Bölüm 6). Tasanın Varlık-karakterini birlikte-

Varlık kendinin edinemez, gerçi bu Varlık-türü, tıpkı tasa gibi, dünya-içinde karşılaşılan varolan-şeylere *doğru Varlık* olsa da. Ama birlikte-Varlık olarak oradaki-Varlığını ona doğru davrandığı varolan-şey elaltında-bulunan gerecin Varlık-türünü taşımaz; kendisi bir oradaki-Varlıktır. Bu varolan-şeyler ile tasa edilmez; bunlar dahaçok *esirgeme* konusu edilirler.

Giderek beslenme ve giyinme ile "tasa," hasta bedenin bakımı bile esirgemedir. Ama esirgeme anlatımını tasanın bir varoluşsal için terim olarak kullanılmasına karşılık düşecek bir yolda anlıyoruz. Örneğin olgusal toplumsal düzenleme biçimindeki "esirgeme" birlikte-Varlık olarak oradaki-Varlığın Varlık-durumunda temellenir. Olgusal iveğenliği oradaki-Varlığın kendini en yakından ve çoğunlukla esirgemenin eksikli kiplerinde tutmasında güdülendirilir. 'Birbirinden-yana-,' 'birbirine-karşı-,' 'birbiri-olmaksızın-Varlık,' 'birbirini geçme,' 'birbirini önemsememe' olanaklı esirgeme yollarıdır. Ve tam olarak son sözü edilen eksiklilik ve ayrımsızlık kipleri gündelik ve sıradan birbiri-ile-birlikte-Varlığı nitelendirir. Bu Varlık-kipleri yine göze-çarpmama ve kendiliğinden-açıklık karakteri gösterirler ki, Başkalarının gündelik dünya-içindeki birlikte-Varlıklarına da tıpkı gündelik olarak tasa edilen gerecin elaltında-bulunuşuna olduğu gibi aittirler. Birbiri-ile-birlikte-Varlığın bu ayrımsız kipleri varlıkbilimsel yorumu kolayca saptırarak onu bu Varlığı ilk olarak daha çok öznenin salt elönünde-Varlığı olarak yorumlamaya götürebilirler. Öyle görünür ki sanki yalnızca aynı Varlık-türünün önemsiz çeşitleri önümüzde yatmaktadır; ve gene de rasgele Şeylerin "ilgisizce" birarada yer almaları ve birlikte varolan-şeylerin birbirlerini-önemsememeleri arasında özsel bir ayrım vardır.

Esirgemenin olumlu kipleri açısından iki aşırı olanağı vardır. Başkasından "kaygı"yı bir bakıma uzaklaştırabilir ve tasada kendini onun yerine koyabilir, onun için *içeri-sıçrayabilir*. Bu esirgeme, tasa edilecek olanı, Başkası için

des Besorgens kann dem Mitsein nicht eignen, obzwar diese Seinsart ein *Sein zu* innerweltlich begegnendem Seienden ist wie das Besorgen. Das Seiende, zu dem sich das Dasein als Mitsein verhält, hat aber nicht die Seinsart des zuhandenen Zeugs, es ist selbst Dasein. Dieses Seiende wird nicht besorgt, sondern steht in der *Fürsorge*.

Auch das »Besorgen« von Nahrung und Kleidung, die Pflege des kranken Leibes ist Fürsorge. Diesen Ausdruck verstehen wir aber entsprechend der Verwendung von Besorgen als Terminus für ein Existenzial. Die »Fürsorge« als faktische soziale Einrichtung zum Beispiel gründet in der Seinsverfassung des Daseins als Mitsein. Ihre faktische Dringlichkeit ist darin motiviert, daß das Dasein sich zunächst und zumeist in den defizienten Modi der Fürsorge hält. Das Für-, Wider-, Ohne-einander-sein, das Aneinandervorbeigehen, das Einander-nichts-angehen sind mögliche Weisen der Fürsorge. Und gerade die zuletzt genannten Modi der Defizienz und Indifferenz charakterisieren das alltägliche und durchschnittliche Miteinandersein. Diese Seinsmodi zeigen wieder den Charakter der Unauffälligkeit und Selbstverständlichkeit, der dem alltäglichen innerweltlichen *Mitdasein* Anderer ebenso eignet wie der Zuhandenheit des täglich besorgten Zeugs. Diese indifferenten Modi des Miteinanderseins verleiten die ontologische Interpretation leicht dazu, dieses Sein zunächst als pures Vorhandensein mehrerer Subjekte auszulegen. Es scheinen nur geringfügige Spielarten derselben Seinsart vorzuliegen und doch besteht ontologisch zwischen dem »*gleichgültigen*« *Zusammenvorkommen* beliebiger Dinge und dem [122] Einander-nichts-angehen miteinander Seiender ein wesenhafter Unterschied.

Die Fürsorge hat hinsichtlich ihrer positiven Modi zwei extreme Möglichkeiten. Sie kann dem Anderen die »Sorge« gleichsam abnehmen und im Besorgen sich an seine Stelle setzen, für ihn *einspringen*. Diese Fürsorge übernimmt

das, was zu besorgen ist, für den Anderen. Dieser wird dabei aus seiner Stelle geworfen, er tritt zurück, um nachträglich das Besorgte als fertig Verfügbares zu übernehmen, bzw. sich ganz davon zu entlasten. In solcher Fürsorge kann der Andere zum Abhängigen und Beherrschten werden, mag diese Herrschaft auch eine stillschweigende sein und dem Beherrschten verborgen bleiben. Diese einspringende, die »Sorge« abnehmende Fürsorge bestimmt das Miteinandersein in weitem Umfang, und sie betrifft zumeist das Besorgen des Zuhandenen.

Ihr gegenüber besteht die Möglichkeit einer Fürsorge, die für den Anderen nicht so sehr einspringt, als daß sie ihm in seinem existenziellen Seinkönnen *vorausspringt*, nicht um ihm die »Sorge« abzunehmen, sondern erst eigentlich als solche zurückzugeben. Diese Fürsorge, die wesentlich die eigentliche Sorge — das heißt die Existenz des Anderen betrifft und nicht ein *Was*, das er besorgt, verhilft dem Anderen dazu, *in* seiner Sorge sich durchsichtig und *für* sie *frei* zu werden.

Die Fürsorge erweist sich als eine Seinsverfassung des Daseins, die nach ihren verschiedenen Möglichkeiten mit dessen Sein zur besorgten Welt ebenso wie mit dem eigentlichen Sein zu ihm selbst verklammert ist. Das Miteinandersein gründet zunächst und vielfach ausschließlich in dem, was in solchem Sein gemeinsam besorgt wird. Ein Miteinandersein, das daraus entspringt, daß man dasselbe betreibt, hält sich meist nicht nur in äußeren Grenzen, sondern kommt in den Modus von Abstand und Reserve. Das Miteinandersein derer, die bei *derselben Sache angestellt* sind, nährt sich oft nur von Mißtrauen. Umgekehrt ist das gemeinsame Sicheinsetzen für dieselbe Sache aus dem je eigens ergriffenen Dasein bestimmt. Diese *eigentliche* Verbundenheit ermöglicht erst die rechte Sachlichkeit, die den Anderen in seiner Freiheit für ihn selbst freigibt.

Zwischen den beiden Extremen der positiven Fürsorge — der

kendi üstüne alır. Başkası bununla kendi konumundan atılır; daha sonra tasa edilen şeyi erişime hazırlanmış birşey olarak üstlenebilmek ya da onu bütünüyle üstünden atabilmek için geri çekilir. Böyle esirgemede Başkası bağımlı ve boyun eğdirilmiş biri olabilir, üstelik bu egemenlik sessiz olabilse ve boyuneğen için gizli kalabilse de. Bu içeri-sıçrayan, "kaygı"dan kurtaran esirgeme birbiri-ile-birlikte-Varlığı büyük ölçüde belirler ve çoğunlukla elaltında-bulunana yönelik tasa ile ilgilidir.

Buna karşıt olarak bir tür esirgeme olanağı vardır ki, Başkası için içeri-sıçramaktan çok varolma-ilgili 'Olabilme'sinde onun için *öne-sıçrar*, ve bunu onu "kaygı"dan kurtarabilmek için olmaktan çok onu ilk kez genel olarak asıllığı içinde ona geri verebilmek için yapar. Bu esirgeme — ki özsel olarak asıl kaygıyı, eş deyişle Başkasının varoluşunu ilgilendirir, onun tasalandığı bir '*Ne*'yi değil — Başkasına kaygısında kendine saydam olmaya ve onun *için özgür* olmaya yardım eder.

Esirgeme kendini oradaki-Varlığın bir Varlık-durumu olarak belgitler ki, onun — değişik olanaklarına göre — tasa edilen dünyaya doğru Varlığı ile olduğu gibi kendine doğru asıl Varlığı ile de bağlıdır. Birbiri-ile-birlikte-Varlık, en yakından ve sık sık dışlayıcı olarak, böyle bir Varlıkta ortak tasa konusu olan şey üzerinde temellenir. Aynı şeyi yapmaktan doğan birbiri-ile-birlikte-Varlık çoğunlukla dış sınırlar içinde kalmaz, ama uzaklık ve uzak durma kiplerine girer. Aynı konuda işe alınanların birbiri-ile-birlikte-Varlıkları kendini sık sık yalnızca güvensizlik üzerine besler. Evrik olarak, kendini ortaklaşa aynı davaya adama her durumda özel olarak etkilenen oradaki-Varlıktan belirlenir. Ancak bu *asıl* bağlanımşlık Başkasını kendi için özgürlüğünde özgürleştiren doğru nesnelliği olanaklı kılar.

Gündelik birbiri-ile-birlikte-Varlık kendini olumlu esirgemenin iki ucu — içeri-sıçrayıp

egemen olan ve öne-sıçrayıp özgürleştiren uçlar — arasında sürdürür ve sayısız karışık biçim gösterir* ki, bunların betimlemesi ve sınıflandırması bu araştırmanın sınırları dışına düşer.

Tıpkı tasanın elaltında-bulunan şeyi açığa çıkarma yolu olarak *sağgörüye* [*Umsicht*] ait olması gibi, esirgeme de *gözetme* [*Rücksicht*] ve *hoşgörme* [*Nachsicht*] tarafından güdülür.** İkisi de, esirgeme ile birlikte, karşılık düşen eksikli ve ayrımsız kiplerden geçerek *hoşgörüsüzlüğe* ve kayıtsızlığa dek gidebilirler ki, bu sonuncuya götüren şey ilgisizliktir.

Dünya yalnızca elaltında-bulunan şeyleri dünya-içinde karşılaşılan varolan-şeyler olarak özgürleştirmekle kalmaz, ama oradaki-Varlığı ve birlikte-oradaki-Varlıkları içindeki Başkalarını da özgürleştirir. Ama bu çevresel olarak özgürleştirilen varolan-şey, en öz Varlık-anlamına karşılık düşen bir yolda, aynı dünyada içinde-Varlıktır ki, o dünyada Başkaları için karşılaşılabilir olarak birlikte oradadır. Dünyasallık imlemliliğin gönderme-bütünü olarak yorumlanmıştı (§ 18). İmlemlilik ile anlama düzleminde önceden tanışık-Varlıkta, oradaki-Varlık elaltında-bulunanın ilgililiği içinde açığa çıkarılmış birşey olarak karşılaşılmaya bırakır. İmlemliliğin gönderme-bütünü oradaki-Varlığın Varlığında onun en öz Varlığına bağlanmıştır ki, bunun özsel olarak hiçbir ilgililiği olamaz, ama öyle bir Varlıktır ki, oradaki-Varlığın kendisi ne ise *onun uğruna* odur.

Ama şimdi tamamlanan çözümlemeye göre, Başkaları ile birlikte-Varlık oradaki-Varlığın Varlığına aittir — bir Varlık ki, oradaki-Varlık için Varlığının kendisinde önemlidir. Buna göre, birlikte-Varlık olarak oradaki-Varlık özsel olarak Başkaları uğrunadır. Bu öz üzerine varoluşsal önesürüm olarak anlaşılmalıdır. O sıradaki olgusal oradaki-Varlık Başkalarına dönmüş

einspringend-beherrschenden und der vorspringend-befreienden — hält sich das alltägliche Miteinandersein und zeigt mannigfache Mischformen, deren Beschreibung und Klassifikation außerhalb der Grenzen dieser Untersuchung liegen. [123]

Wie dem Besorgen als Weise des Entdeckens des Zuhandenen die *Umsicht* zugehört, so ist die Fürsorge geleitet durch die *Rücksicht* und *Nachsicht*. Beide können mit der Fürsorge die entsprechenden defizienten und indifferenten Modi durchlaufen bis zur *Rücksichtslosigkeit* und dem Nachsehen, das die Gleichgültigkeit leitet.

Die Welt gibt nicht nur das Zuhandene als innerweltlich begegnendes Seiendes frei, sondern auch Dasein, die Anderen in ihrem Mitdasein. Dieses innerweltlich freigegebene Seiende ist aber seinem eigensten Seinssinn entsprechend In-Sein in derselben Welt, in der es, für andere begegnend, mit da ist. Die Weltlichkeit wurde interpretiert (§ 18) als das Verweisungsganze der Bedeutsamkeit. Im vorgängig verstehenden Vertrautsein mit dieser läßt das Dasein Zuhandenes als in seiner Bewandtnis Entdecktes begegnen. Der Verweisungszusammenhang der Bedeutsamkeit ist festgemacht im Sein des Daseins zu seinem eigensten Sein, damit es wesenhaft keine Bewandtnis haben kann, das vielmehr das Sein ist, *worumwillen* das Dasein selbst ist, wie es ist.

Nach der jetzt durchgeführten Analyse gehört aber zum Sein des Daseins, um das es ihm in seinem Sein selbst geht, das Mitsein mit Anderen. Als Mitsein »ist« daher das Dasein wesenhaft umwillen Anderer. Das muß als existenziale Wesensaussage verstanden werden. Auch wenn das jeweilige faktische Dasein sich an Andere *nicht* kehrt, ihrer unbedürftig zu sein vermeint, oder aber sie entbehrt,

*[Eski yayınlarda: '*zeigt*/gösterir' yerine '*zeitigt*/olgunlaştırır.']

**[*Umsicht, Rücksicht* ve *Nachsicht*. Fenomenolojik bir doyum, ya da güzel bir *görsel kanıt*. Almanca köklere göre: 'çevre-görüş,' 'geri-görüş' ve 'arka-görüş'; anlamsal olarak: *sağgörü, gözetme* ve *hoşgörme*. Almanca sözcüklerdeki kökensel ortaklığın belirtilmesi fenomenolojik bir önem taşır ve bu ilgi Türkçe bileşik-adların yapılarına '*gör*' ve '*göz*' anlatımları ile girer.]

ist es in der Weise des Mitseins. Im Mitsein als dem existenzialen Um-willen Anderer sind diese in ihrem Dasein schon erschlossen. Diese mit dem Mitsein vorgängig konstituierte Erschlossenheit der Anderen macht demnach auch die Bedeutsamkeit, d. h. die Weltlichkeit mit aus, als welche sie im existenzialen Worum-willen festgemacht ist. Daher läßt diese so konstituierte Weltlichkeit der Welt, in der das Dasein wesenhaft je schon ist, das innerweltlich Zuhandene so begegnen, daß in eins mit ihm als umsichtig Besorgtem *das Mitdasein Anderer* begegnet. In der Struktur der Weltlichkeit der Welt liegt es, daß die Anderen nicht zunächst als freischwebende Subjekte vorhanden sind neben anderen Dingen, sondern in ihrem innerweltlichen besorgenden Sein in der Welt aus dem in dieser Zuhandenen her sich zeigen.

Die zum Mitsein gehörige Erschlossenheit des Mitdaseins Anderer besagt: im Seinsverständnis des Daseins liegt schon, weil sein Sein Mitsein ist, das Verständnis Anderer. Dieses Verstehen ist, wie Verstehen überhaupt, nicht eine aus Erkennen erwachsene Kenntnis, sondern eine ursprünglich existenziale Seinsart, die Erkennen und Kenntnis[124] als allererst möglich macht. Das Sichkennen gründet in dem ursprünglich verstehenden Mitsein. Es bewegt sich zunächst gemäß der nächsten Seinsart des mitseienden In-der-Welt-seins im *verstehenden Kennen* dessen, was das Dasein mit den Anderen innerweltlich umsichtig vorfindet und besorgt. Aus dem Besorgten her und mit dem Verstehen seiner ist das fürsorgende Besorgen verstanden. Der Andere ist so zunächst in der besorgenden Fürsorge erschlossen.

Weil nun aber zunächst und zumeist die Fürsorge sich in den defizienten oder zum

olmasa, onlara gereksinimi olmadığını ya da giderek onlarsız yapabileceğini sansa bile, birlikte-Varlık yolunda *varolur*. Başkalarının varoluşsal 'onun-uğruna'ları olarak birlikte-Varlıkta bu Başkaları daha şimdiden oradaki-Varlıkları içinde açığa serilmişlerdir. Birlikte-Varlık ile, Başkalarının önceden oluşturulmuş bu açığa serilmişliği de buna göre imlemliliği, e.d. dünyasallığı oluşturmaya katılır ki, bu dünyasallık olarak *imlemlilik varoluşsal 'onun-uğruna'ya bağlanmıştır*. Buna göre oradaki-Varlığın özsel olarak her durumda daha şimdiden içinde olduğu dünyanın böyle oluşturulmuş dünyasallığı çevresel olarak elaltında-bulunan ile öyle bir yolda karşılaşılmasına izin verir ki, sağgörülü olarak tasa edilen birşey olarak onunla birlikte Başkalarının birlikte-oradaki-Varlıkları ile karşılaşılır. Dünyanın dünyasallığının yapısında Başkalarının en yakından özgürce yüzen özneler olarak başka Şeylerin yanında elönünde-bulunmadıkları, ama çevresel olarak tasa edilen Varlıkları içinde dünyada kendilerini o dünyada elaltında-bulunan şeylerden gösterdikleri imlenir.

Başkalarının birlikte-oradaki-Varlıklarının birlikte-Varlığa ait açığa serilmişliği şu demektir: Oradaki-Varlığın Varlığı birlikte-Varlık olduğu için, onun Varlık-anlayışında daha şimdiden Başkalarını anlama yatar. Bu anlama, tıpkı genel olarak anlama gibi, bilgiden gelişen bir tanışıklık değil, ama kökensel olarak varoluşsal bir Varlık-türüdür ki, başka herşeyden önce, bilgiyi ve tanışıklığı olanaklı kılar. Kendini-tanıma kökensel olarak anlayan birlikte-Varlıkta temellenir. Kendini-tanıma, en yakından ve birlikte-varolan dünyadaki-Varlığın en yakın Varlık-türü ile uyum içinde, oradaki-Varlığın Başkaları ile birlikte çevresel olarak ve sağgörülü olarak karşılaştığı ve tasalandığı şey ile anlama düzlemindeki tanışıklık içinde devinir. Esirgeyen tasa tasa edilen şeyden ve onun anlayışı ile birlikte anlaşılır. Tasalı esirgemede böylece Başkası en yakından açığa serilir.

Ama şimdi esirgeme en yakından ve çoğunlukla eksikli ya da en azından ayrımsız kiplerde— birbirini geçmenin ilgisizliğinde — kaldığı için,

en yakın ve özsel kendini-bilme bir kendini-tanıyabilmeye gereksinir. Ve gerçekten de kendini-bilme çekingenlik, kendini gizleme ve kılık değiştirme gibi yollarda kendini yitirdiği zaman, birbiri-ile-birlikte-Varlık Başkalarına yakın olabilmek ya da "içyüzlerini" görebilmek için özel yollara gereksinir.

Ama tıpkı kendini-açınanın ya da kapamanın o sıradaki birbiri-ile-birlikte-Varlığın Varlık-türünde temellenmesi, aslında bunun kendisinden başka birşey olmaması gibi, Başkasının belirtik olarak esirgeyici açığa serilişi de her durumda yalnızca onunla birincil birlikte-Varlıktan gelişir. Başkasının böyle hiç kuşkusuz tematik olan, ama kuramsal-ruhbilimsel olmayan açığa serilişi şimdi kolayca "yabancı ruhsal yaşamları" anlamanın kuramsal sorunsalı için en yakından bakış altına gelen fenomen olur. Ama anlama düzleminde birbiri-ile-birlikte-Varlığın bir yolunu böyle fenomenal olarak "en yakından" sunan şey aynı zamanda "başlangıçta" ve kökensel olarak genelde Başkalarına doğru Varlığı olanaklı kılan ve oluşturan şey olarak alınır. Bu çok da talihli olmayan bir yolda "*duygu-birliği*" [ya da *empati*] olarak belirtilen fenomenin, varlıkbilimsel olarak, ilk yapması gereken şey bir bakıma birinin en yakından yalnız başına verilen kendi öznesinden en yakından genel olarak kapalı olan öteki özneye köprü kurmaktır.

Başkalarına doğru Varlık hiç kuşkusuz el-önünde-bulunan Şeylere doğru Varlıktan varlıkbilimsel olarak ayrıdır. "Başka" varolan-şeyin kendisi oradaki-Varlığın Varlık-türünü taşır. Başkaları ile birlikte ve onlara doğru Varlıkta buna göre oradaki-Varlığın oradaki-Varlık ile bir Varlık-ilişkisi yatar. Ama denebilir ki, bu ilişki gene de her durumda daha şimdiden birinin kendi oradaki-Varlığı için oluşturucudur — oradaki-Varlık ki, kendiliğinden bir Varlık-anlayışı taşır ve böylece oradaki-Varlık ile ilişkidedir. Başkaları ile Varlık-ilişkisi o zaman birinin kendine doğru Varlığının "bir Başkasına" yansıması olur. Başkası 'Kendi'nin bir eşlemidir.

mindesten indifferenten Modi aufhält — in der Gleichgültigkeit des Aneinandervorbeigehens —, bedarf das nächste und wesenhafte Sichkennen eines Sichkennenlernens. Und wenn gar das Sichkennen sich verliert in die Weisen der Zurückhaltung, des Sichversteckens und Verstellens, bedarf das Miteinandersein besonderer Wege, um den Anderen nahe, bzw. »hinter sie« zu kommen.

Aber so wie das Sichoffenbaren, bzw. Verschließen in der jeweiligen Seinsart des Miteinanderseins gründet, ja nichts anderes als diese selbst *ist*, erwächst auch das ausdrückliche fürsorgende Erschließen des Anderen je nur aus dem primären Mitsein mit ihm. Solches obzwar *thematisches*, aber nicht theoretisch-psychologisches Erschließen des Anderen wird nun leicht für die theoretische Problematik des Verstehens »fremden Seelenlebens« zu dem Phänomen, das zunächst in den Blick kommt. Was so phänomenal »zunächst« eine Weise des verstehenden Miteinanderseins darstellt, wird aber zugleich als das genommen, was »anfänglich« und ursprünglich überhaupt das Sein zu Anderen *ermöglicht* und *konstituiert*. Dieses nicht eben glücklich als »*Einfühlung*« bezeichnete Phänomen soll dann ontologisch gleichsam erst die Brücke schlagen von dem zunächst allein gegebenen eigenen Subjekt zu dem zunächst überhaupt verschlossenen anderen Subjekt.

Das Sein zu Anderen ist zwar ontologisch verschieden vom Sein zu vorhandenen Dingen. Das »andere« Seiende hat selbst die Seinsart des Daseins. Im Sein mit und zu Anderen liegt demnach ein Seinsverhältnis von Dasein zu Dasein. Dieses Verhältnis, möchte man sagen, ist aber doch schon konstitutiv für das je eigene Dasein, das *von ihm selbst* ein Seinsverständnis hat und so sich zu Dasein verhält. Das Seinsverhältnis zu Anderen wird dann zur Projektion des eigenen Seins zu sich selbst »in ein Anderes«. Der Andere ist eine Dublette des Selbst.

Aber es ist leicht zusehen, daß diese scheinbar selbstverständliche Überlegung auf schwachem Boden ruht. Die in Anspruch genommene Voraussetzung dieser Argumentation, daß das Sein des [125] Daseins zu ihm selbst das Sein zu einem Anderen sei, trifft nicht zu. Solange diese Voraussetzung sich nicht evident *in ihrer Rechtmäßigkeit* erwiesen hat, so lange bleibt es rätselhaft, wie sie das Verhältnis des Daseins zu ihm selbst dem Anderen als Anderem erschließen soll.

Das Sein zu Anderen ist nicht nur ein eigenständiger, irreduktibler Seinsbezug, er ist als Mitsein mit dem Sein des Daseins schon seiend. Zwar ist nicht zu bestreiten, daß das auf dem Grunde des Mitseins lebendige Sich-gegenseitig-kennen oft abhängig ist davon, wie weit das eigene Dasein jeweiligsich selbst verstanden hat; das besagt aber nur, wie weit es das wesenhafte Mitsein mit Anderen sich durchsichtig gemacht und nicht verstellt hat, was nur möglich ist, wenn Dasein als In-der-Welt-sein je schon mit Anderen ist. »Einfühlung« konstituiert nicht erst das *Mitsein*, sondern ist auf dessen Grunde erst möglich und durch die vorherrschenden defizienten Modi des Mitseins in ihrer Unumgänglichkeit motiviert.

Daß die »Einfühlung« kein ursprüngliches existenziales Phänomen ist, so wenig wie Erkennen überhaupt, besagt aber nicht, es bestehe bezüglich ihrer kein Problem. Ihre spezielle Hermeneutik wird zu zeigen haben, wie die verschiedenen Seinsmöglichkeiten des Daseins selbst das Miteinandersein und dessen Sichkennen mißleiten und verbauen, so daß ein echtes »Verstehen« niedergehalten wird und das Dasein zu Surrogaten die Zuflucht nimmt; welche positive existenziale Bedingung rechtes Fremdverstehen für seine Möglichkeit voraussetzt. Die Analyse hat gezeigt: Das Mitsein ist ein existenziales Konstituens des In-der-Welt-seins. Das Mitdasein erweist sich als eigene Seinsart von

Ama kolayca görülebilir ki, bu görüm ürde kendiliğinden-açık irdeleme zayıf bir zemine dayanır. Bu uslamlamanın istemi olan varsayım, oradaki-Varlığın kendisine doğru Varlığının bir Başkasına doğru Varlık olması, geçerli değildir. Bu varsayımın haklılığı kendini açıkça göstermediği sürece, oradaki-Varlığın kendi kendisi ile ilişkisini Başkası olarak Başkası için nasıl açığa sereceği bilmecemsi kalır.

Başkalarına doğru Varlık yalnızca bağımsız, indirgenemez bir Varlık-ilişkisi olmakla kalınaz, ama bu ilişki, birlikte-Varlık olarak, oradaki-Varlığın Varlığı ile birlikte daha şimdiden varolan bir ilişkidir. Hiç kuşkusuz birlikte-Varlığın zemininde dirimli birbirini-karşılıklı-tanımanın sık sık birinin kendi oradaki-Varlığının o sırada kendini ne düzeye dek anladığına bağlı olduğu tartışma götürmez; ama bu yalnızca Başkaları ile özsel birlikte-Varlığın kendini ne düzeyde saydamlaştırdığına ve kılık değiştirmediğine bağlı olması demektir ki, bu ise ancak oradaki-Varlık dünyadaki-Varlık olarak her durumda daha şimdiden Başkaları ile birlikte ise olanaklıdır. "Duygu-birliği" ilkin birlikte-Varlığı oluşturmaz, ama kendisi ancak birlikte-Varlık temelinde olanaklıdır ve geçimsizliği içindeki birlikte-Varlığın başat eksikli kipleri yoluyla güdülenir.

Ama "duygu-birliği"nin kökensel bir varoluşsal fenomen olmaması — tıpkı genel olarak bilmenin de olmaması gibi — onun açısından hiçbir sorunun olmaması demek değildir. Duygu-birliğinin özel hermeneutiğinin oradaki-Varlığın kendisinin değişik Varlık-olanaklarının nasıl birbiri-ile-birlikte-Varlığı ve oradaki-Varlığın kendini-bilmesini yoldan çıkarıp engelleyeceğini, böylece gerçek bir "anlama"nın bastırılacağını ve oradaki-Varlığın onun yerini tutan başkalarına sığınacağını göstermesi gerekecektir; yabancıyı doğru anlamanın olanağı bu hermeneutiği olumlu varoluşsal koşulu olarak varsayar. Çözümleme birlikte-Varlığın dünyadaki-Varlığın varoluşsal bir bileşeni olduğunu göstermiştir. Birlikte-oradaki-Varlık kendini dünya-içinde karşılaşılan varolan-şeylerin

kendilerinin Varlık-türü olarak belgitlemiştir. Oradaki-Varlık genel olarak *var*oldukça, birbiri-ile-birlikte-Varlığın Varlık-türünü taşır. Bu birçok "özne"nin olmasının toplu sonucu olarak kavranamaz. Belli bir sayıda "özne" ile karşılaşma bile ancak en yakından kendi birlikte-oradaki-Varlıkları içinde karşılaşılan Başkalarının yalnızca "sayılar" olarak ele alınmaları yoluyla olanaklıdır. Böyle bir sayı ancak belirli bir birbiri-ile-birlikte-Varlık ve birbirine-doğru-Varlık yoluyla ortaya çıkarılır. Bu "hoşgörmeyen" birlikte-Varlık ciddiyetle Başkalarını "saymaksızın" ya da yalnızca onlarla "herhangi bir işinin olmasını" istemeksizin, onları "hesaba katar."

Birinin kendi oradaki-Varlığı ile, tıpkı Başkalarının birlikte-oradaki-Varlıkları ile olduğu gibi, en yakından ve çoğunlukla çevresel olarak tasa edilen birlikte-dünyadan karşılaşılır. Oradaki-Varlığın tasa edilen dünyaya soğrulmuş olması, eş deyişle aynı zamanda Başkalarına doğru birlikte-Varlık içinde olması, onun kendisi olmaması demektir. O zaman Varlığı gündelik birbiri-ile-birlikte-Varlık olarak üstlenmiş olan *kimdir*?

innerweltlich begegnendem Seienden. Sofern Dasein überhaupt *ist*, hat es die Seinsart des Miteinanderseins. Dieses kann nicht als summatives Resultat des Vorkommens mehrerer »Subjekte« begriffen werden. Das Vorfinden einer Anzahl von »Subjekten« wird selbst nur dadurch möglich, daß die zunächst in ihrem Mitdasein begegnenden Anderen lediglich noch als »Nummern« behandelt werden. Solche Anzahl wird nur entdeckt durch ein bestimmtes Mit- und Zueinandersein. Dieses »rücksichtslose« Mitsein »rechnet« mit den Anderen, ohne daß es ernsthaft »auf sie zählt« oder auch nur mit ihnen »zu tun haben« möchte.

Das eigene Dasein ebenso wie das Mitdasein Anderer begegnet zunächst und zumeist aus der umweltlich besorgten Mitwelt. Das Dasein ist im Aufgehen in der besorgten Welt, das heißt zugleich im Mitsein zu den Anderen, nicht es selbst. *Wer* ist es denn, der das Sein als alltägliches Miteinandersein übernommen hat? **[126]**

§ 27. *Gündelik Kendi-Olma ve İnsan*

Birlikte-Varlığın bu çözümlemesinin *varlıkbilimsel* olarak ilgili sonucu birinin kendi oradaki-Varlığının ve Başkalarının oradaki-Varlığının "özne-karakteri"nin varoluşsal olarak belirlenmiş, eş deyişle 'olma'nın belli kiplerinden belirlenmiş olduğu içgörüsünde yatar. Çevresel olarak tasa edilen şeyde Başkaları ile oldukları gibi karşılaşılır; onlar *yaptıklarıdırlar*.

Başkaları ile birlikte, onlar için ve onlara karşı ele geçirilmiş şey ile tasada sürekli olarak Başkalarına karşı bir ayrımdan ötürü kaygı vardır — bu ayrım ister yalnızca giderilmiş bir ayrım olsun, ister birinin Başkaları karşısında geride kalan kendi oradaki-Varlığı onlarla ilişkide onları yakalamayı istiyor olsun, ya da isterse oradaki-Varlık Başkaları üzerindeki önceliğinde onları bastırılmış tutmaya girişmiş olsun. Birbiri-ile-birlikte-varlık bu uzaklığın yol açtığı kaygıdan —

§ 27. *Das alltägliche Selbstsein und das Man*

Das *ontologisch* relevante Ergebnis der vorstehenden Analyse des Mitseins liegt in der Einsicht, daß der »Subjektcharakter« des eigenen Daseins und der Anderen sich existenzial bestimmt, das heißt aus gewissen Weisen zu sein. Im umweltlich Besorgten begegnen die Anderen als das, was sie sind; sie *sind* das, was sie betreiben.

Im Besorgen dessen, was man mit, für und gegen die Anderen ergriffen hat, ruht ständig die Sorge um einen Unterschied gegen die Anderen, sei es auch nur, um den Unterschied gegen sie auszugleichen, sei es, daß das eigene Dasein — gegen die Anderen zurückbleibend — im Verhältnis zu ihnen aufholen will, sei es, daß das Dasein im Vorrang über die Anderen darauf aus ist, sie niederzuhalten.

Das Miteinandersein ist — ihm selbst verborgen — von der Sorge um diesen Abstand beunruhigt. Existenzial ausgedrückt, es hat den Charakter der *Abständigkeit*. Je unauffälliger diese Seinsart dem alltäglichen Dasein selbst ist, um so hartnäckiger und ursprünglicher wirkt sie sich aus.

In dieser zum Mitsein gehörigen Abständigkeit liegt aber: das Dasein steht als alltägliches Miteinandersein in der *Botmäßigkeit* der Anderen. Nicht es selbst *ist*, die Anderen haben ihm das Sein abgenommen. Das Belieben der Anderen verfügt über die alltäglichen Seinsmöglichkeiten des Daseins. Diese Anderen sind dabei nicht *bestimmte* Andere. Im Gegenteil, jeder Andere kann sie vertreten. Entscheidend ist nur die unauffällige, vom Dasein als Mitsein unversehens schon übernommene Herrschaft der Anderen. Man selbst gehört zu den Anderen und verfestigt ihre Macht. »Die Anderen«, die man so nennt, um die eigene wesenhafte Zugehörigkeit zu ihnen zu verdecken, sind die, die im alltäglichen Miteinandersein *zunächst* und *zumeist* »*da sind*«. Das Wer ist nicht dieser und nicht jener, nicht man selbst und nicht einige und nicht die Summe Aller. Das »Wer« ist das Neutrum, *das Man*.

Früher wurde gezeigt, wie je schon in der nächsten Umwelt die öffentliche »Umwelt« zuhanden und mitbesorgt ist. In der Benutzung öffentlicher Verkehrsmittel, in der Verwendung des nachrichtenwesens (Zeitung) ist jeder Andere wie der Andere. Dieses Miteinandersein löst das eigene Dasein völlig in die Seinsart »der Anderen« auf, so zwar, daß die Anderen in ihrer Unterschiedlichkeit und Ausdrücklichkeit noch mehr verschwinden. In dieser Unauffälligkeit und Nichtfeststellbarkeit entfaltet das Man seine eigentliche Diktatur. Wir genießen und vergnügen uns, wie *man* genießt; wir lesen, sehen [127] und urteilen über Literatur und Kunst, wie *man* sieht und urteilt; wir ziehen uns aber auch vom »großen Haufen« zurück, wie *man* sich zurückzieht; wir finden »empörend«, was *man* empörend findet.

bu ona gizli de olsa — rahatsızlık duyar. Varoluşsal olarak anlatıldığında, Birbiri-ile-birlikte-Varlık '*uzaktalık*' karakterini taşır. Bu Varlık-türü gündelik oradaki-Varlığın kendisi için ne denli gözeçarpmaz ise, etkisinde o denli diretken ve kökenseldir.

Ama birlikte-Varlığa ait olan bu 'uzaktalık'ta oradaki-Varlığın, gündelik birbiri-ile-birlikte-Varlık olarak, Başkalarına *boyuneğme* içinde olduğu imlenir. Kendisi *değildir*; Başkaları ondan Varlığını almıştır. Başkalarının keyfi oradaki-Varlığın gündelik Varlık-olanakları üzerinde buyurgandır. Dahası, bu Başkaları *belirli* Başkaları değildir. Tersine, her Başkası onları temsil edebilir. Belirleyici olan şey yalnızca göze çarpmadan Başkalarının birlikte-Varlık olarak oradaki-Varlıktan habersizce üstlendikleri efendiliktir. İnsanın kendisi Başkalarına aittir ve onların gücünü arttırır. Birinin onlara kendi özsel aitliğini örtebilmek için öyle adlandırılan "Başkaları" gündelik birbiri-ile-birlikte-Varlıkta en yakından ve çoğunlukla "*orada olanlar*"dır. 'Kim' bu ya da şu değil, insanın kendisi ve kimileri değil ve herkesin toplamı değildir. "Kim" yüksüz olandır, *İnsan*dır.

Daha önce nasıl her durumda daha şimdiden en yakın çevrede kamusal "çevre"nin elaltında-bulunduğu ve birlikte tasa konusu edildiği gösterildi. Kamu taşıtlarını kullanmada ve basından (gazete) yararlanmada her Başkası Başkası gibidir. Bu birbiri-ile-birlikte-Varlık birinin kendi oradaki-Varlığını bütünüyle "Başkaları"nın Varlık-türüne çözer, ve dahası öyle bir yolda ki, Başkaları ayırdedilmişlikleri ve belirtiklikleri içinde daha da yiterler. Bu gözeçarpmazlık ve saptanamazlık içinde İnsan asıl diktatörlüğünü açımdırır. *İnsanın* haz duyması gibi haz duyar ve zevk alırız; okuruz, görürüz, ve *insanın* görmesi ve yargıda bulunması gibi yazın ve sanat üzerine yargıda bulunuruz; ama ayrıca kendimizi "büyük yığın"dan geri çekeriz, tıpkı *insanın* kendini geri çekmesi gibi; *insanın* kızdırıcı bulduğunu "kızdırıcı"

buluruz. İnsan — ki belirli değildir ve hiç kuşkusuz toplamları olmasa da herkestir — gündeliğin Varlık-türünün ön-taslağını verir.

İnsanın olmak için kendi yolları vardır. Birlikte-Varlığın "uzaktalık" dediğimiz sözü edilen eğilimi genel olarak birbiri-ile-birlikte-Varlığın *sıradanlık* ile tasalanmasında temellenir. Sıradanlık İnsanın varoluşsal bir karakteridir. Sıradanlık İnsan için Varlığında özsel olarak önemlidir. Böylece İnsan olgusal olarak kendini ona ait olanın, geçerli saydığının ve saymadığını, ona başarı tanıdığının ve ona bunu yadsıdığının sıradanlığında sürdürür. Göze alınabilecek olanın ve alınabilenin belirlenmesindeki bu sıradanlık kendini ortaya süren her kuraldışını gözler. Her öncelik gürültüsüzce bastırılır. Kökensel herşey bir gecede çoktandır tanıdık birşey olarak pürüzsüzleştirilir. Kavgayla kazanılan herşey ele uygun birşey olur. Her giz gücünü yitirir. Sıradanlık kaygısı yine oradaki-Varlığın tüm Varlık-olanaklarının *düzleştirilmesi* dediğimiz özsel bir eğilimini ortaya serer.

İnsanın Varlık-yolları olarak uzaktalık, sıradanlık, düzleştirme "kamusallık" olarak tanıdığınız şeyi oluştururlar. Kamusallık en yakından tüm dünya ve oradaki-Varlık yorumlarını düzenler ve tümünde haklıdır. Ve bu ise "Şeyler" ile ayırdedici ve birincil bir Varlık-ilişkisi zemininde değil, ya da oradaki-Varlık tarafından belirtik olarak kendinin edinilen bir saydamlığı kullandığı için değil, ama tüm düzey ve gerçeklik ayrımlarına karşı duyarsız olması ve bu yüzden "Şeylerin üzerine" gitmemesi zemininde böyledir. Kamusallık herşeyi bulanıklaştırır ve böyle örtülmüş olanı tanıdık ve herkes için erişilebilir birşey olarak ortaya sürer.

İnsan her yerde ve her şeyin ortasındadır, ama gene de öyle bir yolda ki, nerede oradaki-Varlık karar için sıkıştıracak olsa oradan daha şimdiden sıvışmıştır. Gene de tüm yargıları ve kararları İnsan ileri sürdüğü için, o sıradaki oradaki-Varlığı sorumluluğundan yoksun bırakır. İnsan bir bakıma "insan"ın sürekli

Das Man, das kein bestimmtes ist und das Alle, obzwar nicht als Summe, sind, schreibt die Seinsart der Alltäglichkeit vor.

Das Man hat selbst eigene Weisen zu sein. Die genannte Tendenz des Mitseins, die wir die Abständigkeit nannten, gründet darin, daß das Miteinandersein als solches die *Durchschnittlichkeit* besorgt. Sie ist ein existenzialer Charakter des Man. Dem Man geht es in seinem Sein wesentlich um sie. Deshalb hält es sich faktisch in der Durchschnittlichkeit dessen, was sich gehört, was man gelten läßt und was nicht, dem man Erfolg zubilligt, dem man ihn versagt. Diese Durchschnittlichkeit in der Vorzeichnung dessen, was gewagt werden kann und darf, wacht über jedesich vordrängende Ausnahme. Jeder Vorrang wird geräuschlos niedergehalten. Alles Ursprüngliche ist über Nacht als längst bekannt geglättet. Alles Erkämpfte wird handlich. Jedes Geheimnis verliert seine Kraft. Die Sorge der Durchschnittlichkeit enthüllt wieder eine wesenhafte Tendenz des Daseins, die wir die *Einebnung* aller Seinsmöglichkeiten nennen.

Abständigkeit, Durchschnittlichkeit, Einebnung konstituieren als Seinsweisen des Man das, was wir als »die Öffentlichkeit« kennen. Sie regelt zunächst alle Welt- und Daseinsauslegung und behält in allem Recht. Und das nicht auf Grund eines ausgezeichneten und primären Seinsverhältnisses zu den »Dingen«, nicht weil sie über eine ausdrücklich zugeeignete Durchsichtigkeit des Daseins verfügt, sondern auf Grund des Nichteingehens »auf die Sachen«, weil sie unempfindlich ist gegen alle Unterschiede des Niveaus und der Echtheit. Die Öffentlichkeit verdunkelt alles und gibt das so Verdeckte als das Bekannte und jedem Zugängliche aus.

Das Man ist überall dabei, doch so, daß es sich auch schon immer davongeschlichen hat, wo das Dasein auf Entscheidung drängt. Weil das Man jedoch alles Urteilen und Entscheiden vorgibt, nimmt es dem jeweiligen Dasein die Verantwortlichkeit ab. Das Man kann es

sich gleichsam leisten, daß »man« sich ständig auf es beruft. Es kann am leichtesten alles verantworten, weil keiner es ist, der für etwas einzustehen braucht. Das Man »war« es immer und doch kann gesagt werden, »keiner« ist es gewesen. In der Alltäglichkeit des Daseins wird das meiste durch das, von dem wir sagen müssen, keiner war es.

Das Man *entlastet* so das jeweilige Dasein in seiner Alltäglichkeit. Nicht nur das; mit dieser Seinsentlastung kommt das Man dem Da[128]sein entgegen, sofern in diesem die Tendenz zum Leichtnehmen und Leichtmachen liegt. Und weil das Man mit der Seinsentlastung dem jeweiligen Dasein ständig entgegenkommt, behält es und verfestigt es seine hartnäckige Herrschaft.

Jeder ist der Andere und Keiner er selbst. Das *Man*, mit dem sich die Frage nach dem *Wer* des alltäglichen Daseins beantwortet, ist das *Niemand*, dem alles Dasein im Untereinandersein sich je schon ausgeliefert hat.

In den herausgestellten Seinscharakteren des alltäglichen Untereinanderseins, Abständigkeit, Durchschnittlichkeit, Einebnung, Öffentlichkeit, Seinsentlastung und Entgegenkommen liegt die nächste »Ständigkeit« des Daseins. Diese Ständigkeit betrifft nicht das fortwährende Vorhandensein von etwas, sondern die Seinsart des Daseins als Mitsein. In den genannten Modi seiend hat das Selbst des eigenen Daseins und das Selbst des Andern sich noch nicht gefunden bzw. verloren. Man ist in der Weise der Unselbständigkeit und Uneigentlichkeit. Diese Weise zu sein bedeutet keine Herabminderung der Faktizität des Daseins, so wenig wie das Man als das Niemand ein Nichts ist. Im Gegenteil, in dieser Seinsart ist das Dasein ein eus realissimum, falls »Realität« als daseinsmäßiges Sein verstanden wird.

Allerdings ist das Man so wenig vorhanden wie das Dasein überhaupt. Je offensichtlicher sich das Man gebärdet, um so

olarak ona başvurmasını sağlayabilir. Çok kolayca herşey için sorumlu olabilir, çünkü o birşey için yanıt vermesi gereken biri değildir. İnsan her zaman o "idi" ve gene de denebilir ki o "hiç kimse" değildi. Oradaki-Varlığın gündelikliğinde pekçok şey hakkında 'o hiç kimse değildi' dememiz gereken şey yoluyla olur.

Böylece İnsan o sıradaki oradaki-Varlığı gündelikliği içinde *üstünden atar*. Yalnızca bu değil; Varlığın bu üstünden atılması ile İnsan oradaki-Varlığa kolaylık gösterir, ama ancak oradaki-Varlığın hafife alma ve hafifleştirme eğilimini taşıması ölçüsünde. Ve İnsan Varlığın bu üstünden atılması ile o sıradaki oradaki-Varlığa sürekli olarak kolaylık gösterdiği için, İnsanın dikbaşlılığı efendiliğini sürdürür ve sağlamlaştırır.

Herkes başkasıdır ve hiç kimse kendisi değildir. Gündelik oradaki-Varlığın '*Kim*'ine ilişkin soruyu yanıtlayan *İnsan hiç kimse*dir ki, her oradaki-Varlık birbiri-arasında-Varlıkta daha şimdiden kendini ona teslim etmiştir.

Gündelik birbiri-arasında-Varlık, uzaktalık, sıradanlık, düzleştirme, kamusallık, Varlığı üstünden atma ve kolaylık gösterme gibi açımlanan Varlık-karakterlerinde oradaki-Varlığın en yakın "sürekliliği" [*Ständigkeit*] yatar. Bu süreklilik birşeyin sürmekte olan elönünde-Varlığını değil, ama oradaki-Varlığın birlikte-Varlık olarak Varlık-türünü ilgilendirir. Birinin kendi oradaki-Varlığının 'Kendi'si ve Başkasının 'Kendi'si, sözü edilen kiplerde 'olduğu' sürece, henüz bulunmuş ya da yitirilmiş değildir. Bunlarda insan 'süreksizlik' [*Unselbständigkeit* :: 'kendinde-durmayış'] ve asılsızlık yolundadır. Bu yolda olmak oradaki-Varlığın olgusallığının bir indirgenmesini imlemez, tıpkı İnsanın da 'hiç-kimse' olarak 'hiç-birşey' olduğunun söylenmeyeceği gibi. Tersine, bu Varlık-türünde oradaki-Varlık bir *ens realissimum*dur, eğer "realite" ile oradaki-Varlık karakterindeki Varlık anlaşılacak olursa.

Hiç kuşkusuz İnsan da tıpkı genel olarak oradaki-Varlık gibi elönünde-bulunmaz. İnsan ne denli açıkta davranırsa, o denli ayrımsana-

maz ve gizlidir, ama bir hiçlik olmaktan da o denli uzaktır. Önyargısız varlıksal-varlıkbilimsel "görme" için, kendini gündelikliğin "en reel" öznesi olarak ortaya serer. Ve elönünde-bulunan bir taş gibi erişilebilir olmasa da, bu durum onun Varlık-türü üzerine en küçük bir biçimde belirleyici değildir. Ne apar topar bu İnsanın "aslında" bir hiç olduğunu buyurabiliriz, ne de bu fenomenin onun her nasılsa sonradan birçok öznenin birarada elönünde-Varlığının biraraya tutturulmuş sonucu olarak "açıklanması" yoluyla varlıkbilimsel olarak yorumlanabileceği sanısına yandaş olabiliriz. Tersine, Varlık-kavramlarının geliştirilmesi bu bir yana itilemez fenomenlere göre yönlendirilmelidir.

İnsan birçok öznenin üzerinde yüzen "evrensel özne" gibi birşey de değildir. Böyle bir görüşe ancak "özneler"in Varlığı oradaki-Varlık karakterinde olmayan bir Varlık olarak anlaşıldığı ve bunlar ortadaki bir Cinsin görgül-olgusal olarak elönünde-bulunan durumları olarak saptandıkları zaman ulaşabilir. Bu yaklaşımda varlıkbilimsel olarak yalnızca böyle bir durum olmayan herşeyi Tür ve Cins anlamında anlama olanağı vardır. İnsan o sıradaki oradaki-Varlığın Cinsi değildir ve böyle varolanşeylerde kalıcı bir belirlenim olarak karşılaşılmasına izin vermez. Geleneksel mantığın bile bu fenomen karşısında başarısız kalması bizi hayrete düşürmez, eğer bu mantığın temelini elönünde-bulunanın varlıkbiliminde, ama bir de henüz kaba olan bir varlıkbiliminde taşıdığına dikkat edilecek olursa. Bu yüzden bu mantık ne denli iyileştirmelerden ve genişletmelerden geçerse geçsin, ilkede daha esnek kılınamaz. Mantığın bu "tin-bilimsel" yönelimli formları yalnızca varlıkbilimsel karışıklığı arttırırlar.

İnsan bir varoluşsaldır ve kökensel fenomen olarak oradaki-Varlığın olumlu yapılanışına aittir. Kendisi yine oradaki-Varlık karakterindeki somutlaşmasının değişik olanaklarını taşır. Efendiliğinin zorlayıcılığı ve belirtikliği tarihsel olarak değişebilir.

mußlicher und versteckter ist es, um so weniger ist es aber auch nichts. Dem unvoreingenommenen ontisch-ontologischen »Sehen« enthüllt es sich als das »realste Subjekt« der Alltäglichkeit. Und wenn es nicht zugänglich ist wie ein vorhandener Stein, dann entscheidet das nicht im mindesten über seine Seinsart. Man darf weder vorschnell dekretieren, dieses Man ist »eigentlich« nichts, noch der Meinung huldigen, das Phänomen sei ontologisch interpretiert, wenn man es etwa als nachträglich zusammengeschlossenes Resultat des Zusammenvorhandenseins mehrerer Subjekte »erklärt«. Vielmehr muß sich umgekehrt die Ausarbeitung der Seinsbegriffe nach diesen nachweisbaren Phänomenen richten.

Das Man ist auch nicht so etwas wie ein »allgemeines Subjekt«, das über mehreren schwebt. Zu dieser Auffassung kann es nur kommen, wenn das Sein der »Subjekte« nicht daseinsmäßig verstanden wird und diese als tatsächlich vorhandene Fälle einer vorkommenden Gattung angesetzt werden. Bei diesem Ansatz besteht ontologisch nur die Möglichkeit, alles was nicht Fall ist, im Sinne der Art und Gattung zu verstehen. Das Man ist nicht die Gattung des jeweiligen Da-[129] seins und es läßt sich auch nicht als bleibende Beschaffenheit an diesem Seienden vorfinden. Daß auch die traditionelle Logik angesichts dieser Phänomene versagt, kann nicht verwundern, wenn bedacht wird, daß sie ihr Fundament in einer überdies noch rohen Ontologie des Vorhandenen hat. Daher ist sie durch noch so viele Verbesserungen und Erweiterungen grundsätzlich nicht geschmeidiger zu machen. Diese »geisteswissenschaftlich« orientierten Reformen der Logik steigern nur die ontologische Verwirrung.

Das Man ist ein Existenzial und gehört als ursprüngliches Phänomen zur positiven Verfassung des Daseins. Es hat selbst wieder verschiedene Möglichkeiten seiner daseinsmäßigen Konkretion. Eindringlichkeit und Ausdrücklichkeit seiner Herrschaft können geschichtlich wechseln.

Das Selbst des alltäglichen Daseins ist das *Man-selbst*, das wir von dem *eigentlichen*, das heißt eigens ergriffenen *Selbst* unterscheiden. Als Man-selbst ist das jeweilige Dasein in das Man *zerstreut* und muß sich erst finden. Diese Zerstreuung charakterisiert das »Subjekt« der Seinsart, die wir als das besorgende Aufgehen in der nächst begegnenden Welt kennen. Wenn das Dasein ihm selbst als Man-selbst vertraut ist, dann besagt das zugleich, daß das Man die nächste Auslegung der Welt und des In-der-Welt-seins vorzeichnet. Das Man-selbst, worum-willen das Dasein alltäglich ist, artikuliert den Verweisungszusammenhang der Bedeutsamkeit. Die Welt des Daseins gibt das begegnende Seiende auf eine Bewandtnisganzheit frei, die dem Man vertraut ist, und in den Grenzen, die mit der Durchschnittlichkeit des Man festgelegt sind. *Zunächst* ist das faktische Dasein in der durchschnittlich entdeckten Mitwelt. *Zunächst* »bin« nicht »ich« im Sinne des eigenen Selbst, sondern die Anderen in der Weise des Man. Aus diesem her und als dieses werde ich mir »selbst« zunächst »gegeben«. Zunächst ist das Dasein Man und zumeist bleibt es so. Wenn das Dasein die Welt eigens entdeckt und sich nahebringt, wenn es ihm selbst sein eigentliches Sein erschließt, dann vollzieht sich dieses Entdecken von »Welt« und Erschließen von Dasein immer als Wegräumen der Verdeckungen und Verdunkelungen, als Zerbrechen der Verstellungen, mit denen sich das Dasein gegen es selbst abriegelt.

Mit der Interpretation des Mitseins und des Selbstseins im Man ist die Frage nach dem Wer der Alltäglichkeit des Miteinanderseins beantwortet. Diese Betrachtungen haben zugleich ein konkretes Verständnis der Grundverfassung des Daseins erbracht. Das In-der-Welt-sein wurde in seiner Alltäglichkeit und Durchschnittlichkeit sichtbar. [130]

Das alltägliche Dasein schöpft die vorontologische Auslegung seines Seins aus der nächsten

Gündelik oradaki-Varlığın 'Kendi'si *İnsanın-kendisi*dir ki, onu *asıl* '*Kendi*'den, e.d. birinin özel olarak kavranan '*Kendi*'sinden ayırdedeceğiz. İnsanın-kendisi olarak o sıradaki oradaki-Varlık İnsana *dağılmıştır* ve ilkin kendini bulmalıdır. Bu dağılma karşılaşılan en yakın dünyaya soğrulma olarak tanıdığımız Varlık-türünün "özne"sini nitelendirir. Eğer oradaki-Varlık kendisi ile İnsanın-kendisi olarak tanışık ise, o zaman bu aynı zamanda demektir ki İnsan dünyanın ve dünyadaki-Varlığın en yakın yorumlanışının ön-taslağını verir. İnsanın-kendisi, ki oradaki-Varlık onun uğruna gündeliktir, imlemliliğin gönderme-bağlamını eklemler. Oradaki-Varlığın dünyası karşılaşılan varolan-şeyleri İnsanın tanışık olduğu bir ilgililik-bütünlüğünde ve İnsanın sıradanlığı ile saptanmış olan sınırlar içersinde özgür bırakır. *En yakından,* olgusal oradaki-Varlık sıradan bir yolda açığa çıkarılan birlikte-dünyadadır. *En yakından,* "ben" kendi 'Kendim' anlamında ben "değil," ama İnsan yolundaki Başkalarıdır. İnsandan ve İnsan olarak, "kendime" en yakından "veriliyimdir." En yakından, oradaki-Varlık İnsandır ve çoğunlukla öyle kalır. Eğer oradaki-Varlık dünyayı özel olarak açığa çıkarır ve kendine yaklaştırırsa, eğer kendi asıl Varlığını kendi için açığa sererse, o zaman "dünya"nın bu açığa çıkarılışı ve oradaki-Varlığın açığa serilişi her zaman gizlemelerin ve karartmaların giderilmesi olarak, oradaki-Varlığın kendi kendisini engellemede kullandığı kılık değiştirmelerin bozuluşu olarak yerine getirilir.

Birlikte-Varlığın ve Kendi-Olmanın İnsandaki yorumu ile, birbiri-ile-birlikte-Varlığın gündelikliğinin 'Kim'ine ilişkin soru yanıtlanmış olur. Bu irdelemeler aynı zamanda oradaki-Varlığın temel-yapısının somut bir anlayışını getirmişlerdir. Dünyadaki-Varlık gündelikliği ve sıradanlığı içinde görülebilir olmuştur.

Gündelik oradaki-Varlık Varlığının önvarlıkbilimsel yorumlanışını İnsanın en yakın Varlık-türünden çıkarır. Varlıkbilimsel yorum

ilk olarak bu yorumlama eğilimini izler, oradaki-Varlığı dünyadan anlar ve onu dünya-içinde varolan-şey olarak önünde bulur. Yalnızca bu değil; Varlığın anlamı bile — ki bu varolan "özneler" onun üzerinde anlaşılırlar — oradaki-Varlığın "en yakın" varlıkbiliminin kendini "dünya"dan sunmaya bıraktığı anlamdır. Ama dünyaya bu soğrulmada dünya-fenomeninin kendisinin üzerinden atlandığı için, yeri dünya-içinde elönünde-bulunan tarafından, Şeyler tarafından alınır. Varolan-şeyin Varlığı, *birlikte-orada-olan* şey elönünde-bulunuş olarak kavranır. Böylece en yakın gündelik dünyadaki-Varlığın olumlu fenomeninin sergilenişi bu Varlık-durumunun varlıkbilimsel yorumunun eksik olmasının nedeni üzerine içgörüyü olanaklı kılar. *Bu Varlık-durumunun kendisi, kendi gündelik Varlık-türü içinde, kendini ilk olarak elden kaçıran ve üstünü kapayandır.*

Eğer gündelik birbiri-ile-birlikte-Varlığın Varlığı — ki görünürde varlıkbilimsel olarak arı elönünde-bulunuşa yakındır — bu elönünde-bulunuştan ilkede ayrı ise, o zaman asıl Kendi-Olma da aynı yolda elönünde-bulunuş olarak kavranamaz. *Asıl Kendi-Olma* öznenin İnsandan koparılmış bir kuraldışı-durumu üzerine dayanmaz; tersine, *özsel bir 'varoluşsal' olarak İnsanın varolma-ilgili bir değişkisidir.*

Ama asıllığı içinde varolan 'Kendi'nin kendi-gibililiği o zaman kendini yaşantılar-çoklusu içinde sürdüren Benin özdeşliğinden varlıkbilimsel olarak bir uçurum yoluyla ayrılır.

Seinsart des Man. Die ontologische Interpretation folgt zunächst dieser Auslegungstendenz, sieversteht das Dasein aus der Welt her und findet es als innerweltlich Seiendes vor. Nicht nur das; auch den Sinn des Seins, daraufhin diese seienden »Subjekte« verstanden werden, läßt sich die »nächste« Ontologie des Daseins aus der »Welt« vorgeben. Weil aber in diesem Aufgehen in der Welt das Weltphänomen selbst übersprungen wird, tritt an seine Stelle das innerweltlich Vorhandene, die Dinge. Das Sein des Seienden, das *mit-da-ist*, wird als Vorhandenheit begriffen. So ermöglicht der Aufweis des positiven Phänomens des nächstalltäglichen In-der-Welt-seins die Einsicht in die Wurzel der Verfehlung der ontologischen Interpretation dieser Seinsverfassung. *Sie selbst in ihrer alltäglichen Seinsart ist es, die sich zunächst verfehlt und verdeckt.*

Wenn schon das Sein des alltäglichen Miteinanderseins, das sich scheinbar ontologisch der puren Vorhandenheit nähert, von dieser grundsätzlich verschieden ist, dann wird das Sein des eigentlichen Selbst noch weniger als Vorhandenheit begriffen werden können. Das *eigentliche Selbstsein* beruht nicht auf einem vom Man abgelösten Ausnahmezustand des Subjekts, sondern *ist eine existenzielle Modifikation des Man als eines wesenhaften Existenzials.*

Die Selbigkeit des eigentlich existierenden Selbst ist aber dann ontologisch durch eine Kluft getrennt von der Identität des in der Erlebnismannigfaltigkeit sich durchhaltenden Ich.

Fünftes Kapitel
Das In-Sein als solches

§ 28. *Die Aufgabe einer thematischen Analyse des In-Seins*

Die existenziale Analytik des Daseins hat in ihrem vorbereitenden Stadium die Grundverfassung dieses Seienden, das In-der-Welt-sein, zum leitenden Thema. Ihr nächstes Ziel ist die phänomenale Hebung der einheitlichen ursprünglichen Struktur des Seins des Daseins, daraus sich seine Möglichkeiten und Weisen »zu sein« ontologisch bestimmen. Bisher war die phänomenale Charakteristik des In-der-Welt-seins auf das Strukturmoment der Welt und die Beantwortung der Frage nach dem Wer dieses Seienden in seiner Alltäglichkeit gerichtet. Aber schon bei der ersten Kennzeichnung der Aufgaben einer vor[131]bereitenden Fundamentalanalyse des Daseins wurde eine Orientierung über das *In-Sein als solches* vorausgeschickt[1] und an dem konkreten Modus des Welterkennens demonstriert[2].

Die Vorwegnahme dieses tragenden Strukturmomentes entsprang der Absicht, von Anfang an die Analyse der einzelnen Momente in einem sich durchhaltenden Vorblick auf das Strukturganze einzukreisen und jede Sprengung und Aufsplitterung des einheitlichen Phänomens zu verhüten. Jetzt gilt es, die Interpretation unter Bewahrung des in der konkreten Analyse von Welt und Wer Gewonnenen zum Phänomen des In-Seins zurückzudenken. Die eindringlichere Betrachtung desselben soll aber nicht nur orient und sicherer die Strukturganzheit des In-der-Welt-seins vor den phänomenologischen Blick zwingen, sondern

[1]Vgl. § 12, S. 52 ff.
[2]Vgl. § 13, S. 59-63.

Beşinci Bölüm
Genel Olarak İçinde-Varlık

§ 28. *İçinde-Varlığı Tematik Olarak Çözümleme Görevi*

Oradaki-Varlığın varoluşsal Analitiği hazırlık evresinde bu varolan-şeyin temel durumunu, dünyadaki-Varlığı yol gösterici tema olarak alır. En yakın hedefi oradaki-Varlığın Varlığının birimsel kökensel yapısının fenomenal olarak öne çıkarılmasıdır; oradaki-Varlığın olanakları ve "olma" yolları kendilerini varlıkbilimsel olarak bu yapıdan belirlerler. Şimdiye dek dünyadaki-Varlığın fenomenal betimlemesi yapısal bir kıpı olarak dünyaya ve gündelikliği içindeki bu varolan-şeyin 'Kim'ine ilişkin sorunun yanıtlanmasına yönelikti. Ama oradaki-Varlığın hazırlayıcı bir temel çözümlemesi gibi bir görevi belirlemede bile daha şimdiden *genel olarak içinde-Varlık* üzerine bir yönelimden söz ettik,[1] ve onu dünyayı bilmenin somut kipinde belgitledik.[2]

Bu büyük ağırlık taşıyan yapısal kıpının öncelenişi tekil kıpıların çözümlemesini daha başından yapısal bütün üzerine kesintisiz bir ön-bakış çerçevesi içersine alma ve birleşik fenomenin herhangi bir dağılmasının ya da parçalanmasının önüne geçme niyetinden doğdu. Şimdi dünyanın ve 'Kim'in somut çözümlemesinin kazanımlarını saklayarak, yorumumuzun geriye içinde-Varlık fenomenine dönmesi gerekecektir. Gene de bunun daha etkili bir irdelemesi yalnızca yeniden ve daha güvenilir bir yolda dünyadaki-Varlığın yapısal bütünlüğünü fenomenolojik bakış

[1]Bkz. § 12, s. [52] vss.
[2]Bkz. § 13, s. [59-63].

altına getirmekle kalmayacak, ama ayrıca oradaki-Varlığın kökensel Varlığını — kaygı — ayrımsamanın yolunu da açacaktır.

Ama dünyadaki-Varlıkta dünyanın ortasındaki Varlığın (tasa), birlikte-Varlığın (esirgeme) ve Kendi-Olmanın ('Kim') özsel ilişkilerinin ötesinde gösterilecek daha başka ne vardır? Eğer gerekli olursa henüz çözümlemeyi tasanın ve onun sağgörüsünün, esirgemenin ve onun gözetmesinin değişkilerinin karşılaştırmalı betimlemesi yoluyla genişletme olanağı, ve tüm olanaklı dünya-içinde varolan-şeylerin Varlığının daha sağın bir açımlaması yoluyla oradaki-Varlığı oradaki-Varlık karakterinde olmayan varolan-şeylere karşı öne çıkarma olanağı kalır. Sorgulanamayacak bir yolda, bu yönde henüz tamamlanmamış görevler yatar. Buraya dek açımlanan noktalar felsefi insan bilimin varoluşsal *a priori*sinin tam olarak geliştirilmesi dikkate alınarak çok yanlı bir toparlanma gereksinimi içinde dururlar. Ama önümüzdeki araştırmanın hedefi bu değildir. *Hedefi temel-varlıkbilimsel bir hedeftir.* Buna göre, eğer içinde-Varlığı tematik olarak soruşturursak, hiç kuşkusuz bu fenomenin kökenselliğini onu başkalarından türetme yoluyla, e.d. bir çözündürme anlamında uygunsuz bir çözümleme yoluyla yoketmeyi isteyemeyiz. Ama bir kökenselin türetilemezliği onun için oluşturucu Varlık-karakterlerinin bir çokluğunu dışlamaz. Eğer bunlar kendilerini gösterirlerse, o zaman varoluşsal olarak eş-kökenseldirler. Oluşturucu kıpıların eş-kökenselliği fenomeni herşeyi tek bir yalın "kök neden"den türetme yönündeki yöntemsel olarak dizginsiz bir eğilimden ötürü varlıkbilimde sık sık gözardı edilmiştir.

Genel olarak içinde-Varlığın fenomenal betimlemesi için hangi yöne bakmak gerekir? Yanıtı bu fenomenin gösterilmesinde fenomenolojik olarak neleri bakış altında tutmakla yükümlü olduğumuzu anımsayarak kazanırız: Elönünde-bulunanın bir başka elönünde-bulunanda elönünde-bulunan içselliğinden

auch den Weg bahnen zur Erfassung des ursprünglichen Seins des Daseins selbst, der Sorge.

Was kann aber noch weiter aufgezeigt werden am In-der-Welt-sein über die wesenhaften Bezüge des Seins bei der Welt (Besorgen), des Mitseins (Fürsorge) und des Selbstseins (Wer) hinaus? Es bleibt allenfalls noch die Möglichkeit, die Analyse durch vergleichende Charakteristik der Abwandlungen des Besorgens und seiner Umsicht, der Fürsorge und ihrer Rücksicht in die Breite auszubauen und durch die verschärfte Explikation des Seins alles möglichen innerweltlichen Seienden das Dasein gegen nicht daseinsmäßiges Seiendes abzuheben. Ohne Frage liegen nach dieser Richtung unerledigte Aufgaben. Das bislang Herausgestellte ist vielfältig ergänzungsbedürftig im Hinblick auf eine geschlossene Ausarbeitung des existenzialen Apriori der philosophischen Anthropologie. Darauf zielt aber die vorliegende Untersuchung nicht. *Ihre Absicht ist eine fundamentalontologische.* Wenn wir sonach das In-Sein thematisch nachfragen, dann können wir zwar nicht die Ursprünglichkeit des Phänomens durch Ableitung aus anderen, d. h. durch eine unangemessene Analyse im Sinne einer Auflösung vernichten wollen. Die Unableitbarkeit eines Ursprünglichen schließt aber eine Mannigfaltigkeit der dafür konstitutiven Seinscharaktere nicht aus. Zeigen sich solche, dann sind sie existenzial gleichursprünglich. Das Phänomen der *Gleichursprünglichkeit* der konstitutiven Momente ist in der Ontologie oft mißachtet worden zufolge einer methodisch ungezügelten Tendenz zur Herkunftsnachweisung von allem und jedem aus einem einfachen »Urgrund«. **[132]**

In welche Richtung gilt es zu sehen für die phänomenale Charakteristik des In-Seins als solchen? Wir erhalten Antwort durch die Erinnerung daran, was bei der Anzeige des Phänomens dem phänomenologisch behaltenden Blick anvertraut wurde: das In-Sein im Unterschied von dem vorhandenen

Innerweltlichkeit eines Vorhandenen »in« einem anderen; das In-Sein nicht als eine durch das Vorhandensein von »Welt« bewirkte oder auch nur ausgelöste Beschaffenheit eines vorhandenen Subjekts; das In-Sein vielmehr als wesenhafte Seinsart dieses Seienden selbst. Was anderes stellt sich aber dann mit diesem Phänomen dar als das vorhandene commercium *zwischen* einem vorhandenen Subjekt und einem vorhandenen Objekt? Diese Auslegung käme dem phänomenalen Bestand schon näher, wenn sie sagte: das *Dasein ist das Sein* dieses »Zwischen«. Irreführend bliebe die Orientierung an dem »Zwischen« trotzdem. Sie macht unbesehen den ontologisch unbestimmten Ansatz des Seienden mit, wozwischen dieses Zwischen als solches »ist«. Das Zwischen ist schon als Resultat der convenientia zweier Vorhandenen begriffen. Der vorgängige Ansatz dieser aber *sprengt* immer schon das Phänomen, und es ist aussichtslos, dieses je wieder aus den Sprengstücken zusammenzusetzen. Nicht nur der »Kitt« fehlt, sondern das »Schema« ist gesprengt, bzw. nie zuvor enthüllt, gemäß dem die Zusammenfügung sich vollziehen soll. Das ontologisch Entscheidende liegt darin, die Sprengung des Phänomens vorgängig zu verhüten, das heißt seinen positiven phänomenalen Bestand zu sichern. Daß es hierzu weitgehender Umständlichkeit bedarf, ist nur der Ausdruck davon, daß etwas ontisch Selbstverständliches in der überlieferten Behandlungsart des »Erkenntnisproblems« ontologisch vielfältig bis zur Unsichtbarkeit verstellt wurde.

Das Seiende, das wesenhaft durch das In-der-Welt-sein konstituiert wird, *ist* selbst jenes »Da«. Der vertrauten Wortbedeutung nach deutet das »Da« auf »hier« und »dort«. Das »Hier« eines »Ich-Hier« versteht sich immer aus einem zuhandenen »Dort« im Sinne des ent-fernend-ausrichtend-besorgenden Seins zu diesem. Die existenziale Räumlichkeit des Daseins, die ihm dergestalt seinen

ayrı olarak içinde-Varlık; elönünde-bulunan bir öznenin "dünya"nın elönünde-Varlığı yoluyla ortaya çıkarılan ya da yalnızca çözülen bir belirliliği olmayan içinde-Varlık; dahaçok bu varolan-şeyin kendisinin özsel Varlık-türü olarak içinde-Varlık. Ama o zaman bu fenomen ile elönünde-bulunan bir özne ve elönünde-bulunan bir nesne arasındaki elönünde-bulunan *commerciumdan* başka ne sunulur? Eğer '*Oradaki-Varlık* bu "aradaki"nin *Varlığıdır*' denseydi, bu yorumlama fenomenal içeriğin daha da yakınına gelmiş olurdu. Gene de, yönelimimizi bu "aradaki"nden almak yanıltıcı kalmayı sürdürecektir. Bu yönelim göze çarpmadan aralarında bu 'aradaki'nin genel olarak "var" olduğu varolan-şeyleri varlıkbilimsel olarak belirsiz bir yolda varsayar. 'Aradaki' daha şimdiden iki elönünde-bulunan-şeyin *conveniential*arının sonucu olarak kavranır. Ama bunların önceden varsayılması her zaman fenomeni *parçalar*, ve onu parçalarından yeniden birleştirmek umutsuzdur. Yalnızca macun eksik değil, ama biraraya getirmenin nasıl yapılacağını gösteren "şema" da parçalanmış ya da hiçbir zaman ortaya serilmemiştir. Varlıkbilimsel olarak belirleyici olan şey fenomenin parçalanmasının önceden önlenmesi, eş deyişle onun olumlu fenomenal içeriğini güvenceye almaktır. Bunun için kapsamlı ve ayrıntılı bir incelemenin gerekli olduğunu söylemek "bilgi sorunu"nu geleneksel irdeleme yolunda varlıksal olarak kendiliğinden-açık olan birşeyin varlıkbilimsel olarak sık sık bütünüyle görülmez olma noktasına dek gizlenmiş olduğunu anlatmak demektir.

Özsel olarak dünyadaki-Varlık yoluyla oluşturulan varolan-şeyin kendisi her durumda kendi "Orası"dır. Alışıldık sözcük imlemine göre, "Orası" bir "burası"nı ve bir "şurası"nı gösterir. Bir "Ben-Burası"nın "Burası" kendini her zaman elaltında-bulunan bir "şurası"ndan anlar, ve bunu bu "şurası"na doğru ve uzak[sız]laştırılmış-yönlendirilmiş-tasalı Varlık anlamında yapar. Oradaki-Varlığın varoluşsal uzay-

sallığı, ki böylece onun için "yer"ini belirler, kendisi dünyadaki-Varlık üzerinde temellenir. 'Şurası' *dünya-içinde* karşılaşılan birşeyin belirliliğidir. "Burası" ve "Şurası" ancak bir "Orası"nda olanaklıdırlar — ki eğer uzaysallığı "Orası"nın Varlığı olarak açığa seren bir varolan-şey varsa olanaklıdırlar demektir. Bu varolan-şey en öz Varlığında kapatılmamışlık karakterini taşır. "Orası" anlatımı bu özsel açığa serilmişlik demektir. Bu açığa serilmişlik yoluyla, varolan-şey (oradaki-Varlık), dünyanın oradaki-varlığı [*Da-sein*] ile birlikte, kendi için "orada"dır.

İnsandaki *lumen naturale*[S] üzerine varlıksal imgesel bir yolda konuşma bu varolan-şeyin varoluşsal-varlıkbilimsel yapısından, onun kendi 'Orası' olma kipinde *var*olmasından başka birşeyi göz önünde tutmaz. "Aydınlanmış"tır [*erleuchtet*] demek dünyadaki-Varlık olarak kendinde 'açılmış' [*gelichtet*] demektir — bir başka varolan-şey yoluyla değil, ama öyle bir yolda ki, kendisi 'açılış'tır[S] [*Lichtung*].* Yalnızca varoluşsal olarak böyle açık kılınmış bir varolan-şey için elönündebulunan-şey ışıkta erişilebilir, karanlıkta gizlenmiş olur. Oradaki-Varlık kendi 'Orası'nı doğal olarak birlikte getirir, ve bu 'Orası'nı yokluğunda bu varlığın var olması salt olgusal olarak değil, ama genel olarak söz konusu değildir. *Oradaki-Varlık kendi açığa serilmişliğidir.*

Bu Varlığın yapılanışının ortaya koyulması gerekir. Ama bu varolan-şeyin özü varoluş oldukça, "Oradaki-Varlık kendi açığa serilmişliğidir" biçimindeki varoluşsal önerme aynı zamanda şu demektir: Bu varolan-şey için Varlığında önemli olan Varlık onun "Orası" olmasıdır. Açığa serilmişliğin Varlığının birincil yapılanışının betimlemesi dışında, çözümlemenin gidişine uygun olarak, içinde bu varolan-şeyin *gündelik olarak* kendi 'Orası' olduğu Varlık-türünün bir yorumu gerekir.

Genel olarak içinde-Varlığın, eş deyişle 'Orası'nın Varlığının açımlanmasını ele alan bu Bölüm

[*Licht/ışık sözcüğünün etimolojik bağıntılarına gönderme; *'lichten'* 'açılmak' ve ayrıca bir ormanlık alanı vb. 'açmak' anlamını da taşır (bkz. ayrıca s. [147] ve [350-1] ve Sözlük: *lumen naturale*).]

»Ort« bestimmt, gründet selbst auf dem In-der-Welt-sein. Das Dort ist die Bestimmtheit eines *innerweltlich* Begegnenden. »Hier« und »Dort« sind nur möglich in einem »Da«, das heißt wenn ein Seiendes ist, das als Sein des »Da« Räumlichkeit erschlossen hat. Dieses Seiende trägt in seinem eigensten Sein den Charakter der Unverschlossenheit. Der Ausdruck »Da« meint diese wesenhafte Erschlossenheit. Durch sie ist dieses Seiende (das Dasein) in eins mit dem Dasein von Welt für es selbst »da«. [133]

Die ontisch bildliche Rede vom lumen naturale im Menschen meint nichts anderes als die existenzial-ontologische Struktur dieses Seienden, daß es *ist* in der Weise, sein Da zu sein. Es ist »erleuchtet«, besagt: an ihm selbst *als* In-der-Welt-sein gelichtet, nicht durch einanderes Seiendes, sondern so, daß es selbst die Lichtung *ist*. Nur einem existenzial so gelichteten Seienden wird Vorhandenes im Licht zugänglich, im Dunkel verborgen. Das Dasein bringt sein Da von Hause aus mit, seiner entbehrend ist es nicht nur faktisch nicht, sondern überhaupt nicht das Seiende dieses Wesens. *Das Dasein ist seine Erschlossenheit.*

Die Konstitution dieses Seins soll herausgestellt werden. Sofern aber das Wesen dieses Seienden die Existenz ist, besagt der existenziale Satz »das Dasein *ist* seine Erschlossenheit« zugleich: das Sein, darum es diesem Seienden in seinem Seingeht, ist, sein »Da« zu sein. Außer der Charakteristik der primären Konstitution des Seins der Erschlossenheit bedarf es gemäß dem Zug der Analyse einer Interpretation der Seinsart, in der dieses Seiende *alltäglich* sein Da ist.

Das Kapitel, das die Explikation des In-Seins als solchen, das heißt des Seins des Da

übernimmt, zerfällt in zwei Teile: A. Die existenziale Konstitution des Da. B. Das alltägliche Sein des Da und das Verfallen des Daseins.

Die beiden gleichursprünglichen konstitutiven Weisen, das Da zu sein, sehen wir in der *Befindlichkeit* und im *Verstehen;* deren Analyse erhält jeweils durch die Interpretation eines konkreten und für die nachkommende Problematik wichtigen Modus die notwendige phänomenale Bewährung. Befindlichkeit und Verstehen sind gleichursprünglich bestimmt durch die *Rede.*

Unter A (die existenziale Konstitution des Da) wird demnach behandelt: das Da-sein als Befindlichkeit (§ 29), die Furcht als ein Modus der Befindlichkeit (§ 30), das Da-sein als Verstehen (§ 31), Verstehen und Auslegung (§ 32), die Aussage als abkünftiger Modus der Auslegung (§ 33), Da-sein, Rede und Sprache (§ 34).

Die Analyse der Seinscharaktere des *Da-seins* ist eine existenziale. Das besagt: Die Charaktere sind nicht Eigenschaften eines Vorhandenen, sondern wesenhaft existenziale Weisen zu sein. Ihre Seinsart in der Alltäglichkeit muß daher herausgestellt werden.

Unter B (das alltägliche Sein des Da und das Verfallen des Daseins) werden entsprechend dem konstitutiven Phänomen der Rede, der im Verstehen liegenden Sicht und gemäß der ihm zugehörigen Auslegung [134] (Deutung) als existenziale Modi des alltäglichen Seins des Da analysiert: Das Gerede (§ 35), die Neugier (§ 36), die Zweideutigkeit (§ 37). An diesen Phänomenen wird eine Grundart des Seins des Da sichtbar, die wir als *Verfallen* interpretieren, welches »Fallen« eine existenzial eigene Weise der Bewegtheit zeigt (§ 38).

iki altbölüme ayrılır: A. 'Orası'nın varoluşsal yapılanışı. B. 'Orası'nın gündelik Varlığı ve oradaki-Varlığın düşmesi.

'Orası' olmanın iki eş-kökensel oluşturucu kipini *ruhsal durum*da ve *anlama*da görürüz; bunların çözümlemesi her bir durumda sonraki sorunsal için önemli olan somut bir kipin yorumu yoluyla zorunlu fenomenal doğrulamayı kapsar. Ruhsal durum ve anlama *söylem* yoluyla eş-kökensel olarak belirlenirler.

A altında ('Orası'nın varoluşsal yapılanışı) buna göre şunları ele alacağız: Ruhsal durum olarak oradaki-varlık (§ 29); ruhsal durumun bir kipi olarak korku (§ 30); anlama olarak oradaki-varlık (§ 31); anlama ve yorumlama (§ 32); yorumlamanın türevsel kipi olarak önesürüm (§ 33); oradaki-varlık, söylem ve dil (§ 34).

Oradaki-varlığın Varlık-karakterinin çözümlemesi varoluşsal bir çözümlemedir. Bu demektir ki, karakterler elönünde-bulunanın özellikleri değil, ama özsel olarak 'olma'nın varoluşsal yollarıdır. Buna göre bunların gündeliklik içindeki Varlık-türleri ortaya koyulmalıdır.

B altında ('Orası'nın gündelik Varlığı ve oradaki-Varlığın düşüşü) sırasıyla oluşturucu söylem fenomenine ve anlamada yatan görüşe karşılık düşmek üzere ve anlağa ait yorumlama (açıklama) ile uyum içinde, 'Orası'nın gündelik Varlığının varoluşsal kipleri olarak şunlar çözümlenecektir: Boş konuşma (§ 35); merak (§ 36); iki-anlamlılık (§ 37). Bu fenomenlerde 'Orası'nın Varlığının bir temel-türü görülebilir olacaktır ki, bunu *düşme* olarak yorumluyoruz ve bu "düşme" varoluşsal olarak onun kendisinin olan bir devinirlik türünü gösterir (§ 38).

A. Die existenziale Konstitution des Da

§ 29. *Das Da-sein als Befindlichkeit*

Was wir *ontologisch* mit dem Titel Befindlichkeit anzeigen, ist *ontisch* das Bekannteste und Alltäglichste: die Stimmung, das Gestimmtsein.

A. 'Orası'nın Varoluşsal Yapılanışı

§ 29. *Ruhsal Durum*[S] *Olarak 'Oradaki-Varlık'*

Varlıkbilimsel olarak ruhsal durum başlığı altında belirttiğimiz şey *varlıksal olarak* en tanıdık ve en gündelik olan şeydir: Ruh durumu, bir ruh

durumunda olma.* Henüz bütünüyle nadasa bırakılmış olan tüm ruh durumu ruhbilimine önsel olarak, bu fenomen temel varoluşsal birşey olarak görülmeli ve yapısı anahatlarda verilmelidir.

Gündelik tasanın rahatsız edilmeyen soğukkanlılığı gibi engellenmiş can sıkıntısı da, birinden ötekine ve evrik olarak geçiş, keyifsizliklere kayış varlıkbilimsel olarak bir hiç değildirler, üstelik bu fenomenler oradaki-Varlıktaki sözde en ilgisiz ve en geçici şeyler olarak dikkate alınmadan kalsalar bile. Ruh durumlarının bozulabilmeleri ve birden dönüvermeleri yalnızca oradaki-Varlığın her durumda her zaman belli bir ruh durumunda olması demektir. Sık sık diretken, düz ve donuk olan ve keyifsizlik ile karıştırılmaması gereken 'keyif yokluğu' bir hiç olmaktan öylesine uzaktır ki, oradaki-Varlık tam olarak onda kendi kendisinden usanır. 'Orası'nın Varlığı böyle keyifsizlikte yük olarak açıkça görülür. Niçindir *bilinmez*. Ve oradaki-Varlık bu tür şeyleri bilemez, çünkü bilmenin açığa serme olanakları ruh durumlarının — ki onlarda oradaki-Varlık 'Orası' olarak Varlığının önüne getirilir — kökensel açığa-sermesi karşısında fazla kısa erimlidirler. Ve yine neşeli bir ruh durumu Varlığın apaçık yükünü hafifletebilir; bu ruh durumu olanağı, yükü hafifletse bile, oradaki-Varlığın yük-karakterini açığa serer. Ruh durumu "birinin nasıl olduğunu ve olacağını" açıkça gösterir. Bu "biri nasıldır"da, 'bir ruh durumunda olma' Varlığı kendi "Orası"na getirir.

Bir ruh durumunda oluşta her zaman ruh durumu açısından oradaki-Varlık Varlığında ona bırakıldığı varolan-şey olarak açığa serilir; ve öyle bir Varlığa teslim edilmiştir ki, oradaki-Varlığın varolmada o olması gerekir. Açığa serilme öyle olarak bilinmek demek değildir. Ve tam olarak en ilgisiz ve en zararsız gündeliklikte bile ora-

*| *Stimmen* bir müzik aletinin 'akort' edilmesi demektir. Başka kullanımları arasında örneğin: "*er ist schlecht stimmt*" :: "*keyifsiz, kötü bir ruh durumunda*"; "*ihm fröhlich stimmen*" :: "*keyiflendirmek, neşelendirmek.*" Daha öte ayrıntı için bkz. *Sözlük: 'ruhsal durum'* :: *'Befindlichkeit.'* |

Vor aller Psychologie der Stimmungen, die zudem noch völlig brach liegt, gilt es, dieses Phänomen als fundamentales Existenzial zu sehen und in seiner Struktur zu umgrenzen.

Der ungestörte Gleichmut ebenso wie der gehemmte Mißmut des alltäglichen Besorgens, das Übergleiten von jenem in diesen und umgekehrt, das Ausgleiten in Verstimmungen sind ontologisch nicht nichts, mögen diese Phänomene als das vermeintlich Gleichgültigste und Flüchtigste im Dasein unbeachtet bleiben. Daß Stimmungen verdorben werden und umschlagen können, sagt nur, daß *das Dasein je schon immer* gestimmt ist. Die oft anhaltende, ebenmäßige und fahle Ungestimmtheit, die nicht mit Verstimmung verwechselt werden darf, ist so wenig nichts, daß gerade in ihr das Dasein ihm selbst überdrüssig wird. Das Sein des Da ist in solcher Verstimmung als Last offenbar geworden. Warum, *weiß* man nicht. Und das Dasein kann dergleichen nicht wissen, weil die Erschließungsmöglichkeiten des Erkennens viel zu kurz tragen gegenüber dem ursprünglichen Erschließen der Stimmungen, in denen das Dasein vorsein Seinals Da gebracht ist. Und wiederum kann die gehobene Stimmung der offenbaren Last des Seins enthehen; auch diese Stimmungsmöglichkeit erschließt, wenngleich enthebend, den Lastcharakter des Daseins. Die Stimmung macht offenbar, »wie einem ist und wird«. In diesem »wieeinem ist« bringt das Gestimmtsein das Sein in sein »Da«.

In der Gestimmtheit ist immer schon stimmungsmäßig das Dasein als *das* Seiende erschlossen, dem das Dasein in seinem Sein überantwortet wurde als dem Sein, das es existierend zu sein hat. Erschlossen besagt nicht, als solches erkannt. Und gerade in der gleichgültigsten und harmlosesten Alltäglichkeit kann das

Sein des Daseins als nacktes »Daß es ist und zu sein hat« aufbrechen. Das pure »daß es ist« zeigt sich, das Woher und Wohin bleiben im Dunkel. Daß das Dasein ebenso alltäglich dergleichen Stimmungen nicht »nachgibt«, [135] das heißt ihrem Erschließen *nicht nachgeht und sich* nicht vor das Erschlossene bringen läßt, ist kein Beweis *gegen* den phänomenalen Tatbestand der stimmungsmäßigen Erschlossenheit des Seins des Da in seinem Daß, sondern ein Beleg dafür. Das Dasein weicht zumeist *ontisch*-existenziell dem in der Stimmung erschlossenen Sein aus; das besagt *ontologisch-existenzial: in dem, woran solche Stimmung* sich nicht kehrt, ist das Dasein in seinem Überantwortetsein an das Da enthüllt. Im Ausweichen selbst *ist* das Da erschlossenes.

Diesen in seinem Woher und Wohin verhüllten, aber an ihm selbst um so unverhüllter erschlossenen Seinscharakter des Daseins, dieses »Daß es ist« nennen wir die *Geworfenheit* dieses Seienden in sein Da, so zwar, daß es als In-der-Welt-sein das Da ist. Der Ausdruck Geworfenheit soll die *Faktizität der Überantwortung* andeuten. Das in der Befindlichkeit des Daseins erschlossene »Daß es ist und zu sein hat« ist nicht jenes »Daß«, das ontologisch-kategorial die der Vorhandenheit zugehörige Tatsächlichkeit ausdrückt. Diese wird nur in einem hinsehenden Feststellen zugänglich. Vielmehr muß das in der Befindlichkeit erschlossene Daß als existenziale Bestimmtheit *des* Seienden begriffen werden, das in der Weise des In-der-Welt-seins ist. *Faktizität ist nicht die Tatsächlichkeit des factum brutum eines Vorhandenen, sondern ein in die Existenz aufgenommener, wenngleich zunächst abgedrängter Seinscharakter des Daseins.* Das Daß der Faktizität wird in einem Anschauen nie vorfindlich.

Seiendes vom Charakter des Daseins ist sein Da in der Weise, daß es sich, ob ausdrücklich oder

daki-Varlığın Varlığı çıplak bir "Ki vardır ve olması gerekir" olarak çatlayıp açılabilir. Arı "ki vardır" kendini gösterir, ama 'Nereden' ve 'Nereye' karanlıkta kalır. Oradaki-Varlığın o denli de hergün bu tür ruh durumlarına "kendini bırakmaması," [*nachgibt*] eş deyişle onların açığa serilişinin ardından gitmemesi [*nachgeht*] ve kendini açığa serilenin önüne getirilmeye bırakmaması — tüm bunlar 'Orası'nın [*Da*] Varlığının ruh durumu açısından onun 'Ki'sinde [*Daß*] açığa serilmişliğinin fenomenal olgu-içeriğine *karşı* bir tanıt değildirler; tersine ondan yana bir kanıttırlar. Oradaki-Varlık çoğunlukla *varlıksal olarak* ve varolma-ilgili olarak ruh durumunda açığa serilen Varlıktan kaçınır; bu *varlıkbilimsel-varoluşsal* olarak demektir ki, böyle bir ruh durumunun dikkate almadığı şeyde bile oradaki-Varlık 'Orası'na teslim-edilmiş-olmasında örtüsünü kaldırır. Kaçınmanın kendisinde 'Orası' açığa serilmiş birşeydir.

Oradaki-Varlığın 'Nereden' ve 'Nereye'sinde örtülen, ama kendinde o denli de örtüsüzce açığa *serilen bu Varlık-karakterine, bu* "Ki vardır"a bu varolan-şeyin kendi 'Orası'na *fırlatılmışlığı* diyoruz; dahası, öyle bir yolda fırlatılmıştır ki, dünyadaki-Varlık olarak 'Orası'dır. Fırlatılmışlık anlatımının *teslim edilmişliğin olgusallığın* imlemesi gerekir. Oradaki-Varlığın ruhsal durumunda açığa serilen "Ki vardır ve olması gerekir" varlıkbilimsel-kategorisel olarak *elönünde-bulunuşa ait görgül-olgusallığı* anlatan "Ki" değildir. Bu görgül-olgusallık ancak bakan bir saptamada erişilebilir olur. Ama ruhsal durumda açığa serilen 'Ki' dünyadaki-Varlık kipinde olan varolan-şeyin varoluşsal belirliliği olarak kavranmalıdır. *Olgusallık elönünde-bulunan birşeyin* factum brutum*unun görgül-olgusallığı değil, ama oradaki-Varlığın varoluşa alınan ve gene de en yakından bir yana itilen Varlık-karakteridir.* Olgusallığın 'Ki'si ile bir sezgide hiçbir zaman karşılaşılamaz.

Oradaki-Varlık karakterindeki bir varolan-şey öyle bir yolda kendi 'Orası'dır ki, ister belirtik olarak olsun ister olmasın, kendini

fırlatılmışlığı içinde 'bulur.'* Ruhsal durumda oradaki-Varlık her zaman kendi önüne getirilir, kendini her zaman daha şimdiden bulmuştur, algılayan kendi-ile-karşılaşma olarak değil, ama taşıdığı ruh durumunda kendini-bulma olarak. Varlığına teslim edilmiş varolan-şey olarak, ayrıca 'kendini her zaman daha şimdiden bulmuş olmak zorunda olması'na da teslim edilmiş kalır — ama bu öyle bir bulmada bulmuş olmaktır ki, doğrudan bir arayıştan çok bir kaçıştan kaynaklanır. Ruh durumu fırlatılmışlığa bakma yolunda değil, ama 'birşeye doğru dönme' ya da 'ondan yüz çevirme' olarak açığa serer. Çoğunlukla ruh durumu oradaki-Varlığın onda belirtik olan yük-karakterine doğru dönmez, ya da hiç olmazsa neşeli ruh durumundaki hafifletilmişlik olarak bunu yapmaz. Bu yüz çevirme, ne ise, her zaman ruhsal durum yolunda odur.

Eğer ruh durumunun açığa serdiğini bir ruh durumundaki oradaki-Varlığın "aynı zamanda" tanıdığı, bildiği ve inandığı şeyle yanyana getirecek olsaydık, o zaman ruh durumunun *neyi* açığa serdiğini ve *nasıl* açığa serdiğini fenomenal olarak tanımada bütünüyle başarısız kalırdık. Giderek oradaki-Varlık "Nereye"sine inancından "emin" olduğunda ya da ussal aydınlanmada 'Nereden'i hakkında bilgili olduğunu sandığında bile, tüm bunlar şu fenomenal olgu içeriği karşısında birer hiçtir: Ruh durumu oradaki-Varlığı kendi 'Orası'nın 'Ki'si önüne getirir ki, böyle olarak ona bir bilmecenin amansızlığı ile gözünü diker. Varoluşsal-varlıkbilimsel olarak, ruhsal durumun "apaçıklığını" salt elönünde-bulunan birşeyin kuramsal bir bilgisinin apodiktik pekinliğine karşı ölçme yoluyla indirgemede en küçük bir haklılık yoktur. Ama fenomenler usdışının sığınağına sürüldüklerinde daha az yanlışlanmış olmazlar. İrrasyonalizm — rasyonalizmin karşı oyunu olarak — rasyonalizmin onlara karşı kör olduğu şeyler üzerine ancak şaşı bakarak konuşur.

*['Ruhsal durum'a (*Befindlichkeit*) bir anıştırma.]

nicht, in seiner Geworfenheit befindet. In der Befindlichkeit ist das Dasein immer schon vor es selbst gebracht, es hat sich immerschon gefunden, nicht als wahrnehmendes Sich-vorfinden, sondern als gestimmtes Sichbefinden. Als Seiendes, das seinem Sein überantwortet ist, bleibt es auch dem überantwortet, daß es sich immer schon gefunden haben muß — gefunden in einem Finden, das nicht so sehr einem direkten Suchen, sondern einem Flehen entspringt. Die Stimmung erschließt nicht in der Weise des Hinblickens auf die Geworfenheit, sondern als An- und Abkehr. Zumeist kehrt sie sich nicht an den in ihr offenbaren Lastcharakter des Daseins, am wenigsten als Enthobensein in der gehobenen Stimmung. Diese Abkehr ist, was sie ist, immer in der Weise der Befindlichkeit.

Man würde das, *was* Stimmung erschließt und *wie* sie erschließt, phänomenal völlig verkennen, wollte man mit dem Erschlossenen das zusammenstellen, was das gestimmte Dasein »zugleich« kennt, weiß [136] und glaubt. Auch wenn Dasein im Glauben seines »Wohin« »sicher« ist oder um das Woher zu wissen meint in rationaler Aufklärung, so verschlägt das alles nichts gegen den phänomenalen Tatbestand, daß die Stimmung das Dasein vor das Daß seines Da bringt, als welches es ihm in unerbittlicher Rätselhaftigkeit entgegenstarrt. Existenzial-ontologisch besteht nicht das mindeste Recht, die »Evidenz« der Befindlichkeit herabzudrücken durch Messung an der apodiktischen Gewißheit eines theoretischen Erkennens von purem Vorhandenen. Um nichts geringer aber ist *die* Verfälschung der Phänomene, die sie in das Refugium des Irrationalen abschiebt. Der Irrationalismus — als das Gegenspiel des Rationalismus — redet nur schielend von dem, wogegen dieser blind ist.

Daß ein Dasein faktisch mit Wissen und Willen der Stimmung Herr werden kann, soll und muß, mag in gewissen Möglichkeiten des Existierens einen Vorrang von Wollen und Erkenntnis bedeuten. Nur darf das nicht dazu verleiten, ontologisch die Stimmung als ursprüngliche Seinsart des Daseins zu verleugnen, in der es ihm selbst *vor* allem Erkennen und Wollen und *über* deren Erschließungstragweite *hinaus* erschlossen ist. Und überdies, Herr werden wir der Stimmung nie stimmungslos, sondern je aus einer Gegenstimmung. Als *ersten* ontologischen Wesenscharakter der Befindlichkeit gewinnen wir: *Die Befindlichkeit erschließt das Dasein in seiner Geworfenheit und zunächst und zumeist in der Weise der ausweichenden Abkehr.*

Schon hieran wird sichtbar, daß die Befindlichkeit weit entfernt ist von so etwas wie dem Vorfinden eines seelischen Zustandes. Sie hat so wenig den Charakter eines sich erst um- und rückwendenden *Erfassens*, daß alle immanente Reflexion nur deshalb »Erlebnisse« vorfinden kann, weil das Da in der Befindlichkeit schon erschlossen ist. Die »bloße Stimmung« erschließt das Da ursprünglicher, sie *verschließt* es aber auch entsprechend hartnäckiger als jedes *Nicht*-wahrnehmen.

Das zeigt die *Verstimmung*. In ihr wird das Dasein ihm selbst gegenüber blind, die besorgte Umwelt verschleiert sich, die Umsicht des Besorgens wird mißleitet. Die Befindlichkeit ist so wenig reflektiert, daß sie das Dasein gerade im reflexionslosen Hin- und Ausgegebensein an die besorgte »Welt« überfällt. Die Stimmung überfällt. Sie kommt weder von »Außen« noch von »Innen«, sondern steigt als Weise des In-der-Welt-seins aus diesem selbst auf. Damit aber kommen wir über eine negative Abgrenzung der Befindlichkeit gegen das reflektierende Erfassen des »Innern« zu einer positiven Einsicht [137] in ihren Erschlie-

Bir oradaki-Varlığın olgusal olarak bilgi ve istenç ile ruh durumu üzerinde efendi olabilmesi, olmasının gerekmesi ve olmak zorunda olması varolmanın belli olanakları içinde istemenin ve bilmenin bir önceliğini *imleyebilir*. Yalnızca, bu bizi varlıkbilimsel olarak ruh durumunun oradaki-Varlığın kökensel Varlık-türü olduğunu yadsıma yanılgısına düşürmemelidir — bir Varlık-türü ki onda oradaki-Varlık tüm bilme ve istemeden önce ve bunların açığa-serme erimlerinin *ötesinde* kendi için açığa serilir. Ve bunun dışında, bir ruh durumu üzerinde hiçbir zaman ruh durumundan yoksun olarak değil, ama her durumda bir karşı ruh-durumu yoluyla efendi oluruz. Ruhsal durumun *ilk* varlıkbilimsel özsel karakteri olarak şunu kazanırız: *Ruhsal durum oradaki-Varlığı fırlatılmışlığı içinde ve en yakından ve çoğunlukla kaçınıcı yüz-çevirme yolunda açığa serer.*

Bunlardan daha şimdiden ruhsal durumun 'ruhun bir durumu' ile karşılaşma gibi birşeyden çok uzak olduğu görülebilir olur. Ruhsal durum ilkin çevreye ve sonra geriye dönen bir ayrımsama karakterini öylesine az taşır ki, tüm içkin derin-düşünce ancak 'Orası' ruhsal durumda daha şimdiden açığa serildiği için "yaşantılar" ile karşılaşabilir. "Salt ruh durumu" 'Orası'nı daha kökensel olarak açığa serer, ama buna karşılık düşmek üzere onu o denli de her algılama*madan* daha dikbaşlı bir yolda *kapatır*.

Bu *keyifsizlik* tarafından gösterilir. Onda oradaki-Varlık kendine karşı körleşir, tasa edilen çevre kendini örter, tasanın sağgörüsü yanlış yola sapar. Ruhsal durum üzerine öylesine az düşünülür ki, oradaki-Varlığı tam olarak tasalandığı "dünya" uğruna düşüncesiz bir adanmışlık ve harcanmışlık içinde iken baskına uğratır. Ruh durumu baskın yapar. Ne "dışardan" ne de "içerden" gelir, ama dünyadaki-Varlığın bir yolu olarak onun kendisinden doğar. Gene de böylelikle ruhsal durumun "içerde olan"ın düşünsel bir ayrımsanışına karşı olumsuz bir sınırlanışının ötesine, bu ikisinin açığa serme karakterleri üzerine olumlu bir içgörüye ulaşırız. *Ruh durumu*

her durumda daha şimdiden dünyadaki-Varlığı bütün olarak açığa sermiştir ve herşeyden önce birinin kendini ... üzerine yöneltmesini olanaklı kılar. Bir ruh durumunda olma ilk olarak ruhsal birşey ile bağıntıya girmez, ve kendisi bilmecemsi bir yolda dışarı uzanan ve Şeyler ve Kişiler üzerinde izini bırakan bir durum değildir. Ruhsal durumun *ikinci* özsel karakteri kendini bunda gösterir. Ruhsal durum dünyanın, birlikte-oradaki-Varlığın ve Varoluşun *eş-kökensel açığa serilmişliklerinin* varoluşsal bir temel türüdür, çünkü bu açığa serilmişliğin kendisi özsel olarak dünyadaki-Varlıktır.

Ruhsal durumun açımlanan bu iki öz-belirleniminin — fırlatılmışlığın açığa serilişi ve bütün dünyadaki-Varlığın o sıradaki açığa serilişi — yanısıra bir *üçüncüsünün* daha dikkate alınması gerekir ki, herşeyden önce dünyanın dünyasallığının daha derinden bir anlayışına katkıda bulunur. Yukarıda söylendiği gibi,[3] daha şimdiden açığa serilmiş olan dünya dünya-içinde olanla karşılaşılmasına izin verir. Dünyanın bu içinde-Varlığa ait ön açığa serilmişliği ruhsal durumun da katılımıyla oluşturulur. Karşılaşılmaya bırakma birincil olarak *sağgörülüdür*; birşeyin yalnızca duyumsanması ya da ona gözünü dikme değildir. Sağgörülü ve tasalı 'karşılaşılmaya bırakma' — şimdi ruhsal durumun bakış açısından daha tam olarak görebileceğimiz gibi — etkileniyor-olma karakterini taşır. Ama elaltında-bulunanın hizmet edemezliği, direnç göstermesi, gözdağı vermesi yoluyla etkilenmişlik varlıkbilimsel olarak ancak genelde içinde-Varlık varoluşsal olarak önceden dünya-içinde karşılaşılan şeyin onu bu yolda *ilgilendirebileceği* gibi belirlenmişse olanaklıdır. Bu ilgilendirilebilirlik ruhsal durumda temellenir ve böyle ruhsal durum olarak dünyayı örneğin gözdağı-verebilirlik olarak açığa sermiştir. Ancak korku ya da korkusuzluk ruhsal durumunda olan birşey çevresel olarak elaltında-bulunanı gözdağı verici birşey olarak açığa çıkarabilir. Ruhsal

[3]Bkz. § 18, s. [83] vss.

Bungscharakter. *Die Stimmung hat je schon das In-der-Welt-sein als Ganzes erschlossen und macht ein Sichrichten auf ... allererst möglich.* Das Gestimmtsein bezieht sich nicht zunächst auf Seelisches, ist selbst kein Zustand drinnen, der dann auf rätselhafte Weise hinausgelangt und auf die Dinge und Personen abfärbt. Darin zeigt sich der *zweite* Wesenscharakter der Befindlichkeit. Sie ist eine existenziale Grundart der *gleichursprünglichen Erschlossenheit* von Welt, Mitdasein und Existenz, weil diese selbst wesenhaft In-der-Welt-sein ist.

Neben diesen beiden explizierten Wesensbestimmungen der Befindlichkeit, dem Erschließen der Geworfenheit und dem jeweiligen Erschließen des ganzen In-der-Welt-seins ist eine *dritte* zu beachten, die vor allem zum eindringlicheren Verständnis der Weltlichkeit der Welt beiträgt. Früher[3] wurde gesagt: Die vordem schon erschlossene Welt läßt innerweltliches begegnen. Diese vorgängige, zum In-Sein gehörige Erschlossenheit der Welt ist durch die Befindlichkeit mitkonstituiert. Das Begegnenlassen ist primär *umsichtiges*, nicht lediglich noch ein Empfinden oder Anstarren. Das umsichtig besorgende Begegnenlassen hat — so können wir jetzt von der Befindlichkeit her schärfer sehen — den Charakter des Betroffenwerdens. Die Betroffenheit aber durch die Unheimlichkeit, Widerständigkeit, Bedrohlichkeit des Zuhandenen wird ontologisch nur so möglich, daß das In-Sein als solches existenzial vorgängig so bestimmt ist, daß es in dieser Weise von innerweltlich Begegnendem *angegangen* werden kann. Diese Angänglichkeit gründet in der Befindlichkeit, als welche sie die Welt zum Beispiel auf Bedrohbarkeit hin erschlossen hat. Nur was in der Befindlichkeit des Fürchtens, bzw. der Furchtlosigkeit ist, kann umweltlich Zuhandenes als Bedrohliches entdecken. Die Gestimmt-

[3]Vgl. § 18, S. 83 ff.

heit der Befindlichkeit konstituiert existenzial die Weltoffenheit des Daseins.

Und nur weil die »Sinne« ontologisch einem Seienden zugehören, das die Seinsart des befindlichen In-der-Welt-seins hat, können sie »gerührt« werden und »Sinn haben für«, so daß das Rührende sich in der Affektion zeigt. Dergleichen wie Affektion käme beim stärksten Druck und Widerstand nicht zustande, Widerstand bliebe wesenhaft unentdeckt, wenn nicht befindliches In-der-Welt-sein sich schon angewiesen hätte auf eine durch Stimmungen vorgezeichnete Zugänglichkeit durch das innerweltlich Seiende. *In der Befindlichkeit liegt existenzial eine erschließende Angewiesenheit auf Welt, aus der her An*[138]*gehendes begegnen kann.* Wir müssen in der Tat *ontologisch* grundsätzlich die primäre Entdeckung der Welt der »bloßen *Stimmung*« überlassen. Ein reines Anschauen, und dränge es in die innersten Adern des Seins eines Vorhandenen, vermöchte nie so etwas zu entdecken wie Bedrohliches.

Daß auf dem Grunde der primär erschließenden Befindlichkeit die alltägliche Umsicht sich versteht, weitgehend der Täuschung unterliegt, ist, an der Idee einer absoluten »Welt«-erkenntnis gemessen, ein μὴ ὄν. Aber die existenziale Positivität der Täuschbarkeit wird durch solche ontologisch unberechtigten Wertungen völlig verkannt. Gerade im unsteten, stimmungsmäßig flackernden Sehen der »Welt« zeigt sich das Zuhandene in seiner spezifischen Weltlichkeit, die an keinem Tag dieselbe ist. Theoretisches Hinsehen hat immer schon die Welt auf die Einförmigkeit des puren Vorhandenen abgeblendet, innerhalb welcher Einförmigkeit freilich ein neuer Reichtum des im reinen Bestimmen Entdeckbaren beschlossen liegt. Aber auch die reinste θεωρία hat nicht alle Stimmung hinter sich gelassen; auch ihrem Hinsehen zeigt sich das nur noch Vorhandene in seinem puren Aussehen lediglich dann, wenn sie es

durumun 'uyarlanımışlığı' varoluşsal olarak oradaki-Varlığın dünyaya açıklığını oluşturur.

Ve "duyular" ancak bir ruhsal durum içinde dünyadaki-Varlığın Varlık-türünü taşıyan bir varolan-şeye varlıkbilimsel olarak ait oldukları içindir ki "dokunulabilirdirler" ve [birşey] "için duyu taşıyabilirler," öyle ki dokunan kendini uyarılmada gösterir. Böyle uyarılma gibi birşey en güçlü basınç ve direnç altında ortaya çıkmazdı ve direnç özsel olarak açığa çıkarılmamış kalırdı — eğer bir ruhsal durum eşliğindeki dünyadaki-Varlık ön-taslağı ruh durumları tarafından verili ve dünya-içinde varolan-şeylerden gelen 'ilgilendirilebilirliğe' boyun eğmemiş olsaydı. *Ruhsal durumda varoluşsal olarak dünyaya açığa-serici bir boyuneğmişlik yatar — bir dünya ki ondan ilgilendirici birşey ile karşılaşılabilir.* Gerçekte *varlıkbilimsel olarak* ve ilkesel olarak dünyanın birincil ortaya serilişini "salt ruh durumu"na bırakmalıyız. Arı bir sezgi elönünde-bulunan birşeyin Varlığının en iç damarlarına dek girse bile, hiçbir zaman ortaya öyle gözdağı verici olacak herhangi birşey çıkaramaz.

Birincil olarak açığa serici bir ruhsal durum zemininde gündelik sağgörünün yanılgıya düşmesi ve aldanmaya yaygın olarak yenilmesi saltık bir "dünya"-bilgisine karşı ölçüldüğünde bir μὴ ὄνdur ['yokluk']. Ama aldanabilirliğin varoluşsal olumluluğu böyle varlıkbilimsel olarak aklanmamış değerlendirmeler tarafından bütünüyle yanlış tanınır. "Dünya"yı tam olarak ruh durumlarına göre titreşen kararsız bir bakışla gördüğümüz zamandır ki, elaltında-bulunan şey kendini hiçbir gün aynı olmayan özgün dünyasallığı içinde gösterir. Kuramsal bakış her zaman dünyayı arı elönünde-bulunanın tek-biçimliliğine doğru karartmıştır, ve bu tek-biçimliliğin içersinde hiç kuşkusuz arı belirlemede açığa çıkarılabilir şeylerin yeni bir varsıllığı kapalı yatar. Ama en arı θεωρία bile tüm ruh durumlarını arkasında bırakmamıştır; ve giderek onun bakışı için bile henüz salt elönünde-bulunan şey kendini arı görünüşü

içinde ancak θεωρία onu ῥαστώνη ve διαγωγή* içinde ... [birşeyin] ortasında *dingin* oyalanmasında bize yaklaşmaya bıraktığı zaman gösterir.[4] — Bilişsel belirlemenin dünyadaki-Varlığın ruhsal durumunda yer alan varoluşsal-varlıkbilimsel yapılanışının gösterilmesi bilimi varlıksal olarak "duygu"ya teslim etme gibi bir girişim ile karıştırılmayacaktır.

Ruhsal durumun değişik kipleri ve bunların temellendirici bağlantıları bu araştırmanın sorunsalının içersinde yorumlanamaz. Fenomenler uzun bir süredir varlıksal olarak heyecan ve duygu başlıkları altında tanınmış ve felsefede her zaman irdelenmişlerdir. Heyecanların bize ulaşan ilk dizgesel ayrıntılı yorumunun "ruhbilim" çerçevesi içinde ele alınmış olmaması bir raslantı değildir. Aristoteles πάθη konusunu "Rhetorik"te ikinci kitapta araştırır. Bu çalışma — Rhetorik kavramını okulda öğretilen bir "ders" gibi alan geleneksel yönelim ile karşıtlık içinde — birbiri-ile-birlikte-Varlığın gündelikliğinin ilk dizgesel hermeneutiği olarak anlaşılmalıdır. Kamusallık, İnsanın Varlıktürü olarak (bkz. § 27), yalnızca genel olarak kendi yolunda bir ruh durumu taşımakla kalmaz, ama ruh durumuna gereksinir ve kendi için onu "yapar." Söylevci böyle bir ruh durumuna konuşur ve böyle bir ruh durumundan konuşur. Ruh durumunun olanaklarını doğru yolda uyandırabilmek ve yönetebilmek için onların bir anlayışına gereksinir.

Heyecanların yorumunun Stoacılıkta daha ileri götürülmesi gibi, bunun patristik ve skolastik Tanrıbilimler yoluyla modern zamanlara iletiliş yolu da iyi bilinir. Gözden kaçan şey genel olarak heyecanın ilkesel varlıkbilimsel yorumunun Aristoteles'in zamanından bu yana ileriye doğru sözü edilmeye değer tek bir adım bile atamamış olduğudur. Tam tersine, heyecanlar ve duygular tematik olarak ruhsal feno-

*['rahatlık' ve 'dinlenme'; Ross çevirisinde '*comfort*' ve '*recreation.*']

[1]Bkz. Aristoteles, *Metafizik* Λ 2, 982 b 22 vs. [Gerçekte, Aristoteles 'ruh durumu'ndan değil ama 'olanak'tan sözeder.]

im *ruhigen* Verweilen bei ... in der ῥαστώνη und διαγωγή auf sich zukommen lassen kann[1]. — Man wird die Aufweisung der existenzial-ontologischen Konstitution des erkennenden Bestimmens in der Befindlichkeit des In-der-Welt-seins nicht verwechseln wollen mit einem Versuch, Wissenschaft ontisch dem »Gefühl« auszuliefern.

Innerhalb der Problematik dieser Untersuchung können die verschiedenen Modi der Befindlichkeit und ihre Fundierungszusammenhänge nicht interpretiert werden. Unter dem Titel der Affekte und Gefühle sind die Phänomene ontisch längst bekannt und in der Philosophie immer schon betrachtet worden. Es ist kein Zufall, daß die erste überlieferte, systematisch ausgeführte Interpretation der Affekte nicht im Rahmen der »Psychologie« abgehandelt ist. *Aristoteles* untersucht die πάθη im zweiten Buch seiner »Rhetorik«. Diese muß — entgegen der traditionellen Orientierung des Begriffes der Rhetorik an so etwas wie einem »Lehrfach« — als die erste systematische Hermeneutik der Alltäglichkeit des Miteinanderseins aufgefaßt werden. Die Öffentlichkeit als die Seinsart des Man (vgl. § 27) hat nicht nur überhaupt ihre Gestimmtheit, sie braucht Stimmung und »macht« sie für sich. In sie hinein und aus ihr heraus spricht der Redner. Er be[139]darf des Verständnisses der Möglichkeiten der Stimmung, um sie in der rechten Weise zu wecken und zu lenken.

Die Weiterführung der Interpretation der Affekte in der Stoa, ingleichen die Überlieferung derselben durch die patristische und scholastische Theologie an die Neuzeit sind bekannt. Unbeachtet bleibt, daß die grundsätzliche ontologische Interpretation des Affektiven überhaupt seit Aristoteles kaum einen nennenswerten Schritt vorwärts hat tun können. Im Gegenteil: die Affekte und Gefühle gerateu thematisch unter die psychischen Phänome-

[4]Vgl. *Aristoteles*, Met. Λ 2, 982 b 22 sqq.

ne, als deren dritte Klasse sie meist neben Vorstellen und Wollen fungieren. Sie sinken zu Begleitphänomenen herab.

Es ist ein Verdienst der phänomenologischen Forschung, wieder eine freiere Sicht auf diese Phänomene geschaffen zu haben. Nicht nur das; *Scheler* hat vor allem unter Aufnahme von Anstößen *Augustins* und *Pascals*[5] die Problematik auf die Fundierungszusammenhänge zwischen den »vorstellenden« und »interessenehmenden« Akten gelenkt. Freilich bleiben auch hier noch die existenzial-ontologischen Fundamente des Aktphänomens überhaupt im Dunkel.

Die Befindlichkeit erschließt nicht nur das Dasein in seiner Geworfenheit und Angewiesenheit auf die mit seinem Sein jeschon erschlossene *Welt*, sie ist *selbst die* existenziale Seinsart, in der es sich ständig an die »Welt« ausliefert, sich von ihr angehen läßt derart, daß es ihm selbst in gewisser Weise ausweicht. Die existenziale Verfassung dieses Ausweichens wird am Phänomen des Verfallens deutlich werden.

Die Befindlichkeit ist eine existenziale Grundart, in der das Dasein sein Da ist. Sie charakterisiert nicht nur ontologisch das Dasein, sondern ist zugleich auf Grund ihres Erschließens für die existenziale Analytik von grundsätzlicher methodischer Bedeutung. Diese vermag, wie jede ontologische Interpretation überhaupt, nur

[5]Vgl. *Pensees*, a. a. O. S. 185: Et de là vient qu'au lieu qu'en parlant des choses humaines on dit qu'il faut les connaître avant que de les aimer, ce qui a passé en proverbe, les saints au contraire disent en parlant des choses divines qu'il faut les aimer pour les connaître, et qu'on n'entre dans la vérité que par la charité, dont ils ont fait une de leurs plus utiles sentences; vgl. dazu *Augustinus*, Opera (Migne P. L. tom VIII), Contra Faustum lib. 32, cap. 18: non intratur in veritatem, nisi per charitatem.

menler arasına girerler ve bunların üçüncü sınıfı olarak çoğunlukla tasarımın ve istencin yanısıra işlev görürler. Eşlikçi fenomenler düzeyine indirgenirler.

Bu fenomenleri yeniden daha özgür bir bakış altına getirmiş olması fenomenolojik araştırmanın değerli yanlarından biridir. Yalnızca bu da değil; herkesten önce Scheler, Augustine'nin ve Pascal'ın[5] uyarılarını kabul ederek, sorunsalı "tasarımlayan" edimler ve "ilgi gösteren" edimler arasındaki temel bağlantılar üzerine yöneltmiştir. Ama gene de burada bile edim-fenomeninin varoluşsal-varlıkbilimsel temelleri genel olarak karanlıkta kalır.

Ruhsal durum yalnızca oradaki-Varlığı kendi Varlığı ile her durumda daha şimdiden açığa serilmiş olan dünyaya fırlatılmışlığı ve boyun eğmişliği içinde açığa sermekle kalmaz, ama kendisi varoluşsal Varlık-türüdür ki, onda oradaki-Varlık kendini sürekli olarak "dünya"ya teslim eder, ve "dünya"nın onun için öyle bir yolda önemli olmasına izin verir ki, oradaki-Varlık belli bir yolda kendi kendisinden kaçınır. Bu kaçınmanın varoluşsal durumu düşme fenomeninde açıklık kazanır.

Ruhsal durum oradaki-Varlığın onda kendi 'Orası' olduğu varoluşsal bir temel-türdür. Yalnızca varlıkbilimsel olarak oradaki-Varlığı nitelendirmekle kalmaz, ama aynı zamanda açığa sermesinin zemininde varoluşsal Analitik için ilkesel ve yöntemsel bir imlem taşır. Genel olarak başka her

[5]*Pensees*, aynı yer, s. 185: "Et de là vient qu'au lieu qu'en parlant des choses humaines on dit qu'il faut les connaître avant que de les aimer, ce qui a passé en proverbe, les saints au contraire disent en parlant des choses divines qu'il faut les aimer pour les connaître, et qu'on n'entre dans la vérité que par la charité, dont ils ont fait une de leurs plus utiles sentences;" ["Ve bu yüzdendir ki insansal şeylerden söz ederken onları sevmeden önce bilmemizin zorunlu olduğu söylenir; ama azizler ise, tersine, tanrısal şeylerden söz ederken onları bilmeden önce sevmeniz gerektiğini, ve gerçekliğe ancak hayır yoluyla girebileceğimizi söylerler; bunu en yaygın ilkelerinden biri yapmışlardır."] Bunun için bkz. Augustine, *Opera* (*Migne Patrologiae Latinae, tom* VIII), *Contra Faustum*, lib. 32, cap. 18: "*non intratur in veritatem, nisi per charitatem*" ["gerçekliğe hayır yoluyla olmaksızın girilmez"].

varlıkbilimsel yorum gibi, bu Analitik de ancak daha şimdiden açığa serilmiş varolan-şeyi bir bakıma Varlığı açısından işitebilir. Ve kendini oradaki-Varlığın ayırdedici ve en uzak erimli açığa-serme-olanaklarında tutacaktır, öyle ki onlardan bu varolan-şey üzerine birşeyler öğrenebilsin. Fenomenolojik yorum oradaki-Varlığın kendisine kökensel açığa-serme olanağını vermeli ve onu bir bakıma kendi kendisini yorumlamaya bırakmalıdır. Bu yorum bu açığa serme edimine yalnızca açığa serilenin fenomenal içeriğini varoluşsal olarak kavrama yükseltebilmek için katılır.

Oradaki-Varlığın böyle varoluşsal-varlıkbilimsel olarak imlemli bir temel ruhsal durumu olarak endişenin (§ 40) daha sonra ele alınacak yorumu açısından, şimdi ruhsal durum fenomenini belirli *korku* kipinde daha da somut olarak göstereceğiz.

§ 30. *Ruhsal Durumun Bir Kipi Olarak Korku*[5]

Korku fenomeni üç açıdan irdelenebilir; korkunun 'ne önünde'sini, korkmayı ve korkunun 'ne hakkında'sını çözümleyeceğiz. Bu olanaklı ve biraraya ait bakış açıları raslantısal değildir. Onlarla birlikte, genel olarak ruhsal durumun yapısı öne çıkar. Çözümleme korkunun olanaklı değişkilerine yapılan görmelerle tamamlanacaktır ki, bunların her biri korkudaki değişik yapısal kıpıları ilgilendirir.

Korkunun '*ne önünde*'si, "korkunç olan," her durumda dünya-içinde karşılaşılan birşeydir ki, elaltında-bulunanın, elönünde-bulunanın ya da birlikte-oradaki-Varlığın Varlıktüründedir. Sık sık ve çoğunlukla "korkunç" olabilen varolan-şeyler üzerine varlıksal olarak bir rapor verilmeyecek, ama 'korkunç olan' korkunçluğu *içinde fenomenal olarak* belirlenecektir. Korkuda karşılaşılan ve genel olarak korkunç olana ait olan şey nedir? Korkunun 'ne önünde'si gözdağı verme karakterini taşır.

[5]Bkz. Aristoteles, *Rhetorik* B 5, 1382 a 20 - 1383 b 11.

vordem schon erschlossenes Seiendes auf sein Sein gleichsam abzuhören. Und sie wird sich an die ausgezeichnetsten weittragendsten Erschließungsmöglichkeiten des Daseins halten, um von ihnen den Aufschluß dieses [140] Seienden entgegenzunehmen. Die phänomenologische Interpretation muß dem Dasein selbst die Möglichkeit des ursprünglichen Erschließens geben und es gleichsam sich selbst auslegen lassen. Sie geht in diesem Erschließen nur mit, um den phänomenalen Gehalt des Erschlossenen existenzial in den Begriff zu heben.

Mit Rücksicht auf die später folgende Interpretation einer solchen existenzial-ontologisch bedeutsamen Grundbefindlichkeit des Daseins, der Angst (vgl. § 40), soll das Phänomen der Befindlichkeit an dem bestimmten Modus der *Furcht* noch konkreter demonstriert werden.

§ 30. *Die Furcht als ein Modus der Befindlichkeit*[6]

Das Phänomen der Furcht läßt sich nach drei Hinsichten betrachten; wir analysieren das Wovor der Furcht, das Fürchten und das Worum der Furcht. Diese möglichen und zusammengehörigen Hinblicke sind nicht zufällig. Mit ihnen kommt die Struktur der Befindlichkeit überhaupt zum Vorschein. Die Analyse wird vervollständigt durch den Hinweis auf die möglichen Modifikationen der Furcht, die je verschiedene
mente an ihr betreffen.

Das *Wovor* der Furcht, das »Furchtbare«, ist jeweils ein innerweltlich Begegnendes von der Seinsart des Zuhandenen, des Vorhandenen oder des Mitdaseins. Es soll nicht ontisch berichtet werden über das Seiende, das vielfach und zumeist »furchtbar« sein kann, sondern das *Furchtbare ist in seiner Furchtbarkeit* phänomenal zu bestimmen. Was gehört zum Furchtbaren als solchem, das im Fürchten begegnet? *Das Wovor der Furcht hat den* Charakter der Bedrohlichkeit.

[6]Vgl. *Aristoteles*, Rhetorik II 5, 1382a 20 - 1383 b 11.

Hierzu gehört ein Mehrfaches: 1. das Begegnende hat die Bewandtnisart der Abträglichkeit. Es zeigt sich innerhalb eines Bewandtniszusammenhangs. 2. Diese Abträglichkeit zielt auf einen bestimmten Umkreis des von ihr Betreffbaren. Sie kommt als so bestimmte selbst aus einer bestimmten Gegend. 3. Die Gegend selbst und das aus ihr Herkommende ist als solches bekannt, mit dem es nicht »geheuer« ist. 4. Das Abträgliche ist als Drohendes noch nicht in beherrschbarer Nähe, aber es naht. In solchem Herannahen strahlt die Abträglichkeit aus und hat darin den Charakter des Drohens. 5. Dieses Herannahen ist ein solches innerhalb der Nähe. Was zwar im höchsten Grade abträglich sein kann und *sogar ständig näher kommt*, aber in der Ferne, bleibt in seiner Furchtbarkeit verhüllt. Als Herannahendes in der Nähe aber ist das Abträgliche drohend, es kann treffen und doch nicht. Im Heran- [141] nahen steigert sich dieses »es kann und am Ende doch nicht«. Es ist furchtbar, sagen wir. 6. Darin liegt: das Abträgliche als Nahendes in der Nähe trägt die enthüllte Möglichkeit des Ausbleibens und Vorbeigehens bei sich, was das Fürchten nicht mindert und auslöscht, sondern ausbildet.

Das *Fürchten selbst* ist das sich-angehen-lassende Freigeben des so charakterisierten Bedrohlichen. Nicht wird etwa zunächst ein zukünftiges Übel (malum futurum) festgestellt und dann gefürchtet. Aber auch das Fürchten konstatiert nicht erst das *Herannahende, sondern entdeckt* es zuvor in seiner Furchtbarkeit. Und fürchtend kann dann die Furcht sich, ausdrücklich hinsehend, das Furchtbare »klar machen«. Die Umsicht sieht das Furchtbare, weil sie in der Befindlichkeit der Furcht ist. Das Fürchten als schlummernde Möglichkeit des befindlichen In-der-Welt-seins, die »Furchtsamkeit«, hat die Welt schon darauf hin erschlossen, daß aus ihr so etwas wie Furchtbares nahen kann. Das Nahekommen selbst ist freigegeben

Bununla ilgili pekçok nokta vardır. 1. Karşılaşılan zararlılığa ait ilgililik-türünü taşır. Bu kendini bir ilgililik-bağlamı içersinde gösterir. 2. Bu zararlılık onun tarafından etkilenebilir olan şeylerin belirli bir alanını hedefler. Böylece zararlılığın kendisi belirli olarak belirli bir bölgeden gelir. 3. Bölgenin kendisi ve ondan ortaya çıkan şey böyle olarak tanınırlar, ama bu ikincisi "tekin" olmayan birşeydir. 4. Zararlı olan, gözdağı veren birşey olarak, henüz egemen olabilecek bir yakınlıkta değildir, ama yaklaşmaktadır. Böyle bir yaklaşmada zararlılık yayılıma geçer ve gözdağı verme karakterini bunda taşır. 5. Bu yaklaşma yakın olanın içersindeki bir yaklaşmadır. Hiç kuşkusuz en yüksek derecede zarar verici olabilmesine ve giderek sürekli olarak yakına gelmesine karşın, uzakta olan şey korkutuculuğu içinde örtülü kalır. Ama yakında iken yaklaşmakta olan zararlı şey gözdağı vericidir, ve bize ulaşabilir ya da ulaşamayabilir. Yaklaşmada bu "ulaşabilir ya da sonunda ulaşamayabilir" kendini güçlendirir. 'Korkunç,' deriz. 6. Bunda imlenen şey zararlı olanın, yakına yaklaşan birşey olarak, uzakta kalma ve geçip gitme gibi ortaya serilmiş bir olanağı kendisinde taşımasıdır ki, gene de korkumuzu azaltmak ya da gidermek yerine, tersine onu arttırır.

Korkmanın kendisi böyle nitelendirilen gözdağı verici şeyin salıverilmesi ve bizimle ilgili olmaya bırakılmasıdır. İlkin gelecekteki bir kötülüğün (*malum futurum*) saptanması ve sonra bundan korkulması söz konusu değildir. Ama korkmanın ilkin yaklaşmakta olanı saptaması da söz konusu değildir; tersine, onu önce korkutuculuğu içinde açığa çıkarır. Ve korkmada korku o zaman korkunç olana belirtik olarak bakabilir ve onu kendi için "açık kılabilir." Sağgörü korkunç olanı görür, çünkü korku ruhsal-durumundadır. Bir ruhsal durum içinde dünyadaki-Varlığın uyuklayan olanağı olarak korkma, "korkaklık," dünyayı daha şimdiden öyle bir yolda açığa sermiştir ki, ondan korkunç gibi birşey yaklaşabilir. Yaklaşabilmenin

kendisi dünyadaki-Varlığın özsel olarak varoluşsal uzaysallığı yoluyla özgür bırakılmıştır.

Korkunun *hakkında* korktuğu şey korkan varolan-şeyin kendisidir — oradaki-Varlık. Ancak Varlığında onun için bu Varlığın önemli olduğu varolan-şey korkabilir. Korku bu varolan-şeyi tehlikede olmasında, kendine terkedilmişliği içinde açığa serer. Korku her zaman oradaki-Varlığı, değişik belirtiklik derecelerinde de olsa, kendi 'Orası'nın Varlığında ortaya serer. Eğer evimiz ve bahçemiz için korkmuşsak, bunda hakkında korktuğumuz şeyin yukarıda sözü edilen belirlenimine karşıt olan bir örnek yatmaz. Çünkü oradaki-Varlık, dünyadaki-Varlık olarak, her durumda tasalı ortasında-Varlıktır. Çoğunlukla ve en yakından, oradaki-Varlık tasalandığı *dan vardır*. Bunun tehlikede olması ortasında-Varlığın gözdağı altında olmasıdır. Korku oradaki-Varlığı başat olarak yoksunluklu bir kipte açığa serer. Şaşkınlığa düşürür ve "kafasız"laştırır. Korku tehlikedeki içinde-Varlığı kapatır ve aynı zamanda ona bakılmasına izin verir, öyle ki korku yatıştığında oradaki-Varlık ilkin yeniden yolunu bulmalıdır.

Birşey hakkında korkma birşeyin önünde korkma olarak — ister yoksunluklu isterse olumlu olsun — eş-kökensel olarak dünya-içinde varolan-şeyi gözdağı vericiliği içinde ve içinde-Varlığı gözdağı altındalığı açısından açığa serer. Korku ruhsal durumun bir kipidir.

Ama korkma Başkaları ile de ilgili olabilir, ve o zaman onlar için bir korkmadan söz ederiz. Bu ... için korkma Başkasının korkusunu gidermez. Bu onun *için* korktuğumuz Başkasının kendi payına korkmasının hiç gerekmemesinden ötürü daha şimdiden dışlanmıştır. Başkası tam olarak *korkmadığı* ve gözdağı verenin üzerine gözüpek bir biçimde atıldığı zaman onun *için* en büyük korkuya kapılırız. Biri için korkma Başkaları ile ruhsal-durum-birlikteliğinin bir yoludur, ama zorunlu olarak 'birlikte-korkma' ya da giderek 'birbiri-ile-birlikte-korkma' bile değildir. İnsan ... için korkabilir — kendi

durch die wesenhafte existenziale Räumlichkeit des In-der-Welt-seins.

Das *Worum* die Furcht fürchtet, ist das sich fürchtende Seiende selbst, das Dasein. Nur Seiendes, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht, kann sich fürchten. Das Fürchten erschließt dieses Seiende in seiner Gefährdung, in der Überlassenheit an es selbst. Die Furcht enthüllt immer, wenn auch in wechselnder Ausdrücklichkeit, das Dasein im Sein seines Da. Wenn wir um Haus und Hof fürchten, dann liegt hierin keine Gegeninstanz für die obige Bestimmung des Worum der Furcht. Denn das Dasein ist als In-der-Welt-sein je besorgendes Sein bei. Zunächst und zumeist *ist* das Dasein aus dem her, *was* es besorgt. Dessen Gefährdung ist Bedrohung des Seins bei. Die Furcht erschließt das Dasein vorwiegend in privativer Weise. Sie verwirrt und macht »kopflos«. Die Furcht verschließt zugleich das gefährdete In-Sein, indem sie es scheu läßt, so daß das Dasein, wenn die Furcht gewichen, sich erst wieder zurechtfinden muß.

Das Fürchten um als Sichfürchten vor erschließt immer — ob privativ oder positiv — gleichursprünglich das innerweltliche Seiende in seiner Bedrohlichkeit und das In-Sein hinsichtlich seiner Bedrohtheit. Furcht ist ein Modus der Befindlichkeit.

Das Fürchten um kann aber *auch andere betreffen*, und wir sprechen dann von einem Fürchten für sie. Dieses Fürchten für ... nimmt dem Anderen nicht die Furcht ab. Das ist schon deshalb ausgeschlossen, weil der Andere, *für* den wir fürchten, seinerseits sich gar nicht zu fürchten braucht. Wir fürchten *für* den Anderen gerade dann am meisten, wenn *er* sich *nicht* fürchtet und tollkühn dem Drohenden **[142]** sich entgegenstürzt. Fürchten für ... ist eine Weise der Mitbefindlichkeit mit den Anderen, aber nicht notwendig ein Sichmitfürchten oder gar ein Miteinanderfürchten. Man kann fürchten für ..., ohne sich zu fürchten.

Genau besehen ist aber das Fürchten für ... doch ein *Sich*fürchten. »Befürchtet« ist dabei das Mitsein mit dem Anderen, der einem entrissen werden könnte. Das Furchtbare zieht nicht direkt auf den Mitfürchtenden. Das Fürchten für ... weiß sich in gewisser Weise unbetroffen und ist doch mitbetroffen in der Betroffenheit des Mitdaseins, wofür es fürchtet. Das Fürchten für ist deshalb kein abgeschwächtes Sichfürchten. Es geht hier nicht um Grade von »Gefühlstönen«, sondern um existenziale Modi. Das Fürchten für ... verliert dadurch auch nicht seine spezifische Echtheit, wenn es sich »eigentlich« doch nicht fürchtet.

Die konstitutiven Momente des vollen Furchtphänomens können variieren. Damit ergeben sich verschiedene Seinsmöglichkeiten des Fürchtens. Zur Begegnisstruktur des Bedrohlichen gehört die Näherung in der Nähe. Sofern ein Bedrohliches in seinem »zwar noch nicht, aber jeden Augenblick« selbst plötzlich in das besorgende In-der-Welt-sein hereinschlägt, wird die Furcht zum *Erschrecken*. Am Bedrohlichen ist sonach zu scheiden: die nächste Näherung des Drohenden und die Art des Begegnens der Näherung selbst, die Plötzlichkeit. Das Wovor des Erschreckens ist zunächst etwas Bekanntes und Vertrautes. Hat dagegen das Bedrohliche den Charakter des ganz und gar Unvertrauten, dann wird die Furcht zum *Grauen*. Und wo nun gar ein Bedrohendes im Charakter des Grauenhaften begegnet und zugleich den Begegnischarakter des Erschreckenden hat, die Plötzlichkeit, da wird die Furcht zum *Entsetzen*. Weitere Abwandlungen der Furcht kennen wir als Schüchternheit, Scheu, Bangigkeit, Stutzigwerden. Alle Modifikationen der Furcht *deuten als Möglichkeiten des* Sichbefindens darauf hin, daß das Dasein als In-der-Welt-sein »furchtsam« ist. Diese »Furchtsamkeit« darf nicht im ontischen Sinne einer faktischen, »vereinzelten« Veranlagung *verstanden werden*, sondern als existenziale Möglichkeit der wesenhaften Befindlichkeit des

için korkmaksızın. Ama daha sağın olarak bakıldığında, ... için korkma gene de bir *kendi-için*-korkmadır. Burada birinden koparılabilecek olan Başkası ile birlikte-Varlıktan "korkulur." Korkunç olan doğrudan doğruya birlikte-korkanı hedef almaz. Biri için korkma kendini belli bir yolda etkilenmemiş bilir ve gene de onun için korktuğu birlikte-oradaki-Varlığın etkilenmişliğinde birlikte-etkilenir. Korkma bu nedenle zayıflamış bir kendi-için-korkma değildir. Burada önemli olan şey "duygu-tonları"nın derecesi değil, ama varoluşsal kiplerdir. Biri için korkma, kendi için "aslında" korkmuş olmasa bile, bu yüzden özgün gerçekliğini yitirmez.

Tam korku-fenomeninin oluşturucu kıpları değişiklik gösterebilir. Buna göre, korkmanın değişik Varlık-olanakları ortaya çıkar. Yakına yaklaşma gözdağı verenin karşılaşılma-yapısına aittir. "Daha değil, ama herhangi bir anda"sı içindeki gözdağı verici birşeyin kendisinin birdenbire tasalı dünyadaki-Varlığın üzerine atılacak olması ölçüsünde, korku *ürkme* olur. Böylece gözdağı verende gözdağının yaklaşmasının en yakın yolu ile yaklaşmanın kendisinin karşılaşılma türü, birdenbirelik, ayrılacaktır. Önünde ürkülen şey en yakından bilinen ve tanınan birşeydir. Buna karşı gözdağı verici olan bütünüyle ve hiçbir biçimde tanıdık olmayan birşeyin karakterini taşıyorsa, o zaman korku *dehşet* olur. Ve şimdi dehşet verici karakterde olan ve aynı zamanda ürkütücü olanın karşılaşılma karakterini, birdenbireliği taşıyan bir gözdağı etmeni ile karşılaşıldığı yerde korku *yılgı* olur. Korkunun daha öte değişkilerini ödleklik, çekingenlik, yüreksizlik, şaşkınlık olarak biliriz. Korkunun tüm değişkileri, bir ruhsal durumu taşınanın olanakları olarak, dünyadaki-Varlık olarak oradaki-Varlığın "korkak" olmasını gösterirler. Bu "korkaklığın" olgusal ve "bireyselleşmiş" bir yatkınlığın varlıksal anlamında anlaşılması gerekmez; tersine, onu genel olarak oradaki-Varlığın özsel ruhsal durumunun varoluşsal

olan, ama hiç kuşkusuz biricik olmayan olanağı olarak anlamak gerekir.

§ 31. *Anlama Olarak 'Oradaki-Varlık'*

Ruhsal durum "Orası"nın Varlığının kendini onda sürdürdüğü varoluşsal yapılardan *biri*dir. Bu Varlığı ruhsal durum ile eş-kökensel olarak oluşturan şey *anlama*dır. Ruhsal durumun her durumda kendi anlayışı vardır, üstelik onu yalnızca bastırsa bile. Anlama her zaman bir ruh durumu içindedir. Eğer anlamayı temel bir varoluşsal olarak yorumlarsak, o zaman bu fenomenin oradaki-Varlığın *Varlığının* temel kipi olarak kavrandığını görürüz. Buna karşı, başkaları arasında olanaklı *bir* bilme türü anlamında "anlama" — söz gelimi "açıklama"dan ayrı olarak —, tıpkı bu açıklamanın kendisi gibi, genel olarak 'Orası'nın Varlığını birlikte-oluşturan birincil anlamanın varoluşsal türevi olarak yorumlanmalıdır.

Araştırmamız bundan önce de bu kökensel anlama ile karşılaştı, gerçi belirtik olarak temamızın içine alınmasına izin vermemiş olsak da. Oradaki-Varlık varolmada kendi 'Orası'dır demek, doğrudan doğruya, dünya "orada"dır demekle birdir; onun *oradaki-varlığı* içinde-Varlıktır. Ve bu da benzer olarak "orada"dır ve dahası öyle birşey olarak ki, oradaki-Varlık onun uğruna vardır. 'Onun uğruna'da genel olarak varolan dünyadaki-Varlık açığa serilir, ve bu açığa serilmişliğe anlama denmişti.[7] 'Uğruna olma'nın anlamasında onda temellenen imlemlilik birlikte açığa serilir. Anlamanın açığa serilmişliği, eş-kökensel olarak 'onun uğruna'nın ve imlemliliğin ortaya serilmişliği olarak, tam dünyadaki-Varlığı ilgilendirir. İmlemlilik genel olarak dünyanın onun üzerine açığa serildiği şeydir. 'Onun uğruna' *ve* imlemlilik oradaki-Varlıkta açığa serilirler demek oradaki-Varlık dünyadaki-Varlık olarak kendi için önemli olan varolan-şeydir demektir.

[7] Bk 2z. § 18, s. [85] vss.

Daseins überhaupt, die freilich nicht die einzige ist.

§ 31. *Das Da-sein als Verstehen*

Die Befindlichkeit ist *eine* der existenzialen Strukturen, in denen sich das Sein des »Da« hält. Gleichursprünglich mit ihr konstituiert dieses Sein das *Verstehen*. Befindlichkeit hat je ihr Verständnis, wenn auch nur so, daß sie es niederhält. Verstehen ist immer gestimmtes. **[143]** Wenn wir dieses als fundamentales Existenzial interpretieren, dann zeigt sich damit an, daß dieses Phänomen als Grundmodus des *Seins* des Daseins begriffen wird. »Verstehen« dagegen im Sinne *einer* möglichen Erkenntnisart unter anderen, etwa unterschieden von »Erklären«, muß mit diesem als existenziales Derivat des primären, das Sein des Da überhaupt mitkonstituierenden Verstehens interpretiert werden.

Die bisherige Untersuchung ist denn auch schon auf dieses ursprüngliche Verstehen gestoßen, ohne daß sie es ausdrücklich in das Thema einrücken ließ. Das Dasein ist existierend sein Da, besagt einmal: Welt ist »da«; deren *Da-sein* ist das In-Sein. Und dieses ist ingleichen »da« und zwar als das, worumwillen das Dasein ist. Im Worumwillen ist das existierende In-der-Welt-sein als solches erschlossen, welche Erschlossenheit Verstehen genannt wurde[7]. Im Verstehen des Worumwillen ist die darin gründende Bedeutsamkeit miterschlossen. Die Erschlossenheit des Verstehens betrifft als die von Worumwillen und Bedeutsamkeit gleichursprünglich das volle In-der-Welt-sein. Bedeutsamkeit ist das, woraufhin Welt als solche erschlossen *ist*. *Worumwillen und* Bedeutsamkeit sind im Dasein erschlossen, besagt: Dasein ist Seiendes, dem es als In-der-Welt-sein um es selbst geht.

[7] Vgl. § 18, s. 86 ff.

Wir gebrauchen zuweilen in ontischer Rede den Ausdruck »etwas verstehen« in der Bedeutung von »einer Sache vorstehen können«, »ihr gewachsen sein«, »etwas können«. Das im Verstehen als Existenzial Gekonnte ist kein Was, sondern das Sein als Existieren. Im Verstehen liegt existenzial die Seinsart des Daseins als Sein-können. Dasein ist nicht ein Vorhandenes, das als Zugabe noch besitzt, etwas zu können, sondern es ist primär Möglichsein. Dasein ist je das, was es sein kann und wie es seine *Möglichkeit ist*. Das wesenhafte Möglichsein des Daseins betrifft die charakterisierten Weisen des Besorgens der »Welt«, der Fürsorge für die anderen und in all dem und immer schon das Seinkönnen zu ihm selbst, umwillen seiner. Das Möglichsein, das je das Dasein existenzial ist, unterscheidet sich ebensosehr von der leeren, logischen Möglichkeit wie von der Kontingenz eines Vorhandenen, sofern mit diesem das und jenes »passieren« kann. Als modale Kategorie der Vorhandenheit bedeutet Möglichkeit das *noch nicht* Wirkliche und das *nicht jemals* Notwendige. Sie charakterisiert das *nur* Mögliche. Sie ist ontologisch niedriger als Wirklichkeit und Notwendigkeit. Die Möglichkeit als Existenzial dagegen ist die ur[144]sprünglichste und letzte positive ontologische Bestimmtheit des Daseins: zunächst kann sie wie Existenzialität überhaupt lediglich als Problem vorbereitet werden. Den phänomenalen Boden, sie überhaupt zu sehen, bietet das Verstehen als erschließendes Seinkönnen.

Die Möglichkeit als Existenzial bedeutet nicht das freischwebende Seinkönnen im Sinne der »Gleichgültigkeit der Willkür« (libertas indifferentiae). Das Dasein ist als wesenhaft befindliches *je schon in bestimmte* Möglichkeiten hineingeraten, als Seinkönnen, das es *ist*, hat es solche vorbeigehen lassen, es begibt sich ständig der Möglichkeiten seines Seins, ergreift sie und vergreift sich. Das besagt

Varlıksal konuşmada zaman zaman "birşeyi anlama" [*verstehen*] anlatımını "bir işi yürütebilme" [*vorstehen*], "onunla başa çıkabilme," "birşeyi yapabilme" imlemlerinde kullanırız. Bir varoluşsal olarak anlamada 'yapılabilmiş olan' bir 'Ne' değil, ama varolma olarak Varlıktır. Varoluşsal olarak, oradaki-Varlığın 'Olabilme' olarak Varlık-türü anlamada yatar. Oradaki-Varlık bir eklenti olarak birşeyi yapabilme yetkinliğine iye elönünde-bulunan birşey değildir; tersine, birincil olarak olanaklı-Varlıktır. Oradaki-Varlık her durumda olabileceğidir ve kendi olanağı olduğu yolda vardır. Oradaki-Varlığın özsel olanaklı-Varlığı "dünya" ile tasanın, başkalarını esirgemenin nitelendirdiğimiz yollarını ilgilendirir, ve tüm bunlarda ve her zaman onun kendi uğruna ve kendine doğru 'Olabilme'sini ilgilendirir. Oradaki-Varlığın varoluşsal olarak her durumda olduğu olanaklı-Varlık boş mantıksal olanaktan olduğu gibi elönünde-bulunan birşeyin olumsallığından da ayrılır, ama ancak bu elönünde-bulunan şey ile birlikte şu ya da bu "yer alabildiği" sürece. Elönünde-bulunuşun kipsel kategorisi olarak, olanak *henüz* edimsel *olmayanı* ve *hiçbir zaman zorunlu olmayanı imler. Salt olanaklı olanı* nitelendirir. Varlıkbilimsel olarak edimsellikten ve zorunluktan daha aşağıdadır. Buna karşı, bir varoluşsal olarak olanak oradaki-Varlığın en kökensel ve en son olumlu varlıkbilimsel belirliliğidir; ilk olarak o da, genelde varoluşsallık gibi, yalnızca sorun olarak hazırlanabilir. Genel olarak, onu görmenin fenomenal zemini açığa serici 'Olabilme' olarak anlama tarafından sunulur.

Bir varoluşsal olarak olanak "özencin ilgisizliği" (*libertas indifferentiae*) anlamında özgürce yüzen 'Olabilme'yi imlemez. Oradaki-Varlık özünde bir ruhsal durum içinde olmakla her durumda daha şimdiden belirli olanaklar içersine dalmıştır; o *olan* 'Olabilme' olarak, böyle olanakları geçip gitmeye bırakmıştır; sürekli olarak Varlığının olanaklarını erteler, onları kavrar [*ergreift*], ve yanlışlar yapar [*vergreift*].

Ama bu demektir ki, oradaki-Varlık kendisine teslim edilmiş olanaklı-Varlıktır, baştan sona *fırlatılmış olanak*tır. Oradaki-Varlık kendi en öz 'Olabilme'si *için* özgür-olma olanağıdır. Olanaklı-Varlık onun için olanaklı değişik kiplerde ve derecelerde saydamdır.

Anlama böyle 'Olabilme'nin Varlığıdır ki, hiçbir zaman henüz-elönünde-bulunmayan birşey olarak 'dışarda durmaz,' ama özsel olarak hiçbir zaman elönünde-bulunmayan birşey olarak, varoluş anlamında, oradaki-Varlığın Varlığı ile birlikte "*vardır*." Oradaki-Varlık her durumda şöyle ya da böyle olmayı anlamış ya da anlamamış olduğu yolda vardır. Böyle anlama olarak *neyi* yapabileceğini, eş deyişle 'Olabilme'sinin neyi yapabileceğini "bilir." Bu "bilme" ilkin içkin bir öz-algıdan gelişmez, ama 'Orası'nın Varlığına aittir ki, özsel olarak anlamadır. Ve oradaki-Varlık ancak anlamakla kendi 'Orası' olduğu *içindir* ki yoldan çıkabilir ve kendini tanımayabilir. Ve anlamanın ruhsal durum eşliğinde olması ve böyle olmakla varoluşsal olarak fırlatılmışlığa teslim edilmesi ölçüsünde, oradaki-Varlık her durumda daha şimdiden yoldan çıkmış ve kendini tanıyamamıştır. Buna göre 'Olabilme'sinde kendini olanakları içinde ilkin yeniden bulma olanağına teslim edilir.

Anlama oradaki-Varlığın kendisinin kendi 'Olabilme'sinin varoluşsal Varlığıdır; ve dahası öyle bir yoldaki, bu Varlık kendisinde Varlığının nasıl bir iş üzerinde olduğunu açığa serer. Bu varoluşsalın yapısını daha sağın olarak kavramalıyız.

Anlama, açığa serme olarak, her zaman dünyadaki-Varlığın bütün temel-durumunu ilgilendirir. 'Olabilme' olarak içinde-Varlık her durumda 'dünyada-Olabilme'dir. Dünya, dünya olarak alındığında, yalnızca olanaklı imlemlilik olarak açığa serilmekle kalmaz, ama dünya-içinde olanın kendisinin özgür bırakılması bu varolanşeyi *kendi* olanakları için özgür bırakır. Elaltında-bulunan genel olarak hizmet-edebilir*liği*, kullanılabilir*liği*, zararlı*lığı* içinde açığa çıkarılır. İlgililik-bütünlüğü kendini elaltında-bulunanın bağlantısının bir *olanağının* kategorisel bütünü

aber: das Dasein ist ihm selbst überantwortetes Möglichsein, durch und durch *geworfene Möglichkeit*. Das Dasein ist die Möglichkeit des Freiseins *für* das eigenste Seinkönnen. Das Möglichsein ist ihm selbst in verschiedenen möglichen Weisen und Graden durchsichtig.

Verstehen ist das Sein solchen Seinkönnens, das nie als Nochnicht-vorhandenes aussteht, sondern als wesenhaft nie Vorhandenes mit dem Sein des Daseins im Sinne der Existenz *»ist«*. Das Dasein ist in der Weise, daß es je verstanden, bzw. nicht verstanden hat, so oder so zu sein. Als solches Verstehen »weiß« es, *woran* es mit ihm selbst, das heißt seinem Seinkönnen ist. Dieses »Wissen« ist nicht erst einer immanenten Selbstwahrnehmung erwachsen, sondern gehört zum Sein des Da, das wesenhaft Verstehen ist. Und nur *weil* Dasein verstehend sein Da ist, *kann* es sich verlaufen und verkennen. Und sofern Verstehen befindliches ist und als dieses existenzial der Geworfenheit ausgeliefertes, hat das Dasein sich je schon verlaufen und verkannt. In seinem Seinkönnen ist es daher der Möglichkeit überantwortet, sich in seinen Möglichkeiten erst wieder zu finden.

Verstehen ist das existenziale Sein des eigenen Seinkönnens des Daseins selbst, sosehr, daß dieses Sein an ihm selbst das Woran des mit ihm selbst Seins erschließt. Die Struktur dieses Existenzials gilt es noch schärfer zu fassen.

Das Verstehen betrifft als Erschließen immer die ganze Grundverfassung des In-der-Welt-seins. Als Seinkönnen ist das In-Sein je Sein-können-in-der-Welt. Diese ist nicht nur qua Welt als mögliche Bedeutsamkeit erschlossen, sondern die Freigabe des Innerweltlichen selbst gibt dieses Seiende frei auf *seine* Möglichkeiten. Das Zuhandene ist als solches entdeckt in seiner Dienlichkeit, Verwendbarkeit, Abträglichkeit. Die Bewandtnisganzheit enthüllt sich als das kategoriale Ganze einer *Möglichkeit* des

Zusammenhangs von Zuhandenem. Aber auch die »Einheit« des mannigfaltigen Vorhandenen, die Natur, [145] wird nur entdeckbar auf dem Grunde der Erschlossenheit einer *Möglichkeit* ihrer. Ist es Zufall, daß die Frage nach dem *Sein* von Natur auf die »Bedingungen ihrer *Möglichkeit*« zielt? Worin gründet solches Fragen? Ihm selbst gegenüber kann die Frage nicht ausbleiben: *warum* ist nichtdaseinsmäßiges Seiendes in seinem Sein verstanden, wenn es auf die Bedingungen seiner *Möglichkeit* hin erschlossen wird? *Kant* setzt dergleichen vielleicht mit Recht voraus. Aber diese Voraussetzung selbst kann am allerwenigsten in ihrem Recht unausgewiesen bleiben.

Warum drängt das Verstehen *nach allen wesenhaften Dimensionen* des in ihm Erschließbaren immer in die Möglichkeiten? Weil das Verstehen an ihm selbst die existenziale Struktur hat, die wir den *Entwurf* nennen. Es entwirft das Sein des Daseins auf sein Worumwillen ebenso ursprünglich wie auf die Bedeutsamkeit als die Weltlichkeit seiner jeweiligen Welt. Der Entwurfcharakter des Verstehens konstituiert das In-der-Welt-sein hinsichtlich der Erschlossenheit seines Da als Da eines Seinkönnens. Der Entwurf ist die existenziale Seinsverfassung des Spielraums des faktischen Seinkönnens. Und als geworfenes ist das Dasein in die Seinsart des Entwerfens geworfen. Das Entwerfen hat nichts zu tun mit einem Sichverhalten zu einem ausgedachten Plan, gemäß dem das Dasein sein Sein einrichtet, sondern als Dasein hat es sich je schon entworfen und ist, solange es ist, entwerfend. Dasein versteht sich immer schon und immer noch, solange es ist, aus Möglichkeiten. Der Entwurfcharakter des Verstehens besagt ferner, daß dieses das, worauthin es entwirft, die Möglichkeiten, selbst nicht thematisch erfaßt. Solches Erfassen benimmt dem Entworfenen gerade seinen Möglichkeitscharakter, zieht es herab zu einem gegebenen, gemeinten Bestand, während der Entwurf im Werfen die Möglichkeit als

olarak ortaya serer. Ama elönünde-bulunanlar çoklusunun "birliği" olarak Doğa bile ancak bir olanağının açığa serilmişliği zemininde açığa çıkarılabilirdir. Doğanın *Varlığına* ilişkin sorunun onun "*olanağının* koşullarını" hedeflemesi bir raslantı mıdır? Böyle bir soruşturma ne üzerine temellenir? Bu soruşturma karşısında, şu soru bir yana atılamaz: *Niçin* oradaki-Varlık karakterini taşımayan varolan-şey Varlığı içinde anlaşılır, eğer olanağının koşullarına göre açığa seriliyorsa? Kant böyle birşeyi belki de haklı olarak varsayar. Ama bu varsayımın kendisi hiç olmazsa haklılığı içinde kanıtlanmaksızın bırakılamaz.

Niçin anlama onda açığa serilebilir olanın tüm özsel boyutlarına göre her zaman olanaklara doğru diretir? Çünkü anlama kendisinde *tasar* dediğimiz varoluşsal yapıyı taşır. Anlama eşit ölçüde kökensel olarak oradaki-Varlığın Varlığını hem 'onun uğruna'sı üzerine, hem de o sıradaki dünyasının dünyasallığı olarak imlemlilik üzerine tasarlar. Anlamanın tasar-karakteri dünyadaki-Varlığı onun 'Orası'nın bir 'Olabilme'nin 'Orası' olarak açığa serilmişliği açısından oluşturur. Tasar olgusal 'Olabilme'nin özgürce açınma alanının varoluşsal Varlık-durumudur. Ve fırlatılmış olarak oradaki-Varlık tasarlamanın Varlık-türüne fırlatılmıştır. Tasarlamanın düşünülmüş olan ve oradaki-Varlığın Varlığını ona göre düzenlediği bir plana doğru davranma ile hiçbir ilgisi yoktur; tersine, oradaki-Varlık, oradaki-Varlık olarak, kendini her durumda daha şimdiden tasarlamıştır ve var olduğu sürece tasarlamaktadır. Oradaki-Varlık var olduğu sürece kendini her zaman olanaklardan anlamıştır ve her zaman olanaklardan anlayacaktır. Dahası, anlamanın tasar-karakteri anlamanın onlar üzerine tasarladığı şeylerin — olanakların — kendilerini tematik olarak ayrımsamadığını imler. Böyle ayrımsama tasarlanandan tam olarak olanak-karakterini alacak ve onu verili, sansal bir içeriğe indirgeyecektir; buna karşı tasar fırlatmada olanak olarak

olanağı kendi önüne fırlatır ve onu böyle *olmaya* bırakır. Anlama, tasarlama olarak, oradaki-Varlığın Varlık-türünü taşır ki, bunda o olanaklar olarak kendi olanaklarıdır.

Tasarın varoluşsalı yoluyla oluşturulan Varlık-türünün zemininde, oradaki-Varlık sürekli olarak görgül-olgusal olarak olduğundan "daha çoğu"dur — eğer biri onu elönünde-bulunan birşey olarak kendi Varlık-envanterine kaydetmeyi isteyecek ve bunu yapabilecek olursa. Ama oradaki-Varlık hiçbir zaman olgusal olarak olduğundan daha çoğu değildir, çünkü olgusallığına özsel olarak 'Olabilme' aittir. Gene de oradaki-Varlık olanaklı-Varlık olarak hiçbir zaman daha azı değildir, ki 'Olabilme'sinde *henüz olmadığı* ne ise, varoluşsal olarak o *olması* demektir. Ve ancak 'Orası'nın Varlığı yapılanışını anlama yoluyla ve anlamanın tasar-karakteri yoluyla kazandığı ve ne oluyorsa ya da olmuyorsa o *olduğu* içindir ki, anlama düzleminde kendine "Ne isen o ol!" diyebilir.

Tasar her zaman dünyadaki-Varlığın tam açığa serilmişliğini ilgilendirir; anlamanın 'Olabilme' olarak kendisinin olanakları vardır ki, bunlar onda özsel olarak açığa serilebilir olanın erimi yoluyla önceden taslaklanmışlardır. Anlama kendini birincil olarak dünyanın açığa serilmişliğine verebilir; eş deyişle, oradaki-Varlık kendini en yakından ve çoğunlukla dünyasından anlayabilir. Ya da yoksa anlama kendini birincil olarak 'onun uğruna'ya fırlatır, eş deyişle oradaki-Varlık kendisi olarak varolur. Anlama ya asıldır, ki genel olarak birinin 'Kendi'sinden doğar, ya da asılsızdır. Bu "-sız" takısı oradaki-Varlığın kendini kendi 'Kendi'sinden koparması ve "yalnızca" dünyayı anlaması demek değildir. Dünya dünyadaki-Varlık olarak Kendi-Olmaya aittir. Asıl anlama tıpkı asılsız anlama gibi yine gerçek [*echt*] ya da düzmece [*unecht*] olabilir. Anlama, 'Olabilme' olarak, baştan sona olanak yüklüdür. Ama birinin kendini anlamanın bu temel olanaklarından birine saptırması başkasını bir yana atmaz. *Anlama her durumda dahaçok dünyadaki-Varlık olarak oradaki-Varlığın*

Möglichkeit sich vorwirft und als solche *sein* läßt. Das Verstehen ist, als Entwerfen, die Seinsart des Daseins, in der es seine Möglichkeiten als Möglichkeiten *ist*.

Auf dem Grunde der Seinsart, die durch das Existenzial des Entwurfs konstituiert wird, ist das Dasein ständig »mehr«, als es tatsächlich ist, wollte man es und könnte man es als Vorhandenes in seinem Seinsbestand registrieren. Es ist aber nie mehr, als es faktisch ist, weil zu seiner Faktizität das Seinkönnen wesenhaft gehört. Das Dasein ist aber als Möglichsein auch nie weniger, das heißt das, was es in seinem Seinkönnen *noch nicht* ist, *ist* es existenzial. Und nur weil das Sein des Da durch das Verstehen und dessen Entwurfcharakter seine Konstitution erhält, weil es *ist*, was es wird bzw. nicht wird, kann es verstehend ihm selbst sagen: »werde, was du bist!«. [146]

Der Entwurf betrifft immer die volle Erschlossenheit des In-der-Welt-seins; das Verstehen hat als Seinkönnen selbst Möglichkeiten, die durch den Umkreis des in ihm wesenhaft Erschließbaren vorgezeichnet sind. Das Verstehen *kann* sich primär in die Erschlossenheit der Welt legen, das heißt das Dasein kann sich zunächst und zumeist aus seiner Welt her verstehen. Oder aber das Verstehen wirft sich primär in das Worumwillen, das heißt das Dasein existiert als es selbst. Das Verstehen ist entweder eigentliches, aus dem eigenen Selbst als solchem entspringendes, oder uneigentliches. Das »Un-« besagt nicht, daß sich das Dasein von seinem Selbst abschnürt und »nur« die Welt versteht. Welt gehört zu seinem Selbstsein als In-der-Welt-sein. Das eigentliche ebensowohl wie das uneigentliche Verstehen *können* wiederum echt oder unecht sein. Das Verstehen ist als Seinkönnen ganz und gar von Möglichkeit durchsetzt. Das Sichverlegen in eine dieser Grundmöglichkeiten des Verstehens legt aber die andere nicht ab. *Weil vielmehr das Verstehen jeweils*

die volle Erschlossenheit des Daseins als In-der-Welt-sein betrifft, ist das Sichvorlegen des Verstehens eine existenziale Modifikation des Entwurfes alsgrenzen. Im Verstehen von Welt ist das In-Sein immer mitverstanden. Verstehen der Existenz als solcher ist immer ein Verstehen von Welt.

Als faktisches Dasein hat es sein Seinkönnen je schon in eine Möglichkeit des Verstehens verlegt.

Das Verstehen macht in seinem Entwurfcharakter existenzial das aus, was wir die *Sicht* des Daseins nennen. Die mit der Erschlossenheit des Da existenzial seiende Sicht *ist* das Dasein gleichursprünglich nach den gekennzeichneten Grundweisen seines Seins als Umsicht des Besorgens, Rücksicht der Fürsorge, als Sicht auf das Sein als solches, um-willen dessen das Dasein je ist, wie es ist. Die Sicht, die sich primär und im ganzen auf die Existenz bezieht, nennen wir die *Durchsichtigkeit*. Wir wählen diesen Terminus zur Bezeichnung der wohlverstandenen »Selbsterkenntnis«, um anzuzeigen, daß es sich bei ihr nicht um das wahrnehmende Aufspüren und Beschauen eines Selbstpunktes handelt, sondern um ein verstehendes Ergreifen der vollen Erschlossenheit des In-der-Welt-seins *durch*seine wesenhaften Verfassungsmomente *hindurch*. Existierendes Seiendes sichtet »sich« nur, sofern es sich gleichursprünglich in seinem Sein bei der Welt, im Mitsein mit Anderen als der konstitutiven Momente seiner Existenz durchsichtig geworden ist.

Umgekehrt wurzelt die Undurchsichtigkeit des Daseins nicht einzig und primär in »egozentrischen« Selbsttäuschungen, sondern ebensosehr in der Unkenntnis der Welt. [147]

Der Ausdruck »Sicht« muß freilich vor einem Mißverständnis bewahrt bleiben. Er entspricht der Gelichtetheit, als welche wir die Erschlossenheit des Da charakterisierten. Das »Sehen« meint nicht nur nicht das Wahrnehmen mit den leiblichen Augen, sondern auch nicht das pure

tam açığa serilmişliği ile ilgili olduğu için, anlamanın kendini saptırması bir bütün olarak tasarın varoluşsal bir değişkisidir. Dünyayı anlamada içinde-Varlık her zaman birlikte anlaşılır, ve genel olarak varoluşu anlama her zaman dünyanın bir anlaşılmasıdır.

Olgusal oradaki-Varlık olarak, oradaki-Varlık 'Olabilme'sini her durumda daha şimdiden bir anlama olanağına saptırmıştır.

Anlama kendi tasar-karakterinde varoluşsal olarak oradaki-Varlığın *görüşü* dediğimiz şeyi oluşturur. 'Orası'nın ortaya serilmişliği ile birlikte, varoluşsal olarak var olan görüş eşkökensel olarak oradaki-Varlığın Varlığının daha önce belirttiğimiz temel kiplerine göre oradaki-Varlıktır: Tasanın sağgörüsü olarak, esirgemenin gözetmesi olarak, genelde Varlık üzerine görüş olarak; ve bunlar uğrunadır ki oradaki-Varlık her durumda nasılsa öyledir. Birincil olarak ve bütününde varoluş ile bağıntılı olan görüşe *saydamlık* deriz. Bu terimi iyice anlaşılan "Kendinin-bilgisi"ni belirtmek için seçiyoruz, öyle ki burada önemli olan şeyin algı yoluyla bir 'Kendi'-noktasının izini saptama ve onu yoklama olmadığını, ama dünyadaki-Varlığın tam açığa serilmişliğini *tüm* özsel oluşturucu kıpıları *yoluyla* anlayarak ele geçirme olduğunu gösterebilelim. Varolan-şey varolmada "kendini" ancak eş-kökensel olarak varoluşunun oluşturucu kıpıları olan dünyadaki Varlığında ve Başkaları ile birlikte-Varlığında kendine saydam olduğu ölçüde görür.

Evrik olarak, oradaki-Varlığın saydamsızlığı yalnızca ve birincil olarak "ben-özeksel" kendini-aldatmalarda değil, ama o denli de dünya ile tanışık olmamada kökleşmiştir.

"Görüş" anlatımı hiç kuşkusuz bir yanlış anlamaya karşı kollanmalıdır. 'Görüş' 'açılmışlığa' karşılık düşer ki, 'Orası'nın açığa serilmişliğini o olarak nitelendirmiştik.* "Görme" yalnızca bedensel gözlerle algılamak demek değildir; ama elönünde-bulunan birşeyin

*[Bkz. s. [133].]

elönünde-bulunuşu içinde arı duyusal-olmayan algılanması demek de değildir. "Görüş"ün varoluşsal imlemi için yalnızca görmenin onun için erişilebilir varolan-şeyleri kendilerinde örtülmemiş olarak karşılaşılmaya bırakma özgünlüğünü istememiz gerekir. Hiç kuşkusuz her "anlam" kendi asıl açığa çıkarma alanının içersinde bunu sağlar. Ama felsefenin geleneği başından bu yana "görme"ye birincil olarak varolan-şeylere *ve Varlığa* bir giriş yolu olarak yönelmiştir. Bu gelenekle bağlantıyı sürdürebilmek için görüş ve görme öyle bir düzeye dek biçimselleştirilebilir ki, böylelikle varolan-şeylere ve Varlığa her giriş yolunu genelde giriş yolu olarak nitelendiren daha evrensel bir terim kazanabiliriz.

Tüm görüşün nasıl birincil olarak anlamada temellendiğinin gösterilmesiyle — tasanın sağgörüsü *sağ-duyu* olarak anlamadır —, arı sezgi elönünde-bulunanın noetik olarak geleneksel varlıkbilimsel önceliğine karşılık düşen önceliğinden yoksun bırakılır. "Sezgi" ve "düşünme" her ikisi de daha şimdiden anlamanın uzak türevleridirler. Giderek fenomenolojik "özün sezgisi" bile varoluşsal anlamada temellenir. Görmenin bu türü üzerine ancak Varlığın ve Varlık-yapısının belirtik kavramları kazanıldığı zaman karar verilebilir ki, yalnızca fenomenolojik anlamda fenomenler bunlar olabilirler.

'Orası'nın anlamada açığa serilmişliğinin kendisi oradaki-Varlığın 'Olabilme'sinin bir yoludur. Varlığının 'onun uğruna' üzerine ve onunla birlikte imlemlilik (dünya) üzerine tasarlanmışlığında genel olarak Varlığın açığa serilmişliği yatar. Olanaklar üzerine tasarlamada daha şimdiden Varlık-anlayışı öncelenmiştir. Tasarda Varlık anlaşılır, ama varlıkbilimsel olarak kavranmaz. Dünyadaki-Varlığın özsel tasarının Varlık-türünde olan varolan-şey Varlık-anlayışını Varlığının oluşturucusu olarak taşır. Daha önce[8] inakçı bir yolda konut-

[8]Bkz. § 4, s. [11] vss.

nusimmliche Vernehmen eines Vorhandenen in seiner Vorhandenheit. Für die existenziale Bedeutung von Sicht ist nur *die* Eigentümlichkeit des Sehens in Anspruch genommen, daß es das ihm zugänglich Seiende an ihm selbst unverdeckt begegnen läßt. Das leistet freilich jeder »Sinn« innerhalb seines gemeinen Entdeckungsbezirkes. Die Tradition der Philosophie ist aber von Anfang an primär am »Sehen« als Zugangsart zu Seiendem *und zu Sein* orientiert. Um den Zusammenhang mit ihr zu wahren, kann man Sicht und Sehen so weit formalisieren, daß damit ein universaler Terminus gewonnen wird, der jeden Zugang zu Seiendem und zu Sein als Zugang überhaupt charakterisiert.

Dadurch, daß gezeigt wird, wie alle Sicht primär im Verstehen gründet — die Umsicht des Besorgens ist das Verstehen als *Verständigkeit* —, ist dem puren Anschauen sein Vorrang genommen, der noetisch dem traditionellen ontologischen Vorrang des Vorhandenen entspricht. »Anschauung« und »Denken« sind beide schon entfernte Derivate des Verstehens. Auch die phänomenologische »Wesensschau« gründet im existenzialen Verstehen. Über diese Art des Sehens darf erst entschieden werden, wenn die expliziten Begriffe von Sein und Seinsstruktur gewonnen sind, als welche einzig Phänomene im phänomenologischen Sinne werden können.

Die Erschlossenheit des Da im Verstehen ist selbst eine Weise des Seinkönnens des Daseins. In der Entwurfenheit seines Seins auf das Worumwillen in eins mit der auf die Bedeutsamkeit (Welt) liegt Erschlossenheit von Sein überhaupt. In Entwerfen auf Möglichkeiten ist schon Seinsverständnis vorweggenommen. Sein ist im Entwurfverstanden, nicht ontologisch begriffen. Seiendes von der Seinsart des wesenhaften Entwurfs des In-der-Welt-seins hat als Konstitutivum seines Seins das Seinsverständnis. Was früher[8] dogmatisch angesetzt wurde, erhält jetzt seine

[8]Vgl. § 4, S. 11 ff.

Aufweisung aus der Konstitution des Seins, in dem das Dasein als Verstehen sein Da ist. Eine den Grenzen dieser ganzen Untersuchung entsprechend befriedigende Aufklärung des existenzialen Sinnes dieses Seinsverständnisses wird erst auf Grund der temporalen Seinsinterpretation erreicht werden können. [148]

Befindlichkeit und Verstehen charakterisieren als Existenzialien die ursprüngliche Erschlossenheit des In-der-Welt-seins. In der Weise der Gestimmtheit »sieht« das Dasein Möglichkeiten, aus denen her es ist. Im entwerfenden Erschließen solcher Möglichkeiten ist es je schon gestimmt. Der Entwurf des eigensten Seinkönnens ist dem Faktum der Geworfenheit in das Da überantwortet. Wird mit der Explikation der existenzialen Verfassung des Seins des Da im Sinne des geworfenen Entwurfs das Sein des Daseins nicht rätselhafter? In der Tat. Wir müssen erst die volle Rätselhaftigkeit dieses Seins heraustreten lassen, wenn auch nur, um an seiner »Lösung« in echter Weise scheitern zu können und die Frage nach dem Sein des geworfen-entwerfenden In-der-Welt-seins erneut zu stellen.

Um zunächst auch nur die alltägliche Seinsart des befindlichen Verstehens, der vollen Erschlossenheit des Da phänomenal hinreichend in den Blick zu bringen, bedarf es einer konkreten Ausarbeitung dieser Existenzialien.

§ 32. *Verstehen und Auslegung*

Das Dasein entwirft als Verstehen sein Sein auf Möglichkeiten. Dieses verstehende *Sein zu Möglichkeiten* ist selbst durch den Rückschlag dieser als erschlossener in das Dasein ein Seinkönnen. Das Entwerfen des Verstehens hat die eigene Möglichkeit, sich auszubilden. Die Ausbildung des Verstehens nennen wir *Auslegung*. In ihr eignet sich das Verstehen sein Verstandenes verstehend zu. In der Auslegung

lanan şey sergilenişini şimdi onda oradaki-Varlığın anlama olarak kendi 'Orası' olduğu Varlığın yapılanışından kazanır. Bu Varlık-anlayışının varoluşsal anlamının bu bütün araştırmanın sınırlarına karşılık düşen doyurucu bir aydınlatılışına ancak zaman-ilgili Varlık-yorumu zemininde erişilebilir.

Ruhsal durum ve anlama varoluşsallar olarak dünyadaki-Varlığın kökensel açığa serilmişliğini nitelendirirler. Bir ruh durumunda olmakla, oradaki-Varlık onlardan var olduğu olanakları "görür." Böyle olanaklarını tasarlanan açığa-serilişinde, oradaki-Varlık her durumda daha şimdiden bir ruh durumu taşır. En öz 'Olabilme'sinin tasarı 'Orası'na fırlatılmışlık olgusuna teslim edilmiştir. 'Orası'nın Varlığının varoluşsal durumunun fırlatılmış tasar anlamında açımlaması ile oradaki-Varlığın Varlığı daha bilmecemsi olmaz mı? Gerçekten de olur. İlk olarak bu Varlığın bütün bilinecemsiliğini ortaya çıkmaya bırakmalıyız, üstelik bu yalnızca "çözümünde" gerçek bir başarısızlığa uğrayabilmek ve fırlatılmış-tasarlanmış dünyadaki-Varlığın Varlığına ilişkin soruyu yeniden formüle edebilmek için olsa bile.

Ama ilk olarak yalnızca bir ruhsal durum içindeki anlamanın gündelik Varlık-türünü 'Orası'nın tam açığa serilmişliği için fenomenal olarak yeterli bir yolda bakış altına getirebilmek için bile olsa, bu varoluşsalların somut olarak geliştirilmeleri gerekir.

§ 32. *Anlama ve Yorumlama*

Oradaki-Varlık, anlama olarak, Varlığını olanaklar üzerine tasarlar. *Olanaklara doğru Varlık*, bu anlayan Varlığın kendisi, olanakların açığa serilmiş olanaklar olarak oradaki-Varlık üzerindeki geri-vuruşları yoluyla bir 'Olabilme'dir. Anlamanın tasarlamasının kendini geliştirme gibi kendine ait bir olanağı vardır. Anlamanın gelişimine *yorumlama* diyoruz. Yorumlamada anlama anladığını anlayarak kendinin edinir. Yorumlamada anlama başka birşey değil ama

kendisi olur. Yorumlama varoluşsal olarak anlamada temellenir, ve anlama yorumlama yoluyla ortaya çıkmaz. Yorumlama anlaşılan üzerine bilgi edinme değil, ama anlamada tasarlanan olanakların geliştirilmesidir. Gündelik oradaki-Varlığın bu hazırlık niteliğindeki çözümlemelerinin eğilimi ile uyum içinde, yorumlama fenomenini dünyanın anlaşılmasında, eş deyişle asılsız anlamada ve hiç kuşkusuz gerçekliğinin kipinde izleyeceğiz.

Dünyayı anlamada açığa serilen innemlilikten çıkarak, elaltında-bulunanın ortasında tasalı Varlık kendini her durumda karşılaşılan ile olabilecek her tür ilgililiği anlamaya verir. Sağgörü açığa çıkarır demek daha şimdiden anlaşılmış dünya yorumlanır demektir. Elaltında-bulunan *belirtik olarak* anlayan görüşe gelir. Tüm hazırlama, düzeltme, onarma, iyileştirme, bütünleme öyle bir yolda yerine getirilir ki, sağgörülü olarak elaltında-bulunan kendi '-mek için'inde ayrıştırılır ve görülebilir olmuş ayrıştırılmışlık ile uyum içinde onunla tasalanılır. Genel olarak kendi '-mek için'i açısından sağgörülü olarak ayrıştırılmış olan şey, *belirtik olarak* anlaşılan şey *birşey olarak birşeyin* yapısını taşır. Bu belirli elaltında-bulunanın ne olabileceğine ilişkin sağgörülü soru sağgörülü yorumlayıcı bir yanıt alır: ... içindir. Ne için olduğunun bildirilmesi yalın olarak birşeyin adının verilmesi değildir; ama adı verilen şey soruda duran şeyin o *olarak* alınacağı şey *olarak* anlaşılır. Anlamada açığa serilen, anlaşılan, daha şimdiden öyle bir yolda erişilebilirdir ki, onda onun "ne olarak"ı belirtik olarak öne çıkarılabilir. "Olarak" anlaşılan birşeyin belirtikliğinin yapısını oluşturur; yorumlamayı oluşturur. Çevresel olarak elaltında-bulunan ile sağgörülü-yorumlayıcı işgörme bunu masa, kapı, araba, köprü *olarak* görür; ama sağgörülü olarak yorunlananın ayrıca zorunlu olarak belirleyen bir *önesürümde* ayrıştırılması gerekmez.*

wird das Verstehen nicht etwas anderes, sondern es selbst. Auslegung gründet existenzial im Verstehen, und nicht entsteht dieses durch jene. Die Auslegung ist nicht die Kenntnisnahme des Verstandenen, sondern die Ausarbeitung der im Verstehen entworfenen Möglichkeiten. Gemäß dem Zuge dieser vorbereitenden Analysen des alltäglichen Daseins verfolgen wir das Phänomen der Auslegung am Verstehen der Welt, das heißt dem eigentlichen Verstehen und zwar im Modus seiner Echtheit.

Aus der im Weltverstehen erschlossenen Bedeutsamkeit her gibt sich das besorgende Sein beim Zuhandenen zu verstehen, welche Bewandtnis es je mit dem Begegnenden haben kann. Die Umsicht entdeckt, das bedeutet, die schon verstandene Welt wird ausgelegt. Das Zuhandene kommt *ausdrücklich* in die verstehende Sicht. Alles Zubereiten, Zurechtlegen, Instandsetzen, Verbessern, Ergänzen vollzieht sich in [149] der Weise, daß umsichtig Zuhandenes in seinem Um-zu auseinandergelegt und gemäß der sichtig gewordenen Auseinandergelegtheit besorgt wird. Das umsichtig auf sein Um-zu Auseinandergelegte als solches, das *ausdrücklich* Verstandene, hat die Struktur des *Etwas als Etwas*. Auf die umsichtige Frage, was dieses bestimmte Zuhandene sei, lautet die umsichtig auslegende Antwort: es ist zum ... Die Angabe des Wozu ist nicht einfach die Nennung von etwas, sondern das Genannte ist verstanden *als* das, *als* welches das in Frage stehende zu nehmen ist. Das im Verstehen Erschlossene, das Verstandene ist immer schon so zugänglich, daß an ihm sein »als was« ausdrücklich abgehoben werden kann. Das »Als« macht die Struktur der Ausdrücklichkeit eines Verstandenen aus; es konstituiert die Auslegung. Der umsichtig-auslegende Umgang mit dem umweltlich Zuhandenen, der dieses *als* Tisch, Tur, Wagen, Brücke »sieht«, braucht das umsichtig Ausgelegte

*[ama sağgörülü olarak yorumlananın (*Ausgelegte* :: *'dışa yatırılan'*) ayrıca zorunlu olarak belirleyen bir *önesürümde* (*Aussage* :: *'dışa deme'*) ayrıştırılması (*auseinander zu legen* :: *'birbiri dışına yatırılması'*) gerekmez.]

nicht notwendig auch schon in einer bestimmenden *Aussage* auseinander zu legen. Alles vorprädikative schlichte Sehen des Zuhandenen ist an ihm selbst schon verstehend-auslegend. Aber macht nicht das Fehlen dieses »Als« die Schlichtheit eines puren Wahrnehmens von etwas aus? Das Sehen dieser Sicht ist je schon verstehend-auslegend. Es birgt in sich die Ausdrücklichkeit der Verweisungsbezüge (des I hu-zu), die zur Bewandtnisganzheit gehören, aus der her das schlicht Begegnende verstanden ist. Die Artikulation des Verstandenen in der auslegenden Näherung des Seienden am Leitfaden des »Etwas als etwas« liegt *vor* der thematischen Aussage darüber. In dieser taucht das »Als« nicht zuerst auf, sondern wird nur erst ausgesprochen, was allein so möglich ist, daß es als Aussprechbares vorliegt. *Daß* im schlichten Hinsehen die Ausdrücklichkeit eines Aussagens fehlen kann, berechtigt nicht dazu, diesem schlichten Sehen jede artikulierende Auslegung, mithin die Als-Struktur abzusprechen. Das schlichte Sehen der nächsten Dinge im Zutunhaben mit ... trägt die Auslegungsstruktur so ursprünglich in sich, daß gerade ein gleichsam *als-freies* Erfassen von etwas einer gewissen Umstellung bedarf. Das Nur-noch-vor-sich-Haben von etwas liegt vor im reinen Anstarren *als Nicht-mehr-verstehen*. Dieses als-freie Erfassen ist eine Privation des *schlicht* verstehenden Sehens, nicht ursprünglicher als dieses, sondern abgeleitet aus ihm. Die ontische Unausgesprochenheit des »als« darf nicht dazu verführen, es als apriorische existenziale Verfassung des Verstehens zu übersehen.

Wenn aber schon jedes Wahrnehmen von zuhandenem Zeug verstehend-auslegend ist, unsichtig etwas als etwas begegnen läßt, sagt [150] das dann eben nicht: zunächst ist ein pures Vorhandenes erfahren, das dann *als* Tür, *als* Haus aufgefaßt wird? Das wäre ein Mißverständnis der spezifischen Erschließungsfunktion der Auslegung. Sie wirft nicht gleichsam über das nackte Vorhandene eine

tında-bulunanın tüm yüklemlemenin öncesinde yalın olarak görülmesi kendinde daha şimdiden anlayıcı-yorumlayıcıdır. Ama bu "olarak"ın eksikliği birşeyin arı algılanışının yalınlığını oluşturmaz mı? Bu görüşün görmesi her durumda daha şimdiden anlayıcı-yorumlayıcıdır. Bu görme yalın olarak karşılaşılanın ondan anlaşıldığı ilgililik-bütünlüğüne ait gönderme ilişkilerinin ('-mek için'in) belirtikliğini kendi içinde saklar. Anlaşılanın "birşey olarak birşey"in ipucu alınmasıyla varolan-şeyin yorumlanarak yakınlaştırılmasında eklemlenmesi onun üzerine tematik önesürümün *önünde* yatar. Bu önesürümde "olarak" ilk kez ortaya çıkmaz, ama yalnızca ilk kez anlatım bulur ki, ancak anlatılabilir birşey olarak önümüzde yattığı için olanaklıdır. Yalın görmede bir önesürümün belirtikliğinin eksik olabilmesi bu yalın görmeye her eklemleyici yorumlamanın, ve öyleyse 'olarak'-yapısının yadsınmasını aklamaz. Birşey ile bir işimiz olduğunda en yakındaki Şeylerin yalın görülmesi kendi içinde yorumlama yapısını öylesine kökensel bir yolda taşır ki, tam olarak birşeyin bir bakıma *'olarak'sız* ayrımsanması belli bir ayarlamayı gerektirir. Birşeye 'ancak-kendi-önünde-iyeolma,' ona yalnızca bakarken, önümüzde *'bundan-böyle-anlamama' olarak* yatar. Bu 'olarak'sız ayrımsama *salt* anlayan görmenin bir yoksunluğudur ki, bu görmeden daha kökensel değildir, tersine ondan türer. 'Olarak'ın varlıksal olarak anlatılamazlığı bizi onu anlamanın *a priori* varoluşsal durumu olarak gözardı etmeye ayartmamalıdır.

Ama elaltında-bulunan gerecin her algılanışı sağgörüde birşeyi onunla birşey olarak karışılaşılmaya bırakan anlayan-yorumlayan bir algılama ise, bu o zaman ilkin arı elönünde-bulunan birşeyin deneyimlenmesi ve daha sonra bunun kapı *olarak*, ev *olarak* ayrımsanması demek değil midir? Bu yorumlamanın özgün açığa serme işlevinin bir yanlış anlaşılması olacaktır. Yorumlama bir bakıma çıplak elönünde-bulunan şey üzerine bir "imlem"

fırlatmaz ve onu bir değer ile etiketlemez; tersine, genel olarak dünya-içinde karşılaşılan birşeyin her durumda daha şimdiden dünyayı anlamada açığa serilen bir ilgililiği vardır ki, yorumlama [*Auslegung*] yoluyla ortaya serilir [*herausgelegt wird*].

Elaltında-bulunan her zaman ilgililik-bütünlüğünden anlaşılır. Bu ilgililik-bütünlüğünün tematik bir yorumlama yoluyla belirtik olarak ayrımsanması gerekmez. Giderek böyle bir yorumlamadan geçmiş olsa bile, yine öne çıkmayan bir anlayışa geri çekilir. Ve tam olarak bu kipte gündelik sağgörülü yorumlamanın özsel temelidir. Bu yorumlama her durumda bir *ön-iyelik*te temellenir. Anlayış-edinme olarak, yorumlama daha şimdiden anlaşılan bir ilgililik-bütünlüğüne doğru Varlıkta — bu anlayan Varlıkta — devinir. Anlaşılan ama henüz örtülü olan birşeyin edinilmesi örtünün kaldırılmasını yerine getirirve bu her zaman bir 'bakım'ın kılavuzluğu altında olur ki, anlaşılanın onun 'bakımından' yorumlanması gerektiği şeyi saptar. Yorumlama her durumda bir *ön-görü*de temellenir ki, bu ön-iyeliğe alınmış olanı belirli bir yorumlanabilirlik üzerinde "kesmeye başlar." Ön-iyelikte tutulan ve "ön-görülü" olarak üzerine göz dikilen anlaşılan şey yorumlama yoluyla kavranabilir olur. Yorumlama yorumlanan varolan-şeye ait kavramsallığı bunun kendisinden yaratabilir, ya da varolan-şeyi kendi Varlık-türüne göre onlara karşı çıktığı kavramlara zorlayabilir. Her zaman olduğu gibi, yorumlama her durumda ya kesin olarak ya da belli kısıtlamalarla belirli bir kavramsallıktan yana karar vermiştir; bir *ön-kavrama*da temellenir.

Birşeyin birşey olarak yorumlanışı özsel olarak ön-iyelik, ön-görü ve ön-kavrama yoluyla temellenir. Yorumlama hiçbir zaman öncedenverili birşeyin ön-sayıltısız bir ayrımsanışı değildir. Eğer yorumlamanın sağın metin-yorumu anlamında tikel somutlaşması "orada-duran" üzerine dayanmayı isterse, o zaman "orada-duran" ilk olarak yorumlayanın kendiliğinden-

»Bedeutung« und beklebt es nicht mit einem Wert, sondern mit dem innerweltlichen Begegnenden als solchem hat es je schon eine im Weltverstehen erschlossene Bewandtnis, die durch die Auslegung herausgelegt wird.

Zuhandenes wird immer schon aus der Bewandtnisganzheit her verstanden. Diese braucht nicht durch eine thematische Auslegung explizit erfaßt zu sein. Selbst wenn sie durch eine solche Auslegung hindurchgegangen ist, tritt sie wieder in das unabgehobene Verständnis zurück. Und gerade in diesem Modus ist sie wesenhaftes Fundament der alltäglichen umsichtigen Auslegung. Diese gründet jeweils in einer *Vorhabe*. Sie bewegt sich als Verständniszueignung *im verstehenden* Sein zu einerschon verstandenen Bewandtnisganzheit. Die Zueignung des Verstandenen, aber noch Eingehüllten vollzieht die Enthüllung immer unter der Führung einer Hinsicht, die das fixiert, im Hinblick worauf das Verstandene ausgelegt werden soll. Die Auslegung gründet jeweils in einer *Vorsicht*, die das in Vorhabe Genommene auf eine bestimmte Auslegbarkeit hin »anschneidet«. Das in der Vorhabe gehaltene und »vorsichtig« anvisierte Verstandene wird durch die Auslegung begreiflich. Die Auslegung kann die dem auszulegenden Seienden zugehörige Begrifflichkeit aus diesem selbst schöpfen oder aber in Begriffe zwängen, denen sich das Seiende gemäß seiner Seinsart widersetzt. Wie immer — die Auslegung hat sich je schon endgültig oder vorbehaltlich für eine bestimmte Begrifflichkeit entschieden; sie gründet in einem *Vorgriff*.

Die Auslegung von Etwas als Etwas wird wesenhaft durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff fundiert. Auslegung ist nie ein voraussetzungsloses Erfassen eines Vorgegebenen. Wenn sich die besondere Konkretion der Auslegung im Sinne der exakten Textinterpretation genau auf das beruft, was »dasteht«, so ist das, was zunächst »dasteht«, nichts anderes

als die selbstverständliche, undiskutierte Vormeinung des Auslegers, die notwendig in jedem Auslegungsansatz liegt als das, was mit Auslegung überhaupt schon »gesetzt«, das heißt in Vorhabe, Vorsicht, Vorgriff vorgegeben ist.

Wie ist der Charakter dieses »Vor-« zu begreifen? Ist es damit getan, wenn man formal »apriori« sagt? Warum eignet diese Struktur dem Verstehen, das wir als fundamentales Existenzial des Daseins [151] kenntlich gemacht haben? Wie verhält sich zu ihr die dem Ausgelegten als solchen eigenende Struktur des »Als«? Dieses Phänomen ist offenbar nicht »in Stücke« aufzulösen. Schließt das aber eine ursprüngliche Analytik aus? Sollen wir dergleichen Phänomene als *»Letztheiten« hinnehmen?* Dann bliebe noch die Frage, warum? Oder zeigen die Vor-Struktur des Verstehens und die Als-Struktur der Auslegung einen existenzial-*ontologischen Zusammenhang mit* dem Phänomen des Entwurfs? Und weist dieses in eine ursprüngliche Seinsverfassung des Daseins zurück?

Vor der Beantwortung dieser Fragen, dafür die bisherige Zurüstung längst nicht ausreicht, muß untersucht werden, ob das als Vor-Struktur des Verstehens und qua Als-Struktur der Auslegung Sichtbare nicht schon selbst ein einheitliches Phänomen darstellt, davon zwar in der philosophischen Problematik ausgiebig Gebrauch gemacht wird, ohne daß dem so universal Gebrauchten die Ursprünglichkeit der ontologischen Explikation entsprechen will.

Im Entwerfen des Verstehens ist Seiendes in seiner Möglichkeit erschlossen. Der Möglichkeitscharakter entspricht jeweils der Seinsart des verstandenen Seienden. Das innerweltlich Seiende überhaupt ist auf Welt hin entworfen, das heißt auf ein Ganzes von Bedeutsamkeit, in deren Verweisungsbezügen das Besorgen als in-der-*Welt-sein sich im vorhinein festgemacht* hat. Wenn innerweltliches Seiendes mit dem Sein des Daseins entdeckt, das heißt zu Verständnis

açık, tartışılmamış ön-sanısından başka birşey değildir ki, zorunlu olarak her yorumlayıcı yaklaşımda yatar ve onda genel olarak yorumlama ile daha şimdiden "koyulmuş" olarak, eş deyişle ön-iyelikte, ön-görüde, ön-kavramada ön-verili olarak alınır.

Bu "ön-"ün karakteri nasıl kavranacaktır? Eğer biçimsel olarak bu "*a priori*"dir dersek, bu yapılmış olur mu? Oradaki-Varlığın temel varoluşsalı olarak tanınabilir kıldığımız anlama bu yapıyı niçin kendinin edinir? Genel olarak yorumlanmış olanın kendisinin olan "olarak"-yapısı o yapı ile nasıl ilişkilidir? Bu fenomen açıktır ki "parçalara" çözülmeyecektir. Ama kökensel bir Analitiği dışlar mı? Bu tür fenomenleri "en sonunculuklar" olarak mı kabul etmemiz gerekir? O zaman gene de 'niçin' sorusu ortada kalacaktır. Yoksa anlamanın ön-yapısı ve yorumlamanın 'olarak'-yapısı tasar fenomeni ile varoluşsal-varlıkbilimsel bir bağlantı mı gösterir? Ve bu fenomen geride oradaki-Varlığın kökensel bir Varlık-durumunu mu gösterir?

Bu noktaya dek süren hazırlığın henüz onlar için yeterli olmadığı bu soruları yanıtlamadan önce, anlamanın ön-yapısı olarak ve yorumlamanın 'olarak'-yapısı olarak görülebilir olan şeyin kendisinin daha şimdiden birleşik bir fenomen sunup sunmadığı araştırılmalıdır — bir fenomen ki, hiç kuşkusuz felsefi sorunsallarda yaygın olarak kullanılmış, ama bu böylesine evrensel kullanımlı olan şey varlıkbilimsel açımlamanın kökenselliğine karşılık düşmeksizin yapılmıştır.

Anlamanın tasarlamasında varolan-şey kendi olanağı içinde açığa serilir. Olanağın karakteri her durumda anlaşılan varolan-şeyin Varlık-türüne karşılık düşer. Genel olarak dünya-içinde varolan-şey dünya üzerine, eş deyişle bir imlemlilik bütünü üzerine tasarlanır ki, bunun gönderme-ilişkilerine tasa dünyadaki-Varlık olarak önceden bağlanmıştır. Dünya-içinde varolan-şey oradaki-Varlığın Varlığı ile birlikte açığa çıkarıldığında, eş

deyişle anlaşılmaya geldiğinde, o bir *anlam* taşır deriz. Ama anlaşılan, sağın olarak alındığında, anlam değil, tersine varolan-şeydir, ya da Varlıktır. Anlam birşeyin anlaşılırlığının kendini onda sürdürdüğü şeydir. Anlayan açığa sermede eklemlenebilir olana anlam deriz. *Anlamın kavramı* anlayan yorumlamanın eklemlediği şeye zorunlu olarak ait olanın biçimsel çatısını kapsar. *Anlam tasarın ön-iyelik, ön-görü ve ön-kavrama yoluyla yapılanmış 'onun üzerine'sidir ki, birşey birşey olarak ondan anlaşılır olur.* Anlamanın ve yorumlamanın 'Orası'nın Varlığının varoluşsal durumunu oluşturmaları ölçüsünde, anlam anlamaya ait açığa serilmişliğin biçimsel-varoluşsal çatısı olarak kavranmalıdır. Anlam oradaki-Varlığın bir varoluşsalıdır, varolan-şeye yapıştırılan, onun "arkasında" yatan ya da "ara alan" olarak herhangi bir yerde yüzen bir özellik değil. Oradaki-Varlık ancak dünyadaki-Varlığını açığa serilmişliği o açığa serilmişlikte ortaya serilebilir varolan-şeyler tarafından "doldurulabildiği" düzeye dek anlam "taşır." *Buna göre ancak oradaki-Varlık anlamlı ya da anlamsız olabilir.* Bu demektir ki, onun kendi Varlığı ve bununla açığa serilen varolan-şey anlamada edinilebilir ya da anlamamaya sürülmüş kalabilir.

Eğer "anlam" kavramının ilkede varlıkbilimsel-varoluşsal bu yorumuna sıkı sıkıya sarılırsak, o zaman oradaki-Varlık karakterinde olmayan Varlık-türündeki tüm varolan-şeyler *anlamsız* olarak, özsel olarak her anlamdan yoksun olarak kavranmalıdır. "Anlamsız" burada bir değerlendirme imlemez, ama varlıkbilimsel bir belirlenime anlatım verir. *Ve ancak anlamsız olan saçma olabilir.* Elönünde-bulunan şey oradaki-Varlığını karşılaştığı birşey olarak bir bakıma onun Varlığına karşı gidebilir — örneğin başımıza gelen yokedici doğa olayları gibi.

Ve Varlığın anlamını soruşturuyorsak, o zaman araştırma daha derin-düşünceli olmaz ve Varlığın arkasında neyin durduğunu bulup çıkarmaz, ama onun oradaki-Varlığın anlaşılırlığına girdiği düzeye dek kendisinin

gekommen ist, sagen wir, es hat *Sinn*. Verstanden aber ist, streng genommen, nicht der Sinn, sondern das Seiende, bzw. das Sein. Sinn ist das, worin sich Verständlichkeit von etwas hält. Was im verstehenden Erschließen artikulierbar ist, nennen wir Sinn. Der *Begriff des Sinnes* umfaßt das formale Gerüst dessen, was notwendig zu dem gehört, was verstehende Auslegung artikuliert. *Sinn ist das durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff strukturierte Worauf hin des Entwurfs, aus dem her etwas als etwas verständlich wird.* Sofern Verstehen und Auslegung die existenziale Verfassung des Seins des Da ausmachen, muß Sinn als das formal-existenziale Gerüst der dem Verstehen zugehörigen Erschlossenheit begriffen werden. Sinn ist ein Existenzial des Daseins, nicht eine Eigenschaft, die am Seienden haftet, »hinter« ihm liegt oder als »Zwischenreich« irgendwo schwebt. Sinn »hat« nur das Dasein, sofern die Erschlossenheit des In-der-Welt-seins durch das in ihr entdeckbare Seiende »erfüllbar« ist. *Nur Dasein kann daher sinnvoll oder sinnlos sein.* Das besagt: sein eigenes Sein und das mit diesem erschlossene Seiende kann im Verständnis zugeeignet sein oder dem Unverständnis versagt bleiben. **[152]**

Hält man diese grundsätzlich ontologisch-existenziale Interpretation des Begriffes von »Sinn« fest, dann muß alles Seiende von nicht-daseinsmäßiger Seinsart als *unsinniges*, des Sinnes überhaupt wesenhaft bares begriffen werden. »Unsinnig« bedeutet hier keine Wertung, sondern gibt einer ontologischen Bestimmung Ausdruck. *Und nur das Unsinnige kann widersinnig sein.* Vorhandenes kann als im Dasein Begegnendes gegen dessen Sein gleichsam anlaufen, zum Beispiel hereinbrechende und zerstörende Naturereignisse.

Und wenn wir nach dem Sinn von Sein fragen, dann wird die Untersuchung nicht tiefsinnig und ergrübelt nichts, was hinter dem Sein steht, sondern fragt nach ihm selbst, sofern es in die

Verständlichkeit des Daseins hereinsteht. Der Sinn von Sein kann nie in Gegensatz gebracht werden zum Seienden oder zum Sein als tragendem »Grund« des Seienden, weil »Grund« nur als Sinn zugänglich wird, und sei er selbst der Abgrund der Sinnlosigkeit.

Das Verstehen betrifft als die Erschlossenheit des Da immer das Ganze des In-der-Welt-seins. In jedem Verstehen von Welt ist Existenz mitverstanden und umgekehrt. Alle Auslegung bewegt sich ferner in der gekennzeichneten Vor-Struktur. Alle Auslegung, die Verständnis beistellen soll, muß schon das Auszulegende verstanden haben. Man hat diese Tatsache immer schon bemerkt, wenn auch nur im Gebiet der abgeleiteten Weisen von Verstehen und Auslegung, in der philologischen Interpretation. Diese gehört in den Umkreis wissenschaftlichen Erkennens. Dergleichen Erkenntnis verlangt die Strenge der begründenden Ausweisung. Wissenschaftlicher Beweis darf nicht schon voraussetzen, was zu begründen seine Aufgabe ist. Wenn aber Auslegung sich je schon im Verstandenen bewegen und aus ihm her sich nähren muß, wie soll sie dann wissenschaftliche Resultate zeitigen, ohne sich in einem Zirkel zu bewegen, zumal wenn das vorausgesetzte Verständnis überdies noch in der gemeinen Menschen- und Weltkenntnis sich bewegt? Der *Zirkel* aber ist nach den elementarsten Regeln der Logik circulus vitiosus. Damit aber bleibt das Geschäft der historischen Auslegung a priori aus dem Bezirk strenger Erkenntnis verbannt. Sofern man dieses Faktum des Zirkels im Verstehen nicht wegbringt, muß sich die Historie mit weniger strengen Erkenntnismöglichkeiten abfinden. Man erlaubt ihr, diesen Mangel durch die »geistige Bedeutung« ihrer »Gegenstände« einigermaßen zu ersetzen. Idealer wäre es freilich auch nach der Meinung der Historiker selbst, wenn der Zirkel vermieden werden könnte und Hoffnung bestünde, einmal eine Historie zu schaffen, die vom Standort des Betrachters so unabhängig wäre wie vermeintlich die Naturerkenntnis. [153]

anlamını soruşturur. Varlığın anlamı hiçbir zaman varolan-şey ile ya da varolan-şeyin taşıyıcı "zemini" [*Grund*] olarak Varlık ile karşıtlık içine getirilemez, çünkü "zemin" ancak anlam olarak erişilebilir olur, üstelik kendisi anlamsızlığın uçurumu [*Abgrund*] olsa bile.

Anlama 'Orası'nın açığa serilmişliği olarak her zaman dünyadaki-Varlığın bütününü ilgilendirir. Dünyanın her anlaşılmasında varoluş birlikte-anlaşılır, ve evrik olarak. Dahası, tüm yorumlama daha önce nitelenmiş olan ön-yapıda devinir. Anlamaya katkıda bulunması gereken tüm yorumlama daha şimdiden yorumlanacak olanı anlamış olmalıdır. Bu olgu, filolojik yorum gibi yalnızca türevsel anlama ve yorumlama yollarının alanında bile olsa, her zaman belirtilmiştir. Filolojik yorum bilimsel bilgi alanına aittir. Bu tür bilgi temellendirici kanıtlamanın sıkılığını ister. Bilimsel tanıtlamanın temellendirme görevini üstlendiği şeyi daha şimdiden varsayması gerekmeyebilir. Ama eğer yorumlama her durumda daha şimdiden anlaşılanda devinmeli ve kendini ondan beslemeliyse, o zaman bir daire içinde devinmeksizin bilimsel sonuçları nasıl olgunlaştıracaktır — özellikle bir de varsayılan anlayış henüz insan ve dünya üzerine sıradan bilgimizin alanında deviniyorsa? Ama *döngü* mantığın en öğesel kurallarına göre *circulus vitiosus* tur. Ama böylelikle tarihsel yorumlamanın işi sıkı bilgi alanından *a priori* dışlanmış kalır. Anlamadaki bu döngü olgusunun uzaklaştırılamaması ölçüsünde, tarih bilimi daha az sıkı bilgi olanakları ile uzlaşmalıdır. Tarih bilimine bu eksikliği bir ölçüde "nesnelerinin" "tinselinlemi" yoluyla giderme izni verilir. Eğer döngüden kaçınılabilirse ve eğer irdeleyicinin duruş noktasından Doğa-bilgisi kadar bağımsız olması gereken bir tarih bilimi yaratma umudu sürerse, tarihçinin kendisinin görüşünde bile bu daha ideal olacaktır.

*Ama bu döngüde bir kısır döngü görüp ondan kaçınma yollarını arar*sak, onu yalnızca kaçınılmaz bir eksiklik olarak "duyumsasak" bile, bu demektir ki anlama baştan sona yanlış anlaşılmış olacaktır.* Burada söz konusu olan şey anlamanın ve yorumlamanın belirli bir bilgi-idealine benzeştirilmesi değildir; böyle bir idealin kendisi yalnızca anlamanın bir alt-türü olacaktır ki, el-önünde-bulunanın özsel anlaşılmazlığı içinde ayrımsanması gibi haklı bir göreve sürüklenmiştir. Olanaklı yorumlamanın temel koşullarının yerine getirilmesi dahaçok yorumlamayı önceden onu yerine getirmenin özsel koşulları açısından tanımada başarısız olmamaya bağlıdır. Belirleyici olan şey döngünün dışına çıkmak değil ama doğru yoldan ona girmektir. Bu anlama döngüsü keyfi bir bilgi türünün onda devindiği bir çember değil, ama oradaki-Varlığın kendisinin varoluşsal ön-yapısının anlatımıdır. Döngü bir kısır döngüye ya da giderek yalnızca dayanılır bir döngüye bile indirgenemez. Döngüde en kökensel bilginin olumlu bir olanağı gizlenir ki, bu hiç kuşkusuz ancak yorumlama ilk, sürekli ve son görevinin ona her durumda ön-iyeliğin, ön-görünün ve ön-kavramanın düşlemler ve halksal kavramlar yoluyla sunulmasına izin vermeme, tersine onları şeylerin kendilerinden geliştirerek bilimsel temayı güvenlik altına alma olduğunu anladığı zaman gerçek bir yolda kavranır. Anlama varoluşsal anlamına göre oradaki-Varlığın kendisinin 'Olabilme'si olduğu için, tarih-bilimsel bilginin varlıkbilimsel varsayımları ilkede en sağın bilimlerin sıkılık düşüncesini aşar. Matematik tarih biliminden daha sağın değil, ama onun için ilgili olan varoluşsal temellerin erimi açısından yalnızca daha dardır.

Anlamadaki "döngü" anlamın yapısına aittir ki, bu fenomen oradaki-Varlığın varoluşsal durumunda, yorumlayan anlamada kökleşmiştir. Varolan-şey, ki dünyadaki-Varlık olarak onun için Varlığının kendisi önemlidir, varlıkbilimsel bir döngü-yapısı taşır. Gene de

Aber in diesem Zirkel ein vitiosum sehen und nach Wegen Ausschau halten, ihn zu vermeiden, ja ihn auch nur als unvermeidliche Unvollkommenheit »empfinden«, heißt das Verstehen von Grund aus mißverstehen. Nicht darum geht es, Verstehen und Auslegung einem bestimmten Erkenntnisideal anzugleichen, das selbst nur eine Abart von Verstehen ist, die sich in die rechtmäßige Aufgabe einer Erfassung des Vorhandenen in seiner wesenhaften Unverständlichkeit verlaufen hat. Die Erfüllung der Grundbedingungen möglichen Auslegens liegt vielmehr darin, dieses nicht zuvor hinsichtlich seiner wesenhaften Vollzugsbedingungen zu verkennen. Das Entscheidende ist nicht, aus dem Zirkel heraus-, sondern in ihn nach der rechten Weise hineinzukommen. Dieser Zirkel des Verstehens ist nicht ein Kreis, in dem sich eine beliebige Erkenntnisart bewegt, sondern er ist der Ausdruck der existenzialen Vor-Struktur des Daseins selbst. Der Zirkel darf nicht zu einem vitiosum und sei es auch nur zu einem geduldeten herabgezogen werden. In ihm verbirgt sich eine positive Möglichkeit ursprünglichsten Erkennens, die freilich in echter Weise nur dann ergriffen ist, wenn die Auslegung verstanden hat, daß ihre erste, ständige und letzte Aufgabe bleibt, sich jeweils Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff nicht durch Einfälle und Volksbegriffe vorgeben zu lassen, sondern in deren Ausarbeitung aus den Sachen selbst her das wissenschaftliche Thema zu sichern. Weil Verstehen seinem existenzialen Sinn nach das Seinkönnen des Daseins selbst ist, übersteigen die ontologischen Voraussetzungen historischer Erkenntnis grundsätzlich die Idee der Strenge der exaktesten Wissenschaften. Mathematik ist nicht strenger als Historie, sondern nur enger hinsichtlich des Umkreises der für sie relevanten existenzialen Fundamente.

Der »Zirkel« im Verstehen gehört zur Struktur des Sinnes, welches Phänomen in der existenzialen Verfassung des Daseins, im auslegenden Verstehen verwurzelt ist. Seiendes, dem es als In-der-Welt-sein um sein Sein selbst geht,

hat eine ontologische Zirkelstruktur. Man wird jedoch unter Beachtung, daß »Zirkel« ontologisch einer Seinsart von Vorhandenheit (Bestand) zugehört, überhaupt vermeiden müssen, mit diesem Phänomen ontologisch so etwas wie Dasein zu charakterisieren.

"döngü"nün varlıkbilimsel olarak elönündebulunan bir Varlık-türüne (kalıcılığa) ait olduğuna dikkat edilecek olursa, o zaman bu fenomen ile varlıkbilimsel olarak oradaki-Varlık gibi birşeyi nitelemeden bütününde kaçınmamız gerekecektir.

§ 33. *Die Aussage als abkünftiger Modus der Auslegung*

Alle Auslegung gründet im Verstehen. Das in der Auslegung Gegliederte alssolches und im Verstehen überhaupt als Gliederbares Vorgezeichnete ist der Sinn. Sofern die Aussage (das »Urteil«) im Ver-[154]stehen gründet und eine abgeleitete Vollzugsform der Auslegung darstellt, »hat« *auch* sie einen Sinn. Nicht jedoch kann dieser als das definiert werden, was »an« einem Urteil neben der Urteilsfällung vorkommt. Die ausdrückliche Analyse der Aussage im vorliegenden Zusammenhang hat eine mehrfache Abzweckung.

Einmal kann an der Aussage demonstriert werden, in welcher Weise die für Verstehen und Auslegung konstitutive Struktur des »Als« modifikabel ist. Verstehen und Auslegung kommen damit in einnoch schärferes Licht. Sodann hat die Analyse der Aussage innerhalb der fundamentalontologischen Problematik eine ausgezeichnete Stelle, weil in den entscheidenden Anfängen der antiken Ontologie der λόγος als einziger Leitfaden für den Zugang zum eigentlich Seienden und für die Bestimmung des Seins dieses Seienden fungierte. Schließlich gilt die Aussage von alters her als der primäre und eigentliche »Ort« der *Wahrheit*. Dieses Phänomen ist mit dem Seinsproblem so eng verkoppelt, daß die vorliegende Untersuchung in ihrem weiteren Gang notwendig auf das Wahrheitsproblem stößt, sie steht sogar schon, obzwar unausdrücklich, in seiner Dimension. Die Analyse der Aussage soll diese Problematik mit vorbereiten.

Im folgenden weisen wir dem

§ 33. *Yorumlamanın Türevsel Kipi Olarak Önesürüm*

Tüm yorumlama anlamada temellenir. Yorumlamada genel olarak eklemlenmiş olan ve genelde anlamada eklemlenebilir birşey olarak ön-taslağı verili olan şey anlamdır. Önesürümün ("yargı") anlamada temellendiği ve yorumlamanın yerine getirilişinin türevsel bir biçimini sunduğu düzeye dek, o *da* bir anlam "taşır." Ama gene de bu anlam bir yargı"da" yargıda-bulunmanın yanısıra yer alan şey olarak tanımlanamaz. Önümüzde yatan bağlamda önesürümün belirtik çözümlemesinin hedeflediği çeşitli amaçlar vardır.

İlk olarak, anlama ve yorumlama için oluşturucu olan "olarak"ın yapısının hangi yollarda değişkiye uğrayabilir olduğu önesürümde belgitlenebilir. Anlama ve yorumlama böylelikle daha da keskin bir ışık altına düşerler. Bundan başka, önesürümün çözümlemesinin temel varlıkbilimsel sorunsalın içersinde ayırdedici bir konumu vardır, çünkü antikçağ varlıkbiliminin belirleyici önemde olan başlangıcında λόγος asıl varolan-şeye giriş için ve bu varolan-şeyin Varlığının belirlenimi için biricik ipucu olarak işlev görüyordu. Sonunda önesürüm eski zamanlardan bu yana *gerçekliğin* birincil ve asıl "yeri" olarak geçerli oldu. Bu gerçeklik fenomeni Varlık sorunu ile öylesine yakından birleşmiştir ki, önümüzde yatan araştırma daha ileri aşamasında zorunlu olarak gerçeklik sorunu ile yüzyüze kalacaktır; giderek daha şimdiden, ama belirtik olmaksızın, bu sorunun boyutu içinde durur. Önermenin çözümlemesinin bu sorunsal için de hazırlayıcı olması gerekir.

Aşağıda *önerme* terimi için üç imlem sapta-

yacağız ki, bunlar böylelikle belirtilen fenomenden türerler, kendi aralarında bağıntılıdırlar ve birlikleri içinde önermenin bütün yapısının sınırlarını çizerler.

1. Önerme birincil olarak *göstermeyi* imler. Böylece λόγος'un ἀπόφαντις olarak kökensel anlamına sarılırız: Varolan-şeyi kendiliğinden görünmeye bırakma. "Çekiç fazla ağırdır" önermesinde görüş için açığa çıkarılan şey bir "anlam" değil, ama elaltında-buluntuş yolunda varolan birşeydir. Giderek bu varolan-şey elle kavranabilir ve "görülebilir" bir yakınlıkta olmasa bile, gösterme varolan-şeyin kendisini göz önünde tutar, onun söz gelimi yalnızca bir tasarımını değil; ne "salt tasarımlanmış birşeyi," ne de önermeyi yapanın ruhundaki bir durumu, onun bu varolan-şeyi tasarımlamasını.

2. Önesürüm *yüklemleme*den daha azı demek değildir. Bir "özne" için bir "yüklem" "önesürülür," ve özne yüklem tarafından *belirlenir*. Önesürümün bu imleminde önesürülen yüklem değil, ama "çekicin kendisi"dir. Buna karşı, 'önesüren,' eş deyişle 'belirleyen' ise "fazla ağır"da yatar. Önesürümün ikinci imleminde önesürülen, genel olarak belirlenen, bu terimin ilk imleminde önesürülen karşısında içerik açısından bir daralmaya uğramıştır. Her yüklemleme, ne ise, ancak gösterme olarak odur. Önesürümün ikinci imlemi temelini birincide bulur. Yüklemleyici eklemlemenin üyeleri, 'Özne – Yüklem,' göstermenin içersinde doğarlar. Kendini göstereni — çekiç — böyle olarak ilk açığa çıkaran şey belirleme değildir; ama belirleme, göstermenin kipi olarak, görmeyi ilkin tam olarak kendini gösterene *kısıtlar*, öyle ki bakışın belirtik *kısıtlanışı* yoluyla açıkta olan kendi belirliliği içinde *belirtik olarak* açık kılınır. Belirleme daha şimdiden açıkta olanın — fazla ağır olan çekicin — karşısında ilk olarak bir adım geri gider; "özne-koyma" varolan-şeyi "oradaki çekiç"e dek karartır, öyle ki karartmanın yerine gelmesiyle açıkta olan kendi

Titel *Aussage* drei Bedeutungen zu, die aus dem damit bezeichneten Phänomen geschöpft sind, unter sich zusammenhängen und in ihrer Einheit die volle Struktur der Aussage umgrenzen.

1. Aussage bedeutet primär *Aufzeigung*. Wir halten damit den ursprünglichen Sinn von λόγος als ἀπόφαντις fest: Seiendes von ihm selbst her sehen lassen. In der Aussage: »Der Hammer ist zu schwer« ist das für die Sicht Entdeckte kein »Sinn«, sondern ein Seiendes in der Weise seiner Zuhandenheit. Auch wenn dieses Seiende nicht in greifbarer und »sichtbarer« Nähe ist, meint die Aufzeigung das Seiende selbst und nicht etwa eine bloße Vorstellung seiner, weder ein »bloß *Vorgestelltes*« noch gar einen psychischen Zustand des Aussagenden, sein Vorstellen dieses Seienden.

2. Aussage besagt soviel wie *Prädikation*. Von einem »Subjekt« wird ein »Prädikat« »ausgesagt«, jenes wird durch dieses *bestimmt*. Das Ausgesagte in dieser Bedeutung von Aussage ist nicht etwa das Prädikat, sondern »der Hammer selbst«. Das Aussagende, das heißt Bestimmende dagegen liegt in dem »zu schwer«. Das Ausgesagte in der zweiten Bedeutung von Aussage, das Bestimmte als solches, hat [155] gegenüber dem Ausgesagten in der ersten Bedeutung dieses Titels gehaltlich eine Verengung erfahren. Jede Prädikation ist, was sie ist, nur als Aufzeigung. Die zweite Bedeutung von Aussage hat ihr Fundament in der ersten. Die Glieder der prädizierenden Artikulation, Subjekt – Prädikat, erwachsen innerhalb der Aufzeigung. Das Bestimmen entdeckt nicht erst, sondern *schränkt* als Modus der Aufzeigung das Sehen zunächst gerade *ein* auf das Sichzeigende – Hammer – als solches, um durch die ausdrückliche *Einschränkung* des Blickes das Offenbare in seiner Bestimmtheit *ausdrücklich* offenbar zu machen. Das Bestimmen geht angesichts des schon Offenbaren – des zu schweren Hammers – zunächst einen Schritt zurück; die »Subjektsetzung« blendet das Seiende ab auf »der Hammer da«, um durch den Vollzug der Entblen-

dung das Offenbare *in* seiner bestimmbaren Bestimmtheit sehen zu lassen. Subjektsetzung, Prädikatsetzung sind in eins mit der Hinzusetzung durch und durch »apophantisch« im strengen Wortsinne.

3. Aussage bedeutet *Mitteilung*, Heraussage. Als diese hat sie direkten Bezug zur Aussage in der ersten und zweiten Bedeutung. Sie ist Mitsehenlassen des in der Weise des Bestimmens Aufgezeigten. Das Mitsehenlassen teilt das in seiner Bestimmtheit aufgezeigte Seiende mit dem Anderen. »Geteilt« wird das gemeinsame sehende *Sein zum* Aufgezeigten, welches Sein zu ihm festgehalten werden muß als In-der-Welt-sein, in *der* Weltnämlich, aus der her das Aufgezeigte begegnet. Zur Aussage als der so existenzial verstandenen Mitteilung gehört die Ausgesprochenheit. Das Ausgesagte als Mitgeteiltes kann von den Anderen mit dem Aussagenden »geteilt« werden, ohne daß sie selbst das aufgezeigte und bestimmte Seiende in greif- und sichtbarer Nähe haben. Das Ausgesagte kann »weitergesagt« werden. Der Umkreis des sehenden Miteinanderteilens erweitert sich. Zugleich aber kann sich dabei im Weitersagen das Aufgezeigte gerade wieder verhüllen, obzwar auch das in solchem Hörensagen erwachsende Wissen und Kennen immer noch das Seiende selbst meint und nicht etwa einen hervorgereichten »geltenden Sinn« »bejaht«. Auch das Hörensagen ist ein In-der-Welt-sein und Sein zum Gehörten.

Die heute vorherrschend am Phänomen der »Geltung« orientierte Theorie des »Urteils« soll hier nicht weitläufig besprochen werden. Es genüge der Hinweis auf die vielfache Fragwürdigkeit dieses Phänomens der »Geltung«, dasseit *Lotze* gernals nicht weiter zurückführbares »Urphänomen« ausgegeben wird. Diese Rolle verdankt es ursseiner ontologischen Ungeklärtheit. Die »Problematik«, die sich [156] um diesen Wortgötzen angesiedelt

belirlenebilir belirliliği içinde görülmeye bırakılır. Özne-koyma, yüklem-koyma ve ikisini bir arada koyma sözcüğün sağın anlamında baştan sona "apofantik"tirler.

3. Önesürüm *iletişim*, 'dışa söyleme' imler. İletişim olarak, önesürüm ilk ve ikinci imlemlerdeki önesürüm ile doğrudan ilişkilidir. Belirlemenin yolunda gösterilmiş olanı birliktegörmeye-bırakmadır. Birlikte-görmeye-bırakma kendi belirliliği içinde gösterilmiş varolan-şeyi Başkası ile paylaşır.* Gösterilmiş olana *doğru Varlık* — ki ortaklaşa gören Varlıktır — "paylaşılır"; bu 'ona doğru Varlığa' dünyadaki-Varlık olarak sıkı sıkıya sarılmak gerekir; ve bu öyle bir dünyadır ki, gösterilen ile ondan karşılaşılır. Böyle varoluşsal bir yolda iletişim olarak anlaşılan önesürüme anlatılmışlık aittir. Önesürülen, iletilen olarak, Başkaları tarafından önesürümde bulunan kişi ile "paylaşılabilir," ve onların kendileri gösterilen ve belirli olan varolan-şeyi kavranabilir ve görülebilir bir yakınlıkta bulmasalar da bu böyle olabilir. Önesürülen "başkalarına söylenebilir." Gören 'birbiri ile paylaşma'nın erimi genişler. Ama aynı zamanda gösterilen 'başkalarına söyleme'de yeniden örtülebilir, gerçi böyle söylentilerden doğan bilme ve tanıma bile her zaman varolan-şeyin kendisini demek istiyor ve ortada dolaşan birşey için "geçerli anlam"ı "doğrulamıyor" olsa da. Giderek söylenti bile bir dünyadaki-Varlık ve 'işitilene doğru Varlık'tır.

Bugün yürürlükte olan ve "geçerlik" fenomenine yönelik olan "yargı" kuramının burada ayrıntılı bir tartışmasını vermek gereksizdir. Bu "geçerlik" fenomeninin pekçok yandan sorgulamaya değer niteliğine değinmek yeterli olacaktır — bir fenomen ki, Lotze'un zamanından bu yana büyük bir istekle geriye doğru daha öte izlenemeyen "kök-fenomen" olarak sunulmuştur. Bu rolü yalnızca varlıkbilimsel açıklık yoksunluğuna borçludur. Bu putlaştırılmış sözcük

*["*teilt ... mit.*" *Mitteilung* ile etimolojik ilgi.]

çevresine yerleşen sorunsal daha az saydamsız değildir. Geçerlik ilk olarak *edimselliğin "biçimi"*ni imler ki, yargının içeriği ile birlikte durur, ama ancak bu içerik değişebilir "ruhsal" yargı-sürecine karşı değişmez olarak kaldığı sürece. Genel olarak Varlık-sorusunun bu incelemeye Giriş bölümünde nitelenen konumu dikkate alındığında, "ideal Varlık" olarak "geçerliğin" kendini özel varlıkbilimsel açıklık yoluyla ayırdetmesini pek bekleyemeyiz. Bundan başka, geçerlik aynı zamanda geçerli yargı-anlamının onda göz önünde tutulan "nesne" açısından geçerliği demektir ve böylece "*nesnel geçerlik*" ve genel olarak nesnellik imlemine geçer. Ve bundan başka, varolan-şey *için* "geçerli olan" ve "zamansız olarak" kendinde geçerli olan anlam ayrıca ussal olarak yargıda bulunan herkes *için* geçerli olma anlamında da "geçerli sayılır." Geçerlik bu durumda *bağlayıcılık*, "evrensel geçerlik" demektir. Giderek öznenin "gerçekten" nesneye "ulaşmasını" kabul etmeyen "eleştirel" bir bilgikuramı savunulacak olsa bile, o zaman geçerlik nesne için, nesnellik için geçerlik olarak gerçek (!) anlamını geçerli stoğu üzerine temellendirilmiş olacaktır. "Geçerliğin" ortaya koyulan üç imlemi (ideal olanın Varlık kipi olarak, nesnellik olarak ve bağlayıcılık olarak) yalnızca kendilerinde saydamsız olmakla kalmazlar, ama sürekli olarak birbirleriyle karışırlar. Yöntemsel öngörü bu tür yanardöner kavramların yorum için ipucu olarak seçilmemelerini ister. Anlam kavramını önceden "yargı içeriği"nin imlemine sınırlamıyoruz; ama onu daha şimdiden nitelenmiş olan varoluşsal fenomen olarak anlıyoruz ki, onda genel olarak anlamada açığa serilebilir ve yorumlamada eklemlenebilir olanın biçimsel çatısı görülebilir olur.

"Önesürüm"ün çözümlenen üç imlemini bütün fenomen üzerine birleşik bir bakışın altına getirirsek, tanım şu olur: *Önesürüm iletişimli belirleyen göstermedir.* Geriye şu soru kalır: Genel olarak hangi hakla önesürümü yorumhat, ist nicht minder undurchsichtig. Geltung meint einmal die *»Form« der Wirklichkeit*, die dem Urteilsgehalt zukommt, sofern er unveränderlich besteht gegenüber dem veränderlichen »psychischen« Urteilsvorgang. Bei dem in der Einleitung zu dieser Abhandlung charakterisierten Stand der Seinsfrage überhaupt wird kaum erwartet werden dürfen, daß »Geltung« als das »ideale Sein« sich durch besondere ontologische Klarheit auszeichnet. Geltung besagt dann zugleich Geltung des geltenden Urteilssinnes von dem darin gemeinten »Objekt« und rückt so in die Bedeutung von *»objektiver Gültigkeit«* und Objektivität überhaupt. Der so *vom* Seienden »geltende« und an ihm selbst »zeitlos« geltende Sinn »gilt« dann noch einmal im Sinne des Geltens *für* jeden vernünftig Urteilenden. Geltung besagt jetzt *Verbindlichkeit*, »Allgemeingültigkeit«. Vertritt man gar *noch eine »kritische« Erkenntnistheorie*, wonach das Subjekt »eigentlich« zum Objekt nicht »hinauskommt«, dann wird die Gültigkeit als Geltung vom Objekt, Objektivität, auf den geltenden Bestand des wahren (!) Sinnes gegründet. Die drei herausgestellten Bedeutungen von »Gelten«, als Weise des Seins von Idealem, als Objektivität und als Verbindlichkeit, sind nicht nur an sich undurchsichtig, sondern sie verwirren sich ständig unter ihnen selbst. Methodische Vorsicht verlangt, *dergleichen schillernde Begriffe* nicht zum Leitfaden der Interpretation zu wählen. Den Begriff des Sinnes restringieren wir nicht zuvor auf die Bedeutung von »Urteilsgehalt«, sondern verstehen ihn als das gekennzeichnete, existenziale Phänomen, darin das formale Gerüst des im Verstehen Erschließbaren und in der Auslegung Artikulierbaren überhaupt sichtbar wird.

Wenn wir die drei analysierten Bedeutungen von »Aussage« im einheitlichen Blick auf das volle Phänomen zusammennehmen, lautet die Definition: *Aussage ist mitteilend bestimmende Aufzeigung.* Zu fragen bleibt: Mit welchem Recht fassen wir überhaupt die

Aussage als Modus von Auslegung? Ist sie so etwas, dann müssen in ihr die wesenhaften Strukturen der Auslegung wiederkehren. Das Aufzeigen der Aussage vollzieht sich auf dem Grunde des im Verstehen schon Erschlossenen bzw. Unsichtig Entdeckten. Aussage ist kein freischwebendes Verhalten, das von sich aus primär Seiendes überhaupt erschließen könnte, sondern hält sich schon immer auf der Basis des In-der-Welt-seins. Was früher[9] bezüglich des Welterkennens gezeigt [157] wurde, gilt nicht weniger von der Aussage. Sie bedarf einer Vorhabe von überhaupt Erschlossenem, das sie in der Weise des Bestimmensaufzeigt. Im bestimmenden Ansetzen liegt ferner schon eine ausgerichtete Hinblicknahme auf das Auszusagende. Woraufhin das vorgegebene Seiende anvisiert wird, das übernimmt im Bestimmungsvollzug die Funktion des Bestimmenden. Die Aussage bedarf einer Vorsicht, in der gleichsam das abzuhebende und zuzuweisende Prädikat in seiner unausdrücklichen Beschlossenheit im Seienden selbst aufgelockert wird. Zur Aussage als bestimmender Mitteilung gehört jeweils eine bedeutungsmäßige Artikulation des Aufgezeigten, sie bewegt sich in einer bestimmten Begrifflichkeit: Der Hammer ist schwer, die Schwere kommt dem Hammer zu, der Hammer hat die Eigenschaft der Schwere. Der im Aussagen immer auch mitliegende Vorgriff bleibt meist unauffällig, weil die Sprache je schon eine ausgebildete Begrifflichkeit in sich birgt. Die Aussage hat notwendig wie Auslegung überhaupt die existenzialen Fundamente in Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff.

Inwiefern wird sie aber zu einem *abkünftigen* Modus der Auslegung? Was hat sich an ihr modifiziert? Wir können die Modifikation aufzeigen, wenn wir uns an Grenzfälle von Aussagen halten, die in der Logik als Normalfälle und als Exempel der »einfachsten« Aussagephänomene fungieren.

[9] Vgl. § 13, S. 59 ff.

lama kipi olarak alırız? Eğer böyle birşeyse, o zaman onda yorumlamanın özsel yapıları yeniden ortaya çıkmalıdır. Önesürümün göstermesi anlamada daha şimdiden açığa serilenin ya da sağgörülü olarak açığa çıkarılanın temelinde yerine getirilir. Önesürüm genel olarak varolan-şeyleri kendiliğinden birincil bir yolda açığa serebilecek özgürce yüzen bir davranış değildir; tersine, kendini her zaman dünyadaki-Varlığın temeli üzerinde sürdürür. Daha önce[9] dünya-bilgisi ile ilişki içinde gösterdiğimiz şey önesürüm için daha az geçerli değildir. Önesürüm genel olarak açığa serilen ve belirleme yolunda gösterdiği şeyin bir öniyeliğini ister. Dahası, belirleyen yaklaşımda daha şimdiden önesürülen üzerine yönlendirilmiş bir gözatış vardır. Sunulan varolan-şeye ondan ötürü gözümüzü diktiğimiz şey belirlemenin yerine getirilmesinde belirleyenin işlevini üstlenir. Önesürüm bir ön-görü ister ki, onda bir bakıma öne çıkarılacak ve gönderilecek olan yüklem varolan-şey içine anlatımsız kapatılmışlığından çözülür. Belirleyen iletişim olarak önesürüme her durumda gösterilenin imlemlere uygun düşen bir eklemlenmesi aittir ve bu önesürüm belirli bir kavramsallık içinde devinir: Çekiç ağırdır; Ağırlık çekice aittir; Çekiç ağırlık özelliğini taşır. Önesürümde her zaman birlikte yatan önkavrama çoğunlukla göze çarpmadan kalır, çünkü dil her durunda daha şimdiden gelişmiş bir kavramsallığı kendi içinde gizler. Önesürüm, tıpkı genelde yorumlama gibi, zorunlu olarak ön-iyelikte, ön-görüde ve ön-kavramada varoluşsal temellerini taşır.

Ama önesürüm ne düzeye dek yorumlamanın *türevsel* bir kipi olur? Onda değişkiye uğrayan nedir? Eğer önesürümlerin mantıkta normal-durumlar olarak ve "en yalın" önesürüm-fenomenlerinin örnekleri olarak işlev gören belli sınır-durumlarına sarılabilirsek, değişkiyi gösterebiliriz. Mantık kategorik

[9] Bkz. § 13, s. [59] vss.

bildirim altında tema yaptığı şeyi — örneğin "Çekiç ağırdır" — tüm çözümlemeden önce "mantıksal olarak" daha şimdiden anlamıştır. Açıklanmaksızın da olsa, önermenin "anlamı" olarak daha şimdiden varsayılan şey şudur: Çekiç-Şey ağırlık özelliğini taşır. Tasalı sağgörüde "ilk olarak" bu tür önesürümler yoktur. Ama böyle sağgörünün hiç kuşkusuz kendi özgün yorumlama yolları vardır ki, bunlar sözü edilen "kuramsal yargı" ile ilişki içinde şöyle olabilirler: "Çekiç fazla ağırdır," ya da şöyle: "Fazla ağır," "Öteki çekiç!" Yorumlamanın kökensel yerine getirilişi kuramsal bir bildirimde değil, ama sağgörülü-tasalı bir 'bir yana bırakma'da ya da uygunsuz gereci "o konuda tek bir sözcük bile harcamaksızın" değiştirmede yatar. Sözcüklerin eksikliğinden yorumlamanın eksikliği sonucunu çıkarsamak gerekmez. Öte yandan sağgörülü olarak *anlatım bulan* yorumlama zorunlu olarak daha şimdiden tanımlanmış anlamda bir önesürüm değildir. *Önesürüm hangi varoluşsal-varlıkbilimsel değişkiler yoluyla sağgörülü yorumlamadan doğar?*

Ön-iyelik içinde tutulan varolan-şey, örneğin çekiç, gereç olarak en yakından elaltında-bulunur. Bu varolan-şey bir önesürümün "nesnesi" olursa, o zaman bildirim ile daha başından ön-iyeliğin bir dönüşümü yer alır. Bir-şey-olmanın, bir işi yapmanın *elaltında-bulunan 'onunla'sı* gösteren önesürümün "hakkında"-sına döner. Ön-görü elaltında-bulunanda elönünde-bulunan birşeyi hedefler. Ona-bakış *yoluyla* ve bu bakış *için,* elaltında-bulunan elaltında-bulunan olarak örtülür. Elönünde-bulunuşun elaltında-bulunuşu örten bu açığa çıkarılışı içersinde karşılaşılan elönünde-bulunan şey şöyle-ya-da-böyle-elönünde-bulunuşu içinde belirlenir. İlk kez şimdi *özellikler* gibi şeylere bir giriş yolu açılmıştır. Önesürümün elönünde-bulunanı o *olarak* belirlediği 'Ne' genel olarak elönünde-bulunan *dan* çıkarılır. Yorumlamanın 'olarak'-yapısı bir değişkiye uğramıştır. "Olarak" anlaşılanın edinilmesi işlevinde bundan böyle bir ilgililik-bütün-

Was die Logik mit dem kategorischen Aussagesatz zum Thema macht, zum Beispiel »der Hammer ist schwer«, das hat sie vor aller Analyse auch immer schon »logisch« verstanden. Unbesehen ist als »Sinn« des Satzes schon vorausgesetzt: das Hammerding hat die Eigenschaft der Schwere. In der besorgenden Umsicht gibt es dergleichen Aussagen »zunächst« nicht. Wohl aber hat sie ihre spezifischen Weisen der Auslegung, die mit Bezug auf das genannte »theoretische Urteil« lauten können: »Der Hammer ist zu schwer« oder eher noch: »zu schwer«, »den anderen Hammer!«. Der ursprüngliche Vollzug der Auslegung liegt nicht in einem theoretischen Aussagesatz, sondern im umsichtig-besorgenden Weglegen bzw. Wechseln des ungeeigneten Werkzeuges, »ohne dabei ein Wort zu verlieren«. Aus dem Fehlen der Worte darf nicht auf das Fehlen der Auslegung geschlossen werden. Andererseits ist die umsichtig *ausgesprochene* Auslegung nicht notwendig schon eine Aussage im definierten Sinne. *Durch welche existenzial-ontologischen Modifikationen entspringt die Aussage aus der umsichtigen Auslegung?*

Das in der Vorhabe gehaltene Seiende, der Hammer zum Beispiel, ist zunächst zuhanden als Zeug. Wird dieses Seiende »Gegenstand« *[158]* einer Aussage, dann vollzieht sich mit dem Aussageansatz im vorhinein ein Umschlag in der Vorhabe. Das *zuhandene Womit* des Zutunhabens, der Verrichtung, wird zum *»Worüber«* der aufzeigenden Aussage. Die Vorsicht zielt auf ein Vorhandenes am Zuhandenen. *Durch* die Hin-sicht und *für* sie wird das Zuhandene als Zuhandenes verhüllt. Innerhalb dieses die Zuhandenheit verdeckenden Entdeckens der Vorhandenheit wird das begegnende Vorhandene in seinem So-und-so-vorhandensein bestimmt. Jetzt erst öffnet sich der Zugang zu so etwas wie *Eigenschaften.* Das Was, *als* welches die Aussage das Vorhandene bestimmt, wird *aus* dem Vorhandenen als solchem geschöpft. Die Als-Struktur der Auslegung hat eine Modifikation erfahren. Das »Als«

greift in seiner Funktion der Zueignung des Verstandenen nicht mehr aus in eine Bewandtnisganzheit. Es ist bezüglich seiner Möglichkeiten der Artikulation von Verweisungsbezügen von der Bedeutsamkeit, als welche die Umweltlichkeit konstituiert, abgeschnitten. Das »Als« wird in die gleichmäßige Ebene des nur Vorhandenen zurückgedrängt. Es sinkt herab zur Struktur des bestimmenden Nurscheu-lassens von Vorhandenem. Diese Nivellierung des ursprünglichen »Als« der umsichtigen Auslegung zum Als der Vorhandenheitsbestimmung ist der Vorzug der Aussage. Nur so gewinnt sie die Möglichkeit puren hinschauenden Aufweisens.

So kann die Aussage ihre ontologische Herkunft aus der verstehenden Auslegung nicht verleugnen. Das ursprüngliche »Als« der umsichtig verstehenden Auslegung (ἑρμηνεία) nennen wir das existenzial-*hermeneutische* »Als« im Unterschied vom *apophantischen* »Als« der Aussage.

Zwischen der im besorgenden Verstehen noch ganz eingehüllten Auslegung und dem extremen Gegenfall einer theoretischen Aussage über Vorhandenes gibt es mannigfache Zwischenstufen. Aussagen über Geschehnisse in der Umwelt, Schilderungen des Zuhandenen, »Situationsberichte«, Aufnahme und Fixierung eines »Tatbestandes«, Beschreibung einer Sachlage, Erzählung des Vorgefallenen. Diese »Sätze« lassen sich nicht, ohne wesentliche Verkehrung ihres Sinnes, auf theoretische Aussagesätze zurückführen. Sie haben, wie diese selbst, ihren »Ursprung« in der umsichtigen Auslegung.

Bei der fortschreitenden Erkenntnis der Struktur des λόγος konnte es nicht ausbleiben, daß dieses Phänomen des apophantischen »Als« in irgendeiner Gestalt in den Blick kam. Die Art, wie es zunächst gesehen wurde, ist nicht zufällig und hat auch ihre Auswirkung auf die nachkommende Geschichte der Logik nicht verfehlt. [159]

Für die philosophische Betrachtung ist der λόγος selbst ein Seiendes und gemäß der Orientierung der antiken Ontologie ein Vorhandenes. Zunächst vorhanden, das heißt vorfindlich wie Dinge sind die Wörter und ist die Wörterfolge, als in welcher er

lüğüne uzanmaz. Gönderme-ilişkilerini eklemleme olanakları açısından, imlemlilik olarak çevreselliği oluşturan imlemlilikten koparılmıştır. "Olarak" salt elönünde-bulunanın biçimdeş düzlemine geri itilir. Elönünde-bulunanı salt-görmeye-bırakmanın belirleyen yapısına düşer. Sağgörülü yorumlamanın kökensel "olarak"ının elönünde-bulunuş-belirleniminin "olarak"ına bu düzleştirilmesi önesürümün özel yanıdır. Ancak böylelikle yalnızca bakışa açık olan sergilemenin olanağını kazanır.

Böylece önesürüm anlayan yorumlamadan varlıkbilimsel türeyişini yadsıyamaz. Sağgörülü olarak anlayan yorumlamanın (ἑρμηνεία) kökensel "olarak"ına önesürümün *apofantik* "olarak"ından ayrı olarak varoluşsal-*hermeneutik* "olarak" deriz.

Tasalı anlamada henüz bütünüyle örtülü olan yorumlama ile elönünde-bulunan birşey üzerine kuramsal bir önesürümün aşırı karşıt durumu arasında birçok ara basamak vardır: Çevredeki olaylar üzerine önesürümler, elaltında-bulunanın açıklamaları, "durum raporları," bir "olgu içeriği"nin kayıtları ve saptanmaları, işlerin durumunun betimlenişi, olan biten anlatılması. Bu "önermeler" anlamlarında özsel bir evrilme olmaksızın geriye kuramsal bildirimlere götürülmeye izin vermezler. Kuramsal bildirimlerin kendileri gibi, "kaynaklarını" sağgörülü yorumlamada bulurlar.

Λόγοşun yapısının ilerleyen bilgisi ile, bu apofantik "olarak" fenomeninin herhangi bir şekil içinde bakış altına gelmesi kaçınılmazdı. En yakından görülme yolu raslantısal değildi ve mantığın sonraki tarihi üzerinde etkide bulunmaması olanaksızdı.

Felsefi irdeleme için λόγοşun kendisi bir varolan-şeydir ve antikçağ varlıkbiliminin yönelimine göre elönünde-bulunan birşeydir. Sözcükler en yakından elönünde-bulunurlar, eş deyişle onlarla Şeyler gibi karşılaşılır ve örneğin λόγοşun kendini onda anlattığı

sözcükler dizisi için de bu böyledir. Böyle el-önünde-bulunan λόγος'un yapısı için ilk arayış birçok sözcüğün bir *birarada-elönünde-Varlığını* bulur. Bu 'birarada'nın birliğini kuran nedir? Platon'un bildiği gibi, bu birlik λόγος'un her zaman λόγος τινός olmasında yatar. Λόγος'ta açıkta olan varolan-şey açısından sözcükler *tek bir* sözcükler-bütününde biraraya getirilir. Aristoteles bunu daha köktenci bir biçimde gördü: Her λόγος aynı zamanda σύνθεσις ve διαίρεσιştir, ama ya biri — diyelim ki "olumlu yargı" olarak — ya da öteki — "olumsuz yargı" olarak — değil. Dahaçok, her önesürüm, ister doğrulayıcı ister yadsıyıcı, ister doğru ister yanlış olsun, eş-kökensel olarak σύνθεσις ve διαίρεσιştir. Sergileme biraraya-getirme ve birbirinden-ayırmadır. Hiç kuşkusuz Aristoteles çözümsel soruyu bir sorun olma düzeyine dek ilerletmedi: Hangi fenomen λόγος'un yapısı içersinde her önesürümü *synthesis* ve *diairesis* olarak nitelendirmeye izin verir ve bunu ister?

"Bağlama" ve "ayırma"nın biçimsel yapıları ile, ya da daha sağın olarak bunların birlikleri ile fenomenal olarak karşılaşılacak olan şey "birşey olarak birşey" fenomenidir. Bu yapı ile uyum içinde, birşey birşey açısından anlaşılır — onunla birarada alınır, ama öyle bir yolda ki, bu *anlayan* karşı karşıya kalma birarada alınanı *yorumlayarak* eklemler ve aynı zamanda ayrıştırır. Eğer "olarak" fenomeni örtülü kalırsa ve herşeyden önce hermeneutik "olarak"taki varoluşsal kaynağı perdelenirse, o zaman Aristoteles'in λόγος çözümlemesine fenomenolojik yaklaşımı dışsal bir "yargı-kuramı"na bozulur ki, ona göre yargı tasarımların ve kavramların bir bağlanması ya da ayrılması olur.

Bağlama ve ayırma bir "bağıntılama"ya doğru daha öte biçimselleştirilebilirler. Yargı mantıksal olarak bir "eşgüdümleme" dizgesine çözülür, bir "hesaplama"nın nesnesi olur, ama varlıkbilimsel yorum için bir tema olmaz. Σύνθεσις ve διαίρεσις üzerine, genel

sich ausspricht. Dies erste Suchen nach der Struktur des so vorhandenen λόγος findet ein *Zusammenvorhandensein* mehrerer Wörter. Was stiftet die Einheit dieses Zusammen? Sie liegt, was *Plato* erkannte, darin, daß der λόγος immer λόγος τινός ist. Im Hinblick auf das im λόγος offenbare Seiende werden die Wörter zu *einem* Wortganzen zusammengesetzt. *Aristoteles* sah radikaler; jeder λόγος ist σύνθεσις und διαίρεσις zugleich, nicht entweder das eine — etwaals »positives Urteil« — oder das andere — als »negatives Urteil«. Jede Aussage ist vielmehr, ob bejahend oder verneinend, ob wahr oder falsch, gleichursprünglich σύνθεσις und διαίρεσις. Die Aufweisung ist Zusammen- und Auseinandernehmen. Allerdings hat *Aristoteles* die analytische Frage nicht weiter vorgetrieben zum Problem: welches Phänomen innerhalb der Struktur des λόγος ist es denn, was erlaubt und verlangt, jede Aussage als Synthesis und Diairesis zu charakterisieren?

Was mit den formalen Strukturen von »Verbinden« und »Trennen«, genauer mit der Einheit derselben phänomenal getroffen werden sollte, ist das Phänomen des »etwas als etwas«. Gemäß dieser Struktur wird etwas auf etwas hin verstanden — in der Zusammennahme mit ihm, so zwar, daß dieses *verstehende* Konfrontieren *auslegend* artikulierend das Zusammengenommene zugleich auseinandernimmt. Bleibt das Phänomen des »Als« verdeckt und vor allem in seinem existenzialen Ursprung aus dem hermeneutischen »Als« verhüllt, dann zerfällt der phänomenologische Ansatz des *Aristoteles* zur Analyse des λόγος in eine äußerliche »Urteilstheorie«, wonach Urteilen ein Verbinden bzw. Trennen von Vorstellungen und Begriffen ist.

Verbinden und Trennen lassen sich dann weiter formalisieren zu einem »Beziehen«. Logistisch wird das Urteil in ein System von »Zuordnungen« aufgelöst, es wird zum Gegenstand eines »Rechnens«, aber nicht zum Thema ontologischer Interpretation. Möglichkeit und Unmöglichkeit des analytischen Verständnisses von σύνθεσις und διαί-

ρεσις, von »Beziehung« im Urteil überhaupt ist eng mit dem jeweiligen Stande der grundsätzlichen ontologischen Problematik verknüpft.

Wie weit diese in die Interpretation des λόγος und umgekehrt der Begriff des »Urteils« mit einem merkwürdigen Rückschlag in die ontologische Problematik hineinwirkt, zeigt das Phänomen der *Copula*. An diesem »Band« kommt zutage, daß zunächst die Synthesisstruktur [160] als selbstverständlich angesetzt wird und daß sie die maßgebende interpretatorische Funktion auch behalten hat. Wenn aber die formalen Charaktere von »Beziehung« und »Verbindung« phänomenal nichts zur sachhaltigen Strukturanalyse des λόγος beisteuern können, dann hat am Ende das mit dem Titel Copula gemeinte Phänomen nichts mit Band und Verbindung zu tun. Das »ist« und seine Interpretation, mag es sprachlich eigens ausgedrückt oder in der Verbalendung angezeigt sein, rückt aber dann, wenn Aussagen und Seinsverständnis existenziale Seinsmöglichkeiten des Daseins selbst sind, in den Problemzusammenhang der existenzialen Analytik. Die Ausarbeitung der Seinsfrage (vergleiche I. Teil, 3. Abschnitt) wird dann auch diesem eigentümlichen Seinsphänomen innerhalb des λόγος wieder begegnen.

Vorläufig galt es nur, mit dem nachweis der Abkünftigkeit der Aussage von Auslegung und Verstehen deutlich zu machen, daß die »Logik« des λόγος in der existenzialen Analytik des Daseins verwurzelt ist. Die Erkenntnis der ontologisch unzureichenden Interpretation des λόγος verschärft zugleich die Einsicht in die Nichtursprünglichkeit der methodischen Basis, auf der die antike Ontologie erwachsen ist. Der λόγος wird als Vorhandenes erfahren, als solches interpretiert, insgleichen hat das Seiende, das er aufzeigt, den Sinn von Vorhandenheit. Dieser Sinn von Sein bleibt selbst indifferent unabgehoben gegen andere Seinsmöglichkeiten, so daß sich mit ihm zugleich das

olarak yargıdaki "bağıntı" üzerine çözümsel bir anlayışın olanağı ve olanaksızlığı ilkede varlıkbilimsel sorunsalın o sıradaki durumu ile sıkı sıkıya bağlıdır.

Bu sorunsalın λόγος'un yorumunun içine ne denli girdiğini ve evrik olarak "yargı" kavramının dikkate değer bir karşı vuruş ile varlıkbilimsel sorunsalın içine ne denli girdiğini *koşaç* fenomeni gösterir. Bu "bağ" üzerine düşünüldüğünde, en yakından bireşim-yapısının kendiliğinden-açık olarak saptandığı ve ölçünlendirici yorumlama işlevini de saklı tuttuğu açığa çıkar. Ama biçimsel "bağıntı" ve "bağlama" karakterleri λόγος'un bir konu olarak yapı-çözümlemesine fenomenal olarak hiçbir katkıda bulunamıyorlarsa, o zaman sonunda koşaç terimi ile demek istediğimiz fenomenin bağ ve bağlama ile hiçbir ilgisi yoktur. "Dir" ve yorumu, ister 'dir' dilde kendi başına anlatılsın isterse sözcük sonlanmalarında gösterilsin, eğer önesürüm ve Varlık-anlayışı oradaki-Varlığın kendisinin varoluşsal Varlık-olanakları iseler, varoluşsal Analitiğin sorunlar bağlamına götürür. Varlık-sorusunun geliştirilmesinde (bkz. Anabölüm I, Kesim 3)* λόγος'un içersindeki bu kendine özgü Varlık-fenomeni ile yeniden karşılaşacağız.

Ancak geçici olarak geçerli sayabiliriz ki, önesürümün yorumlanmadan ve anlamadan türeyişinin gösterilmesi ile, λόγος'un mantığının oradaki-Varlığın varoluşsal Analitiğinde köklendiği açıklık kazanmıştır. Λόγος'un varlıkbilimsel olarak yetersiz yorumunun bilgisi aynı zamanda üzerinde antikçağ varlıkbilimin büyüdüğü yöntemsel temelin kökensel olmadığı olgusu üzerine içgörüyü keskinleştirmiştir. Λόγος elönünde-bulunan birşey olarak deneyimlenir, böyle olarak yorumlanır, ve benzer olarak gösterdiği varolan-şeyler elönünde-bulunuş anlamını taşır. Varlığın bu anlamının kendisi başka Varlık-olanakları karşısında ayrımsız ve ayırdedilmemiş kalır,

*[Bu Bölüm yayımlanmadı.]

öyle ki biçimsel 'Birşey-Varlık' anlamındaki Varlık aynı zamanda onunla kaynaşır ve ikisi arasında salt bir bölge ayrımı elde etmek bile söz konusu olamaz.

Sein im Sinne des formalen Etwas-Seins verschmilzt, ohne daß auch nur eine reine regionale Scheidung beider gewonnen werden könnte.

§ 34. *'Oradaki-Varlık' ve Söylem. Dil*

§ 34. *Da-sein und Rede. Die Sprache*

'Orası'nın Varlığını, dünyadaki-Varlığını açığa serilmişliğini oluşturan temel varoluşsallar ruhsal durum ve anlamadır. Anlama kendi içinde yorumlama olanağını, e.d. anlaşılanın edinilmesi olanağını gizler. Ruhsal durum anlama ile eş-kökensel olduğu düzeye dek kendini belli bir anlayış içinde tutar. Ona o denli de belli bir yorumlanabilirlik karşılık düşer. Önesürüm ile birlikte, yorumlamanın aşırı bir türevi görülür kılınmıştı. Önesürümün iletişim ('dışa söyleme') olarak üçüncü imleminin durulaştırılması 'deme' ve 'söyleme' kavramlarına götürdü ki, şimdiye dek bunlar dikkate alınmadılar ve bu hiç kuşkusuz amaçlı olarak yapıldı. Dilin *ilk kez şimdi* tema olması olgusunun bu fenomenin köklerini oradaki-Varlığını açığa serilmişliğinin varoluşsal durumunda taşıdığını göstermesi gerekir. *Dilin varoluşsal-varlıkbilimsel temeli konuşmadır.* Bu fenomeni ruhsal durum, anlama, yorumlama ve önesürüm üzerine bu noktaya dek gelen yorumda daha şimdiden sürekli olarak kullanmış olsak da, tematik çözümlemede onu bir bakıma bastırdık.

Söylem ruhsal durum ve anlama ile varoluşsal olarak eş-kökenseldir. Anlaşılırlık, edinici yorumlamadan da önce, daha şimdiden eklemlenmiştir. Söylem anlaşılırlığın eklemlenişidir. Buna göre şimdiden yorumlamanın ve önesürümün temelinde yatar. Yorumlamada, ve öyleyse daha da kökensel olarak söylemde eklemlenebilir olana anlam dedik. Genel olarak söylemsel eklemlemede eklemlenmiş olana imlem-bütünü deriz. Bu imlemlere çözülebilir. İmlemler eklemlenebilir olanın eklemlenmişi olarak her zaman anlam yüklüdürler. Söylem, 'Orası'nın anlaşılırlığının

Die fundamentalen Existenzialien, die das Sein des Da, die Erschlossenheit des In-der-Welt-seins konstituieren, sind Befindlichkeit und Verstehen. Verstehen birgt in sich die Möglichkeit der Auslegung, das ist der Zueignung des Verstandenen. Sofern die Befindlichkeit mit Verstehen gleichursprünglich ist, hält sie sich in einem gewissen Verständnis. Ihr entspricht ebenso eine gewisse Auslegbarkeit. Mit der Aussage wurde ein extremes Derivat der Auslegung sichtbar gemacht. Die Klärung der dritten Bedeutung von Aussage als Mitteilung (Heraussage) führte in den Begriff des Sagens und Sprechens, der bislang unbeachtet blieb und zwar mit Absicht. Daß *jetztest* Sprache Thema wird, soll anzeigen, daß dieses Phänomen in der existenzialen Verfassung der Erschlossenheit des Daseins seine Wurzeln hat. *Das existenzial-ontologische Fundament der Sprache ist die Rede.* Von die[161]sem Phänomen haben wir in der bisherigen Interpretation der Befindlichkeit, des Verstehens, der Auslegung und der Aussage ständig schon Gebrauch gemacht, es in der thematischen Analyse aber gleichsam unterschlagen.

Die Rede ist mit Befindlichkeit und Verstehen existenzial gleichursprünglich. Verständlichkeit ist auch schon vor der zueignenden Auslegung immer schon gegliedert. Rede ist die Artikulation der Verständlichkeit. Sie liegt daher der Auslegung und Aussage schon zugrunde. Das in der Auslegung, ursprünglicher mithin schon in der Rede Artikulierbare nannten wir den Sinn. Das in der redenden Artikulation Gegliederte als solches nennen wir das Bedeutungsganze. Dieses kann in Bedeutungen aufgelöst werden. Bedeutungen sind als das Artikulierte des Artikulierbaren immer

sinnhaft. Wenn die Rede, die Artikulation der Verständlichkeit des Da, ursprüngliches Existenzial der *Erschlossenheit* ist, diese aber primär konstituiert wird durch das In-der-Welt-sein, muß auch die Rede wesenhaft eine spezifisch *weltliche* Seinsart haben. Die befindliche Verständlichkeit des In-der-Welt-seins *spricht sich als Rede aus*. Das Bedeutungsganze der Verständlichkeit *kommt zu Wort*. Den Bedeutungen wachsen Worte zu. Nicht aber werden Worterdinge mit Bedeutungen versehen.

Die Herausgesprochenheit der Rede ist die Sprache. Diese Wortganzheit, als in welcher die Rede ein eigenes »weltliches« Sein hat, wird so als innerweltlich Seiendes wie ein Zuhandenes vorfindlich. Die Sprache kann zerschlagen werden in vorhandene Wörterdinge. Die Rede ist existenzial Sprache, weil das Seiende, dessen Erschlossenheit sie bedeutungsmäßig artikuliert, die Seinsart des geworfenen, auf die »Welt« angewiesenen In-der-Welt-seins hat.

Als existenziale Verfassung der Erschlossenheit des Daseins ist die Rede konstitutiv für dessen Existenz. Zum redenden Sprechen gehören als Möglichkeiten *Hören* und *Schweigen*. An diesen Phänomenen wird die konstitutive Funktion der Rede für die Existenzialität der Existenz erst völlig deutlich. Zunächst geht es um die Herausarbeitung der Struktur der Rede als solcher.

Reden ist das »bedeutende« Gliedern der Verständlichkeit des In-der-Welt-seins, dem das Mitsein zugehört, und das sich je in einer bestimmten Weise des besorgenden Miteinanderseins hält. Dieses ist redend als zu- und absagen, auffordern, warnen, als Aussprache, Rücksprache, Fürsprache, ferner als »Aussagen machen« und als reden in der Weise des »Redenhaltens«. Reden ist Rede über ... Das *Worüber* der Rede hat nicht notwendig, zumeist sogar nicht den Cha[162]rakter des Themas einer bestimmenden Aussage. Auch ein Befehl ist ergangen über —; der Wunsch hat sein Worüber. Der Fürsprache fehlt nicht ihr Worüber.

eklemlenişi, açığa serilmişliğin kökensel varoluşsalı ise, ve eğer gene de açığa serilmişlik dünyadaki-Varlık yoluyla birincil olarak oluşturulmuşsa, o zaman söylem de özsel olarak özgün bir *dünyasal* Varlık-türü taşıyor olmalıdır. Dünyadaki-Varlığın ruhsal durum eşliğindeki anlaşılırlığı *kendini söylem olarak anlatır*. Anlaşılırlığın imlem-bütünü *sözcüklere geçer*. Sözcükler imlemlere büyürler. Ama sözcük-Şeyler imlemler ile donatılmazlar.

Söylemin anlatılmışlığı dildir. Bu sözcükler bütünlüğü, ki onda söylem kendi "dünyasal" Varlığını taşır, böylece elaltında-bulunan birşey gibi dünya-içinde varolan-şey olarak karşılaşılabilir olur. Dil elönünde-bulunan sözcük-Şeylere ayrışabilir. Söylem varoluşsal olarak dildir, çünkü açığa-serilmişliği onun tarafından imlemlere göre eklemlenen varolan-şey fırlatılmış, "dünya"ya boyun eğmiş dünyadaki-Varlığın Varlık-türünü taşır.

Oradaki-Varlığın açığa serilmişliğinin varoluşsal durumu olarak söylem onun varoluşu için oluşturucudur. *İşitme* ve *sessiz kalma* olanaklar olarak söylemsel konuşmaya aittirler. Bu fenomenlerde söylemin varoluşun varoluşsallığı için oluşturucu işlevi ilk kez tam açıklık kazanır. Sorun ilkin genel olarak söylemin yapısının geliştirilmesi ile ilgilidir.

Söylem dünyadaki-Varlığın anlaşılırlığının "imlemli" eklemlenişidir; dünyadaki-Varlığa birlikte-Varlık aittir ve dünyadaki-Varlık her durumda kendini tasalı birbiri-ile-birlikte-Varlığın belirli bir yolunda sürdürür. Bu birbiri-ile-birlikte-Varlık onaylayan ya da yadsıyan olarak, isteyen ve uyaran olarak, bildirim, görüşme, araya girme olarak, dahası "önesürümlerde bulunma" olarak ve "bir konuşma yapma" yolunda konuşma olarak söylemseldir. Söylem ... üzerine konuşmadır. Söylemin '... *üzerine*'si, ne zorunlu olarak ne de giderek çoğunlukla belirleyen bir önesürümün temasının karakterini taşımaz. Bir buyruk bile ... üzerine verilir; dileğin kendi '... üzerine'si vardır. Biri için araya girmenin '... üzerine'si

eksik değildir. Söylem zorunlu olarak bu yapı-kıpısını taşır, çünkü dünyadaki-Varlığın açığa-serilmişliğini birlikte-oluşturur ve kendi yapısında oradaki-Varlığın bu temel durumu yoluyla biçimlendirilir. Konuşmada hakkında konuşulana her zaman belirli bir bakımdan ve belli sınırlar içersinde "seslenilir." Her konuşmada genel olarak bir '*konuşulmuş olan*,' o sıradaki dileklerde, sorularda, ... üzerine kendini anlatmalarda genel olarak 'denmiş olan' vardır. Bu 'denmiş olan'da söylem iletişim kurar.

İletişim fenomeni, daha önce [önesürüm üzerine]* çözümlemede gösterildiği gibi, varlıkbilimsel olarak geniş bir anlamda anlaşılmalıdır. Önesürümlü "iletişim," örneğin haber verme, ilkede varoluşsal olarak kavranan iletişimin özel bir durumudur. Anlayan birbiri-ile-birlikte-Varlığın eklemlenmesi kendini bu iletişimde oluşturur. Yine bu iletişim birlikte-ruhsal-durumun olduğu gibi birlikte-Varlığın anlayışının da "paylaşılması"nı yerine getirir. İletişim hiçbir zaman yaşantıların bir aktarımı değildir — örneğin sanıların ve dileklerin bir öznenin içinden bir başkasının içine aktarılması gibi. Birlikte-oradaki-Varlık özsel olarak daha şimdiden birlikte-ruhsal-durumda ve birlikte-anlamada açıktadır. Birlikte-Varlık söylemde "belirtik olarak" *paylaşılır*, eş deyişle daha şimdiden *vardır*, ama kavranmamış ve edinilmemiş olarak paylaşılmamıştır.

Birşey üzerine tüm söylem — ki onda 'konuşulmuş olan'ı iletir — aynı zamanda *kendini-anlatma* karakterini taşır. Oradaki-Varlık konuşarak kendini 'anlatır' [:: '*dışa* konuşur'], ama ilk olarak dışarıdaki birşeye karşı "içsel" birşey olarak kapsüllendiği için değil, ama dünyadaki-Varlık olarak anlarken daha şimdiden "dışarıda" olduğu için. 'Anlatılan' [:: '*dışa* söylenmiş olan'] tam olarak dışarıdaki-Varlıktır, eş deyişle o sıradaki ruhsal durum (ruh durumu) kipidir, ki oradaki-Varlığın tam açığa serilmişliği ile ilgili olduğu gösterilmişti. Ruhsal durum eşliğindeki içinde-

*[Eski yayınlarda bulunan "*bei der Analyse der Aussage* ..." yerine yeni yayınlarda: "*bei der Analyse* ..."]

Die Rede hat notwendig dieses Strukturmoment, weil sie die Erschlossenheit des In-der-Welt-seins mitkonstituiert, in ihrer eigenen Struktur durch diese Grundverfassung des Daseins vorgebildet ist. Das Beredete der Rede ist immer in bestimmter Hinsicht und in gewissen Grenzen »angeredet«. In jeder Rede liegt ein *Geredetes* als solches, das im jeweiligen Wünschen, Fragen, Sichaussprechen über... Gesagte als solches. In diesem teilt sich die Rede mit.

Das Phänomen der *Mitteilung* muß, wie schon bei der Analyse angezeigt wurde, in einem ontologisch weiten Sinne verstanden werden. Aussagende »Mitteilung«, die Benachrichtigung zum Beispiel, ist ein Sonderfall der existenzial grundsätzlich gefaßten Mitteilung. In dieser konstituiert sich die Artikulation des verstehenden Miteinanderseins. Sie vollzieht die »Teilung« der Mitbefindlichkeit und des Verständnisses des Mitseins. Mitteilung ist nie so etwas wie ein Transport von Erlebnissen, zum Beispiel Meinungen und Wünschen aus dem Inneren des einen Subjekts in das Innere des anderen. Mitdasein ist wesenhaft schon offenbar in der Mitbefindlichkeit und im Mitverstehen. Das Mitsein wird in der Rede »ausdrücklich« *geteilt*, das heißt es *ist* schon, nur ungeteilt als nicht ergriffenes und zugeeignetes.

Alle Rede über ..., die in ihrem Geredeten mitteilt, hat zugleich den Charakter des *Sichaussprechens*. Redend spricht sich Dasein *aus*, nicht weil es zunächst als »Inneres« gegen ein Draußen abgekapselt ist, sondern weil es als In-der-Welt-sein verstehend schon »draußen« ist. Das Ausgesprochene ist gerade das Draußensein, das heißt die jeweilige Weise der Befindlichkeit (der Stimmung), von der gezeigt wurde, daß sie die volle Erschlossenheit des In-Seins betrifft. Der

sprachliche Index der zur Rede gehörenden Bekundung des befindlichen In-Seins liegt im Tonfall, der Modulation, im Tempo der Rede, »in der Art des Sprechens«. Die Mitteilung der existenzialen Möglichkeiten der Befindlichkeit, das heißt das Erschließen von Existenz, kann eigenes Ziel der »dichtenden« Rede werden.

Die Rede ist die bedeutungsmäßige Gliederung der befindlichen Verständlichkeit des In-der-Welt-seins. Als konstitutive Momente gehören ihr zu: das Worüber der Rede (das Beredete), das Geredete alssolches, die Mitteilung und die Bekundung. Das sind keine Eigenschaften, die sich nur empirisch an der Sprache auffallen lassen, sondern in der Seinsverfassung des Daseins verwurzelte existenziale [163] Charaktere, die so etwas wie Sprache ontologisch erst ermöglichen. In der faktischen Sprachgestalt einer bestimmten Rede können einzelne dieser Momente fehlen, bzw. unbemerkt bleiben. Daß sie oft »wörtlich« *nicht* zum Ausdruck kommen, ist nur der Index einer bestimmten Art der Rede, die, sofern sie ist, je in der Ganzheit der genannten Strukturen sein muß.

Die Versuche, das »Wesen der Sprache« zu fassen, haben denn immer auch die Orientierung an einem einzelnen dieser Momente genommen und die Sprache begriffen am Leitfaden der Idee des »Ausdrucks«, der »symbolischen Form«, der Mitteilung als »Aussage«, der »Kundgabe« von Erlebnissen oder der »Gestaltung« des Lebens. Für eine voll zureichende Definition der Sprache wäre aber auch nichts gewonnen, wollte man diese verschiedenen Bestimmungsstücke synkretistisch zusammenschieben. Das Entscheidende bleibt, zuvor das ontologisch-existenziale Ganze der Struktur der Rede auf dem Grunde der Analytik des Daseins herauszuarbeiten.

Der Zusammenhang der Rede mit Verstehen und Verständlichkeit wird deutlich aus einer zum Reden selbst gehörenden existenzialen Möglichkeit, aus dem Hören. Wir sagen nicht zufällig, wenn wir nicht

Varlığın söyleme ait olan sergilenişi için dildeki belirticiler sesi tonlandırmada ve ayarlamada, konuşmanın temposunda, "konuşma yolu"nda yatar. Ruhsal durumun varoluşsal olanaklarının iletilmesi, eş deyişle varoluşun açığa serilmesi "şiirsel" söylemin kendi hedefi olabilir.

Söylem dünyadaki-Varlığın ruhsal durum eşliğindeki anlaşılırlığının imlemlere göre eklemlenişidir. Oluşturucu kıpılar olarak şunlar ona aittir: Söylemin 'üzerine'si (hakkında konuşulan), genel olarak söylenen, iletişim ve bildirme. Bunlar kendilerini yalnızca görgül olarak dilden ayıklanmaya bırakacak özellikler değildirler; tersine, oradaki-Varlığın Varlık-durumunda kökleşmiş varoluşsal karakterlerdirler ki, dil gibi birşeyi varlıkbilimsel olarak ilkin onlar olanaklı kılarlar. Belirli bir söylemin olgusal dil-şeklinde bu kıpılar tek tek eksik olabilir ya da gözden kaçmış kalabilirler. Sık sık "sözel" olarak anlatıma çıkmamaları yalnızca belirli bir söylem türünün belirticisidir ki, kendisi söylem olduğu sürece, her durumda sözü edilen yapıların bütünlüğü içinde yatıyor olmalıdır.

"Dilin özü"nü ayrımsama girişimleri yönelimlerini her zaman bu kıpıların birinden ya da ötekinden almışlar ve dili "anlatım," "simgesel biçim," "önesürüm" olarak iletişim, yaşantıların "bildirilmesi" ya da yaşamın "şekillenmesi" gibi düşüncelerdeki ipuçlarından kavramışlardır. Ama eğer bu değişik belirlenim parçaları sinkretistik olarak biraraya toparlanacak olsaydı bile, dilin tam yeterli bir tanımı için hiçbirşey kazanılmış olmazdı. Belirleyici olan şey, söylemin yapısının varlıkbilimsel-varoluşsal bütününü oradaki-Varlığın Analitiğinin temelinde önceden geliştirme sorunu ortada kalırdı.

Söylemin anlama ve anlaşılırlık ile bağlantısı söylemin kendisine ait bir varoluşsal olanaktan, işitmeden açıklık kazanır. "Doğru" işitmediğimizde, "anlamadığımızı" söylememiz raslantısal değildir. İşitme söylem için

oluşturucudur. Ve dil yoluyla bildirme nasıl söylemde temellenmişse, ses yoluyla algılama da işitmede temellenmiştir. Birşeyi işitme birlikte-Varlık olarak oradaki-Varlığın Başkaları için varoluşsal açık-Varlığıdır. Giderek işitme oradaki-Varlığın kendi en öz 'Olabilme'si için birincil ve asıl açık-lığını oluşturur — örneğin bir arkadaşın her oradaki-Varlığın kendisinde 'taşıdığı' sesinin işitilmesinde olduğu gibi. Oradaki-Varlık işitir, çünkü anlar. Başkaları ile birlikte ve anlayan dünyadaki-Varlık olarak oradaki-Varlık birlikte-oradaki-Varlığın ve kendisinin "kölesi"-dir [*hörig*]* ve bu kölelikte onlara aittir. İçinde birlikte-Varlığın geliştiği birbirini-işitme izlemenin, birlikte gitmenin olanaklı yollarını, işitmeme, direnme, kafa tutma ve yüz çevirmenin yoksunluklu kiplerini taşır.

Böylece bu varoluşsal birincil 'işitebilme'nin temelinde *'kulak verme'* gibi birşey olanaklıdır; 'kulak verme'nin kendisi fenomenal olarak ruhbilimde "ilkin" işitme olarak, tonların duyulması ve seslerin algılanması olarak belirlenen şeyden daha da kökenseldir. 'Kulak verme' de anlayan işitmenin Varlık-türünü taşır. "İlkin" işittiğimiz hiçbir biçimde gürültüler ve ses karmaşaları değil, ama gıcırdayan arabalar ve motorsiklettir. Yürüyüşteki sırayı, kuzey rüzgarını, takırdayan ağaçkakanı, çıtırdayan ateşi işitiriz.

Bir "arı ses"i "işitebilmek" için oldukça yapay ve karışık bir ansal durum gerekir. Ama en yakından motorsikletleri ve arabaları işitmemiz dünyadaki-Varlık olarak oradaki-Varlığın her durumda daha şimdiden dünya-içinde elaltındabulunanın *ortasında* kaldığının kanıtıdır; oradaki-Varlık hiç kuşkusuz en yakından "duyumlar"ın ortasında kalmaz ve ilkin bu duyumlar kargaşasını biçimlendirmesi ve böylece öznenin en sonunda sıçrayarak bir "dünya"ya ulaşabilmesi için ona bir sıçrama tahtası sağlanması

*['*hören*' anlatımı 'işitmek,' *hörig* ise 'kölesi' demektir ve *işitme* ve *kölelik* arasındaki bu ilginç fenomenolojik-etimolojik bağıntıya Heidegger burada ayrıca '*zugehören*/ait olmak' anlatımını da katar. Bağlam üzerine daha öte birşey söylenmiyor.]

»recht« gehört haben, wir haben nicht »verstanden«. Das Hören ist für das Reden konstitutiv. Und wie die sprachliche Verlautbarung in der Rede gründet, so das akustische Vernehmen im Hören. Das Hören auf ... ist das existenziale Offensein des Daseins als Mitsein für den Anderen. Das Hören konstituiert sogar die primäre und eigentliche Offenheit des Daseins für sein eigenstes Seinkönnen, als Hören der Stimme des Freundes, den jedes Dasein bei sich trägt. Das Dasein hört, weil es versteht. Als verstehendes In-der-Welt-sein mit den Anderen ist es dem Mitdasein und ihm selbst »hörig« und in dieser Hörigkeit zugehörig. Das Aufeinanderhören, in dem sich das Mitsein ausbildet, hat die möglichen Weisen des Folgens, Mitgehens, die privativen Modi des Nicht-Hörens, des Widersetzens, des Trotzens, der Abkehr.

Auf dem Grunde dieses existenzial primären Hörenkönnens ist so etwas möglich wie *Horchen*, das selbst phänomenal noch ursprünglicher ist als das, was man in der Psychologie »zunächst« als Hören bestimmt, das Empfinden von Tönen und das Vernehmen von Lauten. Auch das Horchen hat die Seinsart des verstehenden Hörens. »Zunächst« hören wir nie und nimmer Geräusche und Lautkomplexe, sondern den knarrenden Wagen, das Motorrad. Man hört die Kolonne auf dem Marsch, den Nordwind, den klopfenden Specht, das knisternde Feuer. [164]

Es bedarf schon einer sehr künstlichen und komplizierten Einstellung, um ein »reines Geräusch« zu »hören«. Daß wir aber zunächst Motorräder und Wagen hören, ist der phänomenale Beleg dafür, daß das Dasein als In-der-Welt-sein je schon *beim* innerweltlich Zuhandenen sich aufhält und zunächst gar nicht bei »Empfindungen«, deren Gewühl zuerst geformt werden müßte, um das Sprungbrett abzugeben, von dem das Subjekt

abspringt, um schließlich zu einer »Welt« zu gelangen. Das Dasein ist als wesenhaft verstehendes zunächst beim Verstandenen.

Auch im ausdrücklichen Hören der Rede des Anderen verstehen wir zunächst das Gesagte, genauer, wir sind im Vorhinein schon mit dem Anderen bei dem Seienden, worüber die Rede ist. *Nicht* dagegen hören wir zunächst das Ausgesprochene der Verlautbarung. Sogar dort, wo das Sprechen undeutlich oder gar die Sprache fremd ist, hören wir zunächst *unverständliche* Worte und nicht eine Mannigfaltigkeit von Tondaten.

Im »natürlichen« Hören des Worüber der Rede können wir allerdings zugleich auf die Weise des Gesagtseins, die »Diktion« hören, aber auch das nur in einem vorgängigen Mitverstehen des Geredeten; denn nur so besteht die Möglichkeit, das Wie des Gesagtseins abzuschätzen in seiner Angemessenheit an das thematische Worüber der Rede.

Ingleichen erfolgt die Gegenrede als Antwort zunächst direkt aus dem Verstehen des im Mitsein schon »geteilten« Worüber der Rede.

Nur wo die existenziale Möglichkeit von Reden und Hören gegeben ist, kann jemand horchen. Wer »nicht hören kann« und »fühlen muß«, der vermag vielleicht sehr wohl und gerade deshalb zu horchen. Das Nurherum-hören ist eine Privation des hörenden Verstehens. Reden und Hören gründen im Verstehen. Dieses entsteht weder durch vieles Reden noch durch geschäftiges Herumhören. Nur wer schon versteht, kann zuhören.

Dasselbe existenziale Fundament hat eine andere wesenhafte Möglichkeit des Redens, das *Schweigen*. Wer im Miteinanderreden schweigt, kann eigentlicher »zu verstehen geben«, das heißt das Verständnis ausbilden, als der, dem das Wort nicht ausgeht. Mit dem Viel-sprechen über etwas ist nicht im mindessöz konusu değildir. Oradaki-Varlık, özsel olarak anlayan oradaki-Varlık olarak, en yakından anlaşılanın ortasındadır.

Yine, bir başkasının söyleminin belirtik olarak işitilmesinde de denileni en yakından anlarız, ya da daha sağın olarak, önceden söylemin üzerine olduğu varolan-şeyin ortasında daha şimdiden başkası ile birlikteyizdir. Buna karşı, en yakından işittiğimiz şey bildirmede anlatılan *değildir*. Konuşmanın seçik olmadığı ya da giderek dilin yabancı olduğu yerde bile, en yakından işittiğimiz şey *anlaşılmaz* sözcüklerdir, bir tonverileri çoklusu değil.

Söylemin üzerine olduğu şeyin "doğal" işitilişinde hiç kuşkusuz aynı zamanda onun 'denmiş-olma' yolunu, "diksiyon"u işitebiliriz, ama ancak konuşulanın ön bir birlikte-anlaşılması içinde; çünkü ancak o zaman 'denmiş-olma' yolunun söylemin tematik olarak üzerine olduğu şeye uygunluğunu değerlendirmenin olanağı vardır.

Aynı yolda, yanıt olarak karşı-söylem en yakından ve doğrudan doğruya söylemin üzerine olduğu ve daha şimdiden birlikte-Varlıkta "paylaşılmış" olan şeyin anlaşılmasından doğar.

Ancak konuşma ve işitmenin varoluşsal olanağının verili olduğu yerde biri kulak verebilir. "İşitemeyen" ve "duyumsamak zorunda olan"* belki de çok iyi kulak verebilir ve bunu tam bu nedenle yapıyor olabilir. Çevredeki herşeyi işitmek işiten anlamanın bir yoksunluğudur. Konuşma ve işitme anlamada temellenir. Anlama ne çok konuşma yoluyla ne de uğraşarak ortalığı dinlemeden doğar. Ancak daha şimdiden anlayan dinleyebilir.

Söylemin bir başka özsel olanağı — *sessiz kalma* — aynı varoluşsal temeli taşır. Birbiri-ilekonuşmada kim sessiz kalırsa, sözlerinin sonu gelmeyen birinden daha asıl bir yolda "alttan anlatabilir," eş deyişle bir anlayış oluşturabilir. Birşey üzerine çok-konuşma bu yolla anlayışın

["Wer nicht hören kann, muss fühlen"* :: "İşitmeyen katlanmalıdır" Alman atasözüne bir anıştırma.]

ilerletilmesini en küçük bir güvence altına almış olmaz. Tam tersine, birşey hakkında uzun uzadıya konuşma örter ve anlaşılana görünüşte bir açıklık verir, ki ıvır zıvırın anlaşılmazlığı demektir. Ama sessiz kalma dilsiz olmak değildir. Dilsiz olan, tersine, "konuşma" eğilimini taşır. Dilsiz biri yalnızca sessiz kalabileceğini tanıtlamamış olmakla kalmaz, ama giderek böyle birşeyi tanıtlamanın tüm olanağından da yoksundur. Ve doğal olarak az konuşmaya alışmış biri sessiz kaldığını ve sessiz kalabileceğini ancak dilsiz biri kadar gösterebilir. Hiçbir zaman birşey söylemeyen biri verili bir zaman kıpısında sessiz kalamayabilir. Ancak gerçek söylemde asıl sessiz kalma olanaklıdır. Sessiz kalabilmek için, oradaki-Varlığını söyleyecek birşeyi olmalıdır, eş deyişle kendisinin asıl ve varsıl bir açığa serilmişliği elinin altında olmalıdır. O zaman ağzısıkılık açık kılar ve "boş konuşma"yı sona erdirir. Ağzısıkılık bir söylem kipi olarak oradaki-Varlığın anlaşılırlığını öylesine kökensel olarak eklemler ki, ortaya gerçek bir 'işitebilme' ve saydam bir birbiri-ile-birlikte-Varlık çıkarır.

Söylem 'Orası'nın Varlığı için, eş deyişle ruhsal durum ve anlama için oluşturucu olduğu için, ama oradaki-Varlık ise dünyadaki-Varlık demek olduğu için, oradaki-Varlık konuşan içinde-Varlık olarak daha şimdiden kendini anlatmıştır. Oradaki-Varlığın dili vardır. Gündelik varolmaları başlıca birbiri-ile-konuşmaya döndürülmüş ve aynı zamanda görecek "gözleri olan" Yunanlıların oradaki-Varlığı ön-felsefi olduğu gibi felsefi yorumlayışlarında da insanın özünü ζῷον λόγον ἔχον olarak belirlemiş olmaları bir raslantı mıdır? İnsanın bu tanımının *animal rationale*, "ussal dirimli varlık" olarak daha sonraki yorumlanışı hiç kuşkusuz "yanlış" değildir, ama oradaki-Varlığın bu tanımının ondan türetildiği fenomenal temelin üstünü örter. İnsan kendini konuşan varolanşey olarak gösterir.* Bu demek değildir ki sesle

*[Heidegger '*logos*'u '*us*' değil, '*konuşma*' olarak okumalıdır; vargısı tutarlıdır, çünkü fenomenolojik yöntemi etimolojik yoruma ussal çözümleme karşısında öncelik verir.]

ten gewährleistet, daß dadurch das Verständnis weiter gebracht wird. Im Gegenteil: das weitläufige Bereden verdeckt und bringt das Verstandene in die Scheinklarheit, das heißt Unverständlichkeit der Trivialität. Schweigen heißt aber nicht stumm sein. Der Stumme hat umgekehrt die Tendenz zum »Sprechen«. Ein Stummer hat nicht nur nicht bewiesen, daß er schwei[165]gen kann, es fehlt ihm sogar jede Möglichkeit, dergleichen zu beweisen. Und so wenig wie der Stumme zeigt einer, der von Natur gewohnt ist, wenig zu sprechen, daß er schweigt und schweigen kann. Wer nie etwas sagt, vermag im gegebenen Augenblick auch nicht zu schweigen. Nur im echten Reden ist eigentliches Schweigen möglich. Um schweigen zu können, muß das Dasein etwas zu sagen haben, das heißt über eine eigentliche und reiche Erschlossenheit seiner selbst verfügen. Dann macht Verschwiegenheit offenbar und schlägt das »*Gerede*« nieder. Verschwiegenheit artikuliert als Modus des Redens die Verständlichkeit des Daseins so ursprünglich, daß ihr das echte Hörenkönnen und durchsichtige Miteinandersein entstammt.

Weil für das Sein des Da, das heißt Befindlichkeit und Verstehen, die Rede konstitutiv ist, Dasein aber besagt: In-der-Welt-sein, hat das Dasein als redendes *In*-Sein sich schon ausgesprochen. Das Dasein hat Sprache. Ist es Zufall, daß die Griechen, deren alltägliches Existieren sich vorwiegend in das Miteinanderreden verlegt hatte, und die zugleich »Augen hatten«, zu sehen, in der vorphilosophischen sowohl wie in der philosophischen Daseinsauslegung das Wesen des Menschen bestimmten als ζῷον λόγον ἔχον? Die spätere Auslegung dieser Definition des Menschen im Sinne von *animal rationale*, »vernünftiges Lebewesen«, ist zwar nicht »falsch«, aber sie verdeckt den phänomenalen Boden, dem diese Definition des Daseins entnommen ist. Der Mensch zeigt sich als Seiendes, das redet. Das bedeutet

nicht, daß ihm die Möglichkeit der stimmlichen Verlautbarung eignet, sondern daß dieses Seiende ist in der Weise des Entdeckens der Welt und des Daseins selbst. Die Griechen haben kein Wort für Sprache, sie verstanden dieses Phänomen »zunächst« als Rede. Weil jedoch für die philosophische Besinnung der λόγος vorwiegend als Aussage in den Blick kam, vollzog sich die Ausarbeitung der Grundstrukturen der Formen und Bestandstücke der Rede am Leitfaden *dieses Logos*. Die Grammatik suchte ihr Fundament in der »Logik« dieses Logos. Diese aber gründet in der Ontologie des Vorhandenen. Der in die nachkommende Sprachwissenschaft übergegangene und grundsätzlich heute noch maßgebende Grundbestand der »Bedeutungskategorien« ist an der Rede als Aussage orientiert. Nimmt man dagegen dieses Phänomen in der grundsätzlichen Ursprünglichkeit und Weite eines Existenzials, dann ergibt sich die Notwendigkeit einer Umlegung der Sprachwissenschaft auf ontologisch ursprünglichere Fundamente. Die Aufgabe einer *Befreiung* der Grammatik von der Logik bedarf *vorgängig* eines *positiven* Verständnisses der apriorischen Grundstruktur von Rede überhaupt als Existenzial und kann nicht nachträglich [166] durch Verbesserungen und Ergänzungen des Überlieferten durchgeführt werden. Mit Rücksicht darauf ist zu fragen nach den Grundformen einer möglichen bedeutungsmäßigen Gliederung des Verstehbaren überhaupt, nicht nur des in theoretischer Betrachtung erkannten und in Sätzen ausgedrückten innerweltlichen Seienden. Die Bedeutungslehre ergibt sich nicht von selbst durch umfassendes Vergleichen möglichst vieler und entlegener Sprachen. Ebensowenig genügt die Übernahme etwa des philosophischen Horizonts, innerhalb dessen *W. v. Humboldt* die Sprache zum Problem machte. Die Bedeutungslehre ist in der Ontologie des Daseins verwurzelt. Ihr Gedeihen und Verderben hängt am Schicksal dieser[10].

[10]Vgl. zur Bedeutungslehre *E. Husserl*, Log. Unters. Bd. II, 1. und 4. - 6. Untersuchung. Ferner die radikalere Fassung der Problematik, Ideen I, a.a. O. §§ 123ff., S. 255ff.

bildirme olanağı ona özgüdür; tersine, demektir ki, bu varolan-şey dünyayı ve oradaki-Varlığın kendisini açığa çıkarma yolunda vardır. Yunanlıların dil için bir sözcükleri yoktu; bu fenomeni "ilkin" söylem olarak anladılar. Ama gene de λόγος felsefi bilinç için başlıca önesürüm olarak görüş alanlarına girdiği için, söylemin biçim ve bileşenlerinin temel yapılarının geliştirilmesi *bu Logos*un ipucu üzerine yer aldı. Dilbilgisi temelini bu Logosun "mantığı"nda aradı. Ama bu mantık elönünde-bulunanın varlıkbiliminde temellenir. Sonraki dilbilime geçen ve ilkede bugün de ölçün olarak kabul edilen "imlem-kategorileri"nin temel stoğu önesürüm olarak söylem üzerine yönelimlidir. Buna karşı, eğer bu fenomeni bir varoluşsalın ilkesel kökenselliği ve genişliği içinde alırsak, o zaman dilbilimin varlıkbilimsel olarak daha kökensel temeller üzerinde bir yeniden kurulması zorunluğu doğar. Dilbilgisinin mantıktan bir *özgürleştirilmesi* görevi *önceden* bir varoluşsal olarak genelde söylemin *a priori* temel yapısının *olumlu* bir anlayışını gerektirir ve kalıt alınan gerecin sonradan iyileştirilmesi ve tamamlanması yoluyla yerine getirilemez. Bu bakımdan, anlaşılabilir olanın imlemlere uygun olanaklı bir eklemlenişinin temel biçimleri sorgulanmalı, ve bu eklemleme yalnızca kuramsal irdelemede bilinen ve tümcelerde anlatılan dünya-içinde varolan-şeylere sınırlanmamalıdır. İmlem öğretisi olanaklı en çok sayıda uzak dilin kapsamlı bir karşılaştırması yoluyla kendiliğinden ortaya çıkmayacaktır. Söz gelimi, içinde W. von Humboldt'un dili bir sorun yaptığı felsefi çevreni kabul etmek de eşit ölçüde yetersiz olacaktır. İmlem öğretisi oradaki-Varlığın varlıkbiliminde kökleşmiştir. Büyümesi ya da bozulması bunun yazgısına bağlıdır.[10]

[10]İmlem öğretisi için bkz. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*. Cilt II, 1. ve 4-6. *Untersuchung*. Sorunsalındaha köktenci alınışı için bkz., *Ideen* I, aynı yer, §§ 123 vss., s. 255 vss.

Sonunda felsefi araştırma genel olarak dile hangi Varlık-türünün uygun düştüğünü sormaya karar vermelidir. Dil dünya-içinde elaltında-bulunan bir gereç midir, yoksa oradaki-Varlığın Varlık-türünü mü taşır, yoksa ikisinden hiç biri değil midir? Eğer dil "ölebilirse," Varlığı ne türdendir? Bir dilin gelişmesi ve bozulması varlıkbilimsel olarak ne demektir? Bir dilbilimimiz vardır, ve tema aldığı varolan-şeylerin Varlığı karanlıktır; giderek ona ilişkin araştırma sorusu için çevren bile örtülmüştür. İmlemlerin yaklaşık olarak ve çoğunlukla "dünyasal" olmaları, ön-taslaklarının dünyanın imlemliliği yoluyla verilmesi, giderek sık sık başat olarak "uzaysal" olmaları olumsal mıdır, yoksa bu "görgül-olgu" varoluşsal-varlıkbilimsel olarak zorunlu mudur ve zorunluysa niçin böyledir? Felsefi araştırma eğer "Şeylerin kendilerini" soruşturmalıysa ve kendini kavramsal olarak durulaştırılmış bir sorunsalın konumuna getirmeliyse, o zaman "dil felsefesi"nden vazgeçmek zorunda kalacaktır.

Dil üzerine bu yorumumuzun yalnızca bu fenomenin varlıkbilimsel "yer"ini oradaki-Varlığın Varlık-durumunun içersinde göstermesi ve herşeyden önce aşağıdaki çözümlemenin yolunu hazırlaması gerekir; bunda söylemin temel bir Varlık-türünün ipucu üzerine ve başka fenomenler ile bağlantı içinde, oradaki-Varlığın gündelikliğini varlıkbilimsel olarak daha kökensel bir yolda bakış altına getirmeye çalışacağız.

Am Ende muß sich die philosophische Forschung einmal entschließen zu fragen, welche Seinsart der Sprache überhaupt zukommt. Ist sie ein innerweltlich zuhandenes Zeug, oder hat sie die Seinsart des Daseins oder keines von beiden? Welcher Art ist das Sein der Sprache, daß sie »tot« sein kann? Was besagt ontologisch, eine Sprache wächst und zerfällt? Wir besitzen eine Sprachwissenschaft, und das Sein des Seienden, das sie zum Thema hat, ist dunkel; sogar der Horizont ist verhüllt für die untersuchende Frage darnach. Ist es Zufall, daß die Bedeutungen zunächst und zumeist »weltliche« sind, durch die Bedeutsamkeit der Welt vorgezeichnete, ja sogar oft vorwiegend »räumliche«, oder ist diese »Tatsache« existenzial-ontologisch notwendig und warum? Die philosophische Forschung wird auf »Sprachphilosophie« verzichten müssen, um den »Sachen selbst« nachzufragen, und sich in den Stand einer begrifflich geklärten Problematik bringen müssen.

Die vorliegende Interpretation der Sprache sollte lediglich den ontologischen »Ort« für dieses Phänomen innerhalb der Seinsverfassung des Daseins aufzeigen und vor allem die folgende Analyse vorbereiten, die am Leitfaden einer fundamentalen Seinsart der Rede im Zusammenhang mit anderen Phänomenen die Alltäglichkeit des Daseins ontologisch ursprünglicher in den Blick zu bringen versucht.

B. 'Orası'nın Gündelik Varlığı ve Oradaki-Varlığın Düşmesi

B. Das alltägliche Sein des Da und das Verfallen des Daseins

Dünyadaki-Varlığın açığa serilmişliğinin varoluşsal yapılarına geri gitmekle yorumumuz belli bir yolda oradaki-Varlığın gündelikliğini gözden yitirmiştir. Çözümlememiz tematik başlangıç noktası olmuş olan bu fenomenal çevreni yeniden kazanmalıdır. Şimdi ortaya çıkan soru şudur: Eğer dünyadaki-Varlık gündelik birşey olarak kendini İnsanın Varlık-türünde

Im Rückgang auf die existenzialen Strukturen der Erschlossenheit des In-der-Welt-seins hat die Interpretation in gewisser Weise die Alltäglichkeit des Daseins aus dem Auge verloren. Die Analyse muß [167] diesen thematisch angesetzten phänomenalen Horizont wieder zurückgewinnen. Die Frage erhebt sich jetzt: welches sind die existenzialen Charaktere der

Erschlossenheit des In-der-Welt-seins, sofern dieses sich als alltägliches in der Seinsart des Man hält? Eignet diesem eine spezifische Befindlichkeit, ein besonderes Verstehen, Reden und Auslegen? Die Beantwortung dieser Fragen wird um so dringlicher, *wenn wir daran erinnern, daß das* Dasein zunächst und zumeist im Man aufgelöst und von ihm gemeistert wird. Ist das Dasein als geworfenes In-der-Welt-sein nicht gerade zunächst in die Öffentlichkeit des Man geworfen? Und was bedeutet diese Öffentlichkeit anderes als die spezifische Erschlossenheit des Man?

Wenn das Verstehen primär als das Seinkönnen des Daseins begriffen werden muß, dann wird einer Analyse des dem Man zugehörigen Verstehens und Auslegens zu entnehmen sein, welche Möglichkeiten seines Seins das Dasein als Man erschlossen und sich zugeeignet hat. Diese Möglichkeiten selbst offenbaren dann aber eine wesenhafte Seinstendenz der Alltäglichkeit. Und diese *muß schließlich, ontologisch zureichend* expliziert, eine ursprüngliche Seinsart des Daseins enthüllen, so zwar, daß von ihr aus das angezeigte Phänomen der Geworfenheit in seiner existenzialen Konkretion aufweisbar wird.

Zunächst ist gefordert, die Erschlossenheit des Man, das heißt die alltägliche Seinsart von Rede, Sicht und Auslegung, an bestimmten Phänomenen sichtbar zu machen. Mit Bezug auf diese mag die Bemerkung nicht überflüssig sein, daß die Interpretation eine rein ontologische Absicht hat und von einer moralisierenden Kritik des alltäglichen Daseins und von »kulturphilosophischen« Aspirationen weit entfernt ist.

§ 35. *Das Gerede*

Der Ausdruck »Gerede« soll hier nicht in einer herabziehenden Bedeutung gebraucht werden. Er bedeutet terminologisch ein positives Phänomen, das die Seinsart

sürdürüyorsa, o zaman dünyadaki-Varlığın açığa serilmişliğinin varoluşsal karakterleri nelerdir? İnsanın kendine özgü bir ruhsal durumu, tikel bir anlama, konuşma ve yorumlama yolu var mıdır? Eğer oradaki-Varlığın en yakından ve çoğunlukla İnsanda soğrulduğunu ve onun egemenliği altına girdiğini anımsarsak, bu soruların yanıtlanması o denli iveğen olur. Fırlatılmış dünyadaki-Varlık olarak oradaki-Varlık en yakından dosdoğru İnsanın kamusallığına fırlatılmamış mıdır? Ve bu kamusallığın İnsanın kendine özgü açığa serilmişliğinden başka bir imlemi var mıdır?

Eğer anlama birincil olarak oradaki-Varlığın 'Olabilme'si olarak kavranmalıysa, o zaman İnsanın Varlığının hangi olanaklarının İnsan olarak oradaki-Varlık tarafından açığa serildiği ve kendinin edinildiği İnsana ait anlamanın ve yorumlamanın bir çözümlemesinden çıkarılmalıdır. Ama o zaman bu olanakların kendileri gündelikliğin özsel bir Varlık-eğilimini açığa çıkarırlar. Ve son olarak, bu Varlık-eğilimi varlıkbilimsel olarak yeterli bir açımlama bulduğunda, oradaki-Varlığın kökensel bir Varlık-türünü ortaya sermeli, ve bunu öyle bir yolda yapmalıdır ki, sözü edilen fırlatılmışlık fenomeni varoluşsal somutluğu içinde bu Varlık-türünden belgitlenebilir olmalıdır.

Gerekli olan ilk şey İnsanın açığa serilmişliğinin, eş deyişle söylem, görüş ve yorumlamanın gündelik Varlık-türünün belirli fenomenlerde görülebilir kılınmasıdır. Bu fenomenlerle ilişki içinde şunu belirtmek gereksiz olmayabilir ki, yorumumuzun salt varlıkbilimsel bir amacı vardır ve gündelik oradaki-Varlığın ahlakçı bir eleştirisinden ve "ekin felsefesi"nin özlemlerinden çok uzakta durur.

§ 35. *Boş Konuşma*

"Boş konuşma" anlatımının burada küçültücü bir imlemde kullanılmaması gerekir. Terminolojik olarak olumlu bir fenomeni imler ki, gündelik oradaki-Varlığın anlamasının ve

yorumlamasının Varlık-türünü oluşturur. Söylem çoğunlukla konuşularak anlatılır ve her zaman böyle anlatılmıştır. Söylem dildir. Ama o zaman anlatılmış olanda her durumda anlayış ve yorumlama yatar. Anlatılmışlık olarak dil kendi içinde oradaki-Varlığın anlayışının bir yorumlanmışlığını gizler. Bu yorumlanmışlığın da, tıpkı dil için olduğu gibi, salt elönünde-bulunması söz konusu değildir; tersine, Varlığının kendisi oradaki-Varlık karakterindedir. Oradaki-Varlık en yakından ve belli sınırlar içinde sürekli olarak bu yorumlanmışlığa teslim edilir ki, sıradan anlamanın ve ona ait ruhsal durumun olanaklarını denetler ve paylaştırır. Kendi eklemlenmiş imlem-bağlamının bütünü içinde, anlatılmışlık açığa serilmiş dünyanın bir anlaşılmasını ve böylelikle eş-kökensel olarak Başkalarının birlikte-oradaki-Varlığının ve birinin kendi içinde-Varlığının bir anlaşılmasını saklar. Böyle daha şimdiden anlatılmışlıkta birikmiş anlayış varolan-şeyin o sırada erişilen ve kalıt alınan açığa çıkarılmışlığını olduğu gibi, o sıradaki Varlık anlayışını ve yeni başlayan yorumlama ve kavramsal eklemleme için erişilebilir olanak ve çevrenleri de ilgilendirir. Ama oradaki-Varlığın bu yorumlanmışlığı olgusunu yalnızca anıştırmanın ötesine geçmeli ve anlatılmış ve kendini anlatan söylemin varoluşsal Varlık-türünü sorgulanmalıyız. Eğer elönünde-bulunan birşey olarak kavranamıyorsa, Varlığı nedir, ve bu bize oradaki-Varlığın gündelik Varlık-türü üzerine ilkede ne söyler?

Kendine anlatım veren söylem iletişimdir. Bunun Varlık-eğiliminin hedefi işiteni söylemde hakkında konuşulana doğru Varlığa — bu açığa serilmiş Varlığa — katılmaya getirmektir.

Kendini anlatma durumunda konuşulan dilde daha şimdiden yatan sıradan anlaşılırlık ile uyum içinde, iletilen söylem önemli bir düzeye dek anlaşılabilir, ve bunun için işitenin kendini söylemin üzerine olduğu şeye doğru Varlığa — kökensel olarak anlayan bu Varlığa

des Verstehens und Auslegens des alltäglichen Daseins konstituiert. Die Rede spricht sich zumeist aus und hat sich schon immer ausgesprochen. Sie ist Sprache. Im Ausgesprochenen liegen aber dann je schon Verständnis und Auslegung. Die Sprache als die Ausgesprochenheit birgt eine Ausgelegtheit des Daseinsverständnisses in sich. Diese Ausgelegtheit ist so wenig wie die Sprache nur noch vorhanden, sondern ihr Sein ist selbst daseinsmäßiges. Ihr ist das Dasein zunächst und in gewissen Grenzen ständig überantwortet, sie regelt und verteilt die Möglichkeiten des durch[168]schnittlichen Verstehens und der zugehörigen Befindlichkeit. Die Ausgesprochenheit verwahrt im Ganzen ihrer gegliederten Bedeutungszusammenhänge ein Verstehen der erschlossenen Welt und gleichursprünglich damit ein Verstehen des Mitdaseins Anderer und des je eigenen In-Seins. Das so in der Ausgesprochenheit schon hinterlegte Verständnis betrifft sowohl die jeweils erreichte und überkommene Entdecktheit des Seienden als auch das jeweilige Verständnis von Sein und die verfügbaren Möglichkeiten und Horizonte für neuansetzende Auslegung und begriffliche Artikulation. Über einen bloßen Hinweis auf das Faktum dieser Ausgelegtheit des Daseins hinaus muß nun aber nach der existenzialen Seinsart der ausgesprochenen und sich aussprechenden Rede gefragt werden. Wenn sie nicht als Vorhandenes begriffen werden kann, welches ist ihr Sein, und was sagt dieses grundsätzlich über die alltägliche Seinsart des Daseins?

Sichaussprechende Rede ist Mitteilung. Deren Seinstendenz zielt darauf, den Hörenden in die Teilnahme am erschlossenen Sein zum Beredeten der Rede zu bringen.

Gemäß der durchschnittlichen Verständlichkeit, die in der beim Sichaussprechen gesprochenen Sprache schon liegt, kann die mitgeteilte Rede weitgehend verstanden werden, ohne daß sich der Hörende in ein ursprünglich

verstehendes Sein zum Worüber der Rede bringt. Man versteht nicht so sehr das beredete Seiende, sondern man hört schon nur auf das Geredete als solches. Dieses wird verstanden, das Worüber nur ungefähr, obenhin; man meint *dasselbe*, weil man das Gesagte gemeinsam in *derselben* Durchschnittlichkeit versteht.

Das Hören und Verstehen hat sich vorgängig an das Geredete als solches geklammert. Die Mitteilung »teilt« nicht den primären Seinsbezug zum beredeten Seienden, sondern das Miteinandersein bewegt sich im Miteinanderreden und Besorgen des Geredeten. Ihm liegt daran, daß geredet wird. Das Gesagtsein, das Diktum, der Ausspruch stehen jetzt ein für die Echtheit und Sachgemäßheit der Rede und ihres Verständnisses. Und weil das Reden den primären Seinsbezug zum beredeten Seienden verloren bzw. nie gewonnen hat, teilt es sich nicht mit in der Weise der ursprünglichen Zueignung dieses Seienden, sondern auf dem Wege des und *Nachredens*. Das Geredete als solches zieht weitere Kreise und übernimmt autoritativen Charakter. Die Sache ist so, weil man es sagt. In solchem Nach- und Weiterreden, dadurch sich das schon anfängliche Fehlen der Bodenständigkeit zur völligen Bodenlosigkeit steigert, konstituiert sich das Gerede. Und zwar bleibt dieses nicht eingeschränkt auf das lautliche Nachreden, sondern breitet sich aus im Geschriebenen als das [169] »Geschreibe«. Das Nachreden gründet hier nicht so sehr in einem Hörensagen. Es speist sich aus dem Angelesenen. Das durchschnittliche Verständnis des Lesers wird *nie* entscheiden *können*, was ursprünglich geschöpft und errungen und was nachgeredet ist. Noch mehr, durchschnittliches Verständnis wird ein solches Unterscheiden gar nicht wollen, seiner nicht bedürfen, weil es ja alles versteht.

Die Bodenlosigkeit des Geredes versperrt ihm nicht den Eingang in die Öffentlichkeit, sondern begünstigt ihn. Das Gerede ist die Möglichkeit, alles zu verstehen ohne vorgängige Zueignung der

— getirmesi gerekmez. Hakkında konuşulan varolan-şey çok fazla anlaşılmaz; tersine, daha şimdiden yalnızca genel olarak konuşulmuş olan işitilir. Konuşulmuş olan anlaşılır; ama üzerine konuşulan ancak yaklaşık olarak, yüzeysel olarak anlaşılır; denmek isteneu *aynı şeydir*, çünkü denilen ortaklaşa *aynı* sıradanlık içinde anlaşılır.

İşitme ve anlama kendilerini genel olarak konuşulmuş olana önceden bağlamışlardır. İletişim hakkında konuşulan varolan-şeye doğru birincil Varlık-ilişkisini "iletmez"; tersine, birbiri-ile-birlikte-Varlık birbiri-ile-konuşmada ve konuşulan için tasada devinir. Birbiri-ile-birlikte-Varlığın önem verdiği konuşuluyor olmasıdır. Denmiş-olan, dikte edilen, bildirim şimdi söylemin ve onun anlayışının gerçek olması ve şeye-uygunluğu için güvencedir. Ve söylem hakkında konuşulan varolan-şeye doğru birincil Varlık-ilişkisini yitirmiş ya da hiç kazanamamış olduğu için, bu varolan-şeyin kökensel edinimi yolunda değil, ama *dedi-kodu* ve *arkadan-konuşma* yolunda iletişimde bulunur. Genel olarak konuşulmuş olan daha geniş alanlara yayılır ve yetkeci bir karakter üstlenir. Şeyler öyledir, çünkü öyle oldukları söylenir. Boş konuşma böyle arkadan-konuşmadan ve başkasına-söylemeden oluşur ki, bunlarla başlangıçtaki zeminlilik eksikliği kendini tam zeminsizliğe dek bozar. Ve hiç kuşkusuz bu boş konuşma sesli arkadan-konuşmaya kısıtlı kalmaz, ama giderek "karalama" olarak yazılanlara da yayılır. Arkadan-konuşma burada söylenti üzerine pek dayanmaz. Yüzeysel okumadan beslenir. Okurun sıradan anlayışı *hiçbir zaman* neyin kökensel olarak yaratılmış ve kazanılmış ve neyin dedi-kodu olduğu konusunda karar *veremez*. Dahası, sıradan anlayış böyle bir ayrımı hiçbir biçimde istemez, ona gereksinim duymaz, çünkü herşeyi anlar.

Boş konuşmanın zeminsizliği onun için kamusallığa girişi engellemez, tersine onu destekler. Boş konuşma şeyi önceden kendinin yapmaksızın herşeyi anlama olanağıdır. Boş

konuşma böyle bir edinim durumunda başarısızlığa uğrardı; kendini daha şimdiden böyle bir tehlikeye karşı kollar. Herkesin şuradan buradan ayıklayabileceği boş konuşma birini gerçek anlama ödevinden bağışlamakla kalmaz, ama ayrımsız bir anlaşılırlık oluşturur ki, onun için bundan böyle hiçbirşey kapalı değildir.

Oradaki-Varlığın özsel Varlık-durumuna ait olan ve onun açığa serilmişliğini oluşturmada payı bulunan söylem boş konuşma olma olanağını taşır ve böyle olduğunda dünyadaki-Varlığı eklemlenmiş bir anlayışta açık tutmak yerine, onu kapama ve dünya-içinde varolan şeyleri örtmeye yönelir. Bunun için bir aldatma niyeti gerekmez. Boş konuşma *bilinçli olarak* birşeyi başka birşeyin *yerine sunma* gibi bir Varlık-türü taşımaz. Zeminsiz denmiş-olma ve yeniden başkalarına-söylenme açığa sermeyi bir üstünü örtmeye saptırmaya varır. Çünkü denmiş olan her zaman en yakından "söyleme" olarak, eş deyişle 'açığa çıkarma' olarak anlaşılır. Buna göre boş konuşma, kendi doğasına göre, hakkında konuşulanın zeminine geri dönüşün *üzerinden atladığı* için bir üstünü-örtmedir.

Üstünü-örtme boş konuşmada hakkında konuşulanın anlaşılmasına sözde erişilmiş olması tarafından yeniden güçlendirilir, ve bu 'sözdelik' nedeniyle boş konuşma her yeni soruşturmayı ve tüm tartışmayı yavaşlatarak kendine özgü bir yolda bastırıp geciktirir.

Boş konuşmadaki bu yorumlanmışlık oradaki-Varlıkta daha şimdiden sıkı sıkıya yerleşmiştir. İlkin bu yolda tanıyabildiğimiz pekçok şey vardır, ve hiçbir zaman böyle sıradan bir anlayışın ötesine geçmeyen şeyler hiç de az değildir. Oradaki-Varlık ilk olarak onun içine büyüdüğü bu gündelik yorumlanmışlıktan kendini hiçbir zaman geri çekemeyebilir. Tüm gerçek anlama, yorumlama ve iletişim, tüm yeniden açığa çıkarma ve yeniden edinme onda ve ondan ve ona karşı yerine getirilir. Hiçbir durumda bir oradaki-Varlık, bu yorumlanmışlık tarafından dokunulmamış ve ayartılmamış olarak, bir kendinde "dünya"nın özgür ülkesini

Sache. Das Gerede behütet schon vor der Gefahr, bei einer solchen Zueignung zu scheitern. Das Gerede, das jeder aufraffen kann, entbindet nicht nur von der Aufgabe echten Verstehens, sondern bildet eine indifferente Verständlichkeit aus, der nichts mehr verschlossen ist.

Die Rede, die zur wesenhaften Seinsverfassung des Daseins gehört und dessen Erschlossenheit mit ausmacht, hat die Möglichkeit, zum Gerede zu werden und als dieses das In-der-Welt-sein nicht so sehr in einem gegliederten Verständnis offenzuhalten, sondern zu verschließen und das innerweltlich Seiende zu verdecken. Hierzu bedarf es nicht einer Absicht auf Täuschung. Das Gerede hat nicht die Seinsart des *bewußten Ausgebens* von etwas als etwas. Das bodenlose Gesagtsein und Weitergesagtwerden reicht hin, daß sich das Erschließen verkehrt zu einem Verschließen. Denn Gesagtes wird zunächst immer verstanden als »sagendes«, das ist entdeckendes. Das Gerede ist sonach von Hause aus, gemäß der ihm eigenen *Unterlassung* des Rückgangs auf den Boden des Beredeten, ein Verschließen.

Dieses wird erneut dadurch gesteigert, daß das Gerede, darin vermeintlich das Verständnis des Beredeten erreicht ist, auf Grund dieser Vermeintlichkeit jedes neue Fragen und alle Auseinandersetzung hintanhält und in eigentümlicher Weise niederhält und retardiert.

Im Dasein hat sich je schon diese Ausgelegtheit des Geredes festgesetzt. Vieles lernen wir zunächst in dieser Weise kennen, nicht weniges kommt über ein solches durchschnittliches Verständnis nie hinaus. Dieser alltäglichen Ausgelegtheit, in die das Dasein zunächst hineinwächst, vermag es sich nie zu entziehen. In ihr und aus ihr und gegen sie vollzieht sich alles echte Verstehen, Auslegen und Mitteilen, Wiederentdecken und neu Zueignen. Es ist nicht so, daß je ein Dasein unberührt und unverführt durch diese Ausgelegtheit vor das

freie Land einer »Welt« an sich gestellt würde, um nur zu schauen, was ihm begegnet. Die Herrschaft der öffentlichen Ausgelegtheit hat sogar schon über die Möglichkeiten des Gestimmtseins entschieden, das [170] heißt über die Grundart, in der sich das Dasein von der Weltangehen läßt. Das Man zeichnet die Befindlichkeit vor, es bestimmt, was man und wie man »sieht«.

Das Gerede, das in der gekennzeichneten Weise verschließt, ist die Seinsart des entwurzelten Daseinsverständnisses. Es kommt jedoch nicht als vorhandener Zustand an einem Vorhandenen vor, sondern existenzial entwurzelt ist es selbst in der Weise der ständigen Entwurzelung. Das besagt ontologisch: Das im Gerede sich haltende Dasein ist als In-der-Welt-sein von den primären und *ursprünglichechten* Seinsbezügen zur Welt, zum Mitdasein, zum In-Sein selbst abgeschnitten. Es hält sich in einer Schwebe und ist in dieser Weise doch immer bei der »Welt«, mit den Anderen und zu ihm selbst. Nur Seiendes, dessen Erschlossenheit durch die befindlich-*verstehende Rede konstituiert* ist, das heißt in dieser ontologischen Verfassung sein Da, das »In-der-Welt« *ist*, hat die Seinsmöglichkeit solcher Entwurzelung, die so wenig ein Nichtsein des Daseins ausmacht als vielmehr seine alltäglichste und hartnäckigste »Realität«.

In der Selbstverständlichkeit und Selbstsicherheit der durchschnittlichen Ausgelegtheit jedoch liegt es, daß unter ihrem Schutz dem jeweiligen Dasein selbst die Unheimlichkeit der Schwebe, in der es einer wachsenden Bodenlosigkeit zutreiben kann, verborgen bleibt.

§ 36. *Die Neugier*

Bei der Analyse des Verstehens und der Erschlossenheit des Da überhaupt wurde auf das lumen naturale hingewiesen und die Erschlossenheit des In-Seins die

yalnızca karşılaştığını seyredebilmek için önüne koymaz. Kamusal yorumlanmışlığın egemenliği daha şimdiden giderek bir ruh durumunun olanakları üzerine — eş deyişle oradaki-Varlığın dünyayı onun için önemli olmaya bıraktığı temel yol üzerine — bile karar vermiştir. İnsan ruhsal durumun ön-taslağını verir, neyin ve nasıl "görüldüğünü" belirler.

Belirtilmiş olan yolda şeylerin üstünü örten boş konuşma kökünden koparılmış oradaki-Varlık-anlayışının Varlık-türüdür. Gene de boş konuşma elönünde-bulunan birşeyde elönündebulunan bir durum olarak yer almaz; tersine, kendisi sürekli kökünden-kopariş yolunda varoluşsal olarak kökünden koparılır. Bu varlıkbilimsel olarak şu demektir ki, kendini boş konuşmada tutan oradaki-Varlık, dünyadaki-Varlık olarak, dünyaya, birlikte-oradaki-Varlığa, içinde-Varlığın kendisine doğru birincil olan ve kökensel olarak gerçek olan Varlık-ilişkilerinden koparılır. Kendini bir boşlukta yüzme durumunda tutar ve bu yolda gene de her zaman "dünya"*da*, Başkaları ile birlikte ve kendine doğrudur. Ancak açığa-serilmişliği belli bir ruhsal durum içinde anlayan söylem yoluyla oluşturulan, eş deyişle açığa-serilmişliği bu varlıkbilimsel durumda kendi 'Orada'sı, kendi "dünyada"sı *olan* varolan-şey böyle bir kökünden koparılmanın Varlık-olanağını taşır ki, oradaki-Varlığın bir yokluğunu olmaktan çok onun en gündelik ve en dikbaşlı "realitesini" oluşturur.

Gene de, sıradan yorumlanmışlığın kendiliğinden-açıklığında ve kendine güvence vermesinde imlenen şey, bunların koruması altında, o sıradaki oradaki-Varlığın kendisini büyüyen bir zeminsizliğe doğru sürükleyebilecek bu boşlukta yüzmenin tekinsizliğinin ondan gizli kaldığıdır.

§ 36. *Merak*

Anlamanın ve genel olarak 'Orası'nın açığa serilmişliğinin çözümlemesinde *lumen naturale*den söz edildi ve içinde-Varlığın açığa serilmişliği oradaki-Varlığın 'açıklığı' [*Lichtung*] olarak

belirtildi ki, ilk kez orada 'görüş' gibi birşey olanaklı olur.* 'Görüş' oradaki-Varlığa özgü tüm açığa sermenin temel türü, e.d. anlama açısından kavrandı; anlama oradaki-Varlığın kendi özsel Varlık-olanaklarına göre ilişkili olabildiği varolan-şeylerin gerçek edinimi anlamını taşır.

Görüşün temel-durumu kendini gündelikliğin "görme"ye doğru kendine özgü bir Varlık-eğiliminde gösterir. Bu eğilimi *merak* terimi ile belirtiriz ki, kendine özgü bir yolda 'görme'ye sınırlı değildir ve dünyayı algıda onunla kendine özgü bir karşılaşma için bırakma gibi bir eğilimi anlatır. Bu fenomeni ilkede varoluşsal-varlıkbilimsel bir amaçla yorumluyoruz, ve onu çok erken bir zamanda Yunan felsefesinde hiç de raslantısal olmayan bir yolda "görme isteği" olarak kavranan bilme üzerine daraltılmış bir yönelim içinde alınıyoruz. Aristoteles'in varlıkbilim için incelemeler derleminde ilk konumda duran inceleme şu önerme ile başlar: πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.[11] İnsanın Varlığında özsel olarak bir görme kaygısı yatar. Bununla bir araştırma sunulur ki, varolan-şey ve Varlığı üzerine bilimsel araştırmanın kökenini oradaki-Varlığın sözü edilen Varlık-türünden açığa çıkarmaya çalışır. Bilimin varoluşsal doğuşunun bu Yunan yorumu raslantısal değildir. Onda Parmenides'in önermesinde ön-taslağı verilmiş olan şey belirtik olur: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστῖν τε καὶ εἶναι.** Varlık kendini arı sezgisel algıda

Lichtung des Daseins genannt, in der erst so etwas wie Sicht möglich wird. Sicht wurde im Hinblick auf die Grundart alles daseinsmäßigen Erschließens, das Verstehen, im Sinne der genuinen Zueignung von Seiendem begriffen, zu dem sich Dasein gemäß seiner wesenhaften Seinsmöglichkeiten verhalten kann.

Die Grundverfassung der Sicht zeigt sich an einer eigentümlichen Seinstendenz der Alltäglichkeit zum »Sehen«. Wir bezeichnen sie mit dem Terminus *Neugier*, der charakteristischerweise nicht auf das Sehen eingeschränkt ist und die Tendenz zu einem eigentümlichen vernehmenden Begegnenlassen der Welt ausdrückt. Wir interpretieren dieses Phänomen in grundsätzlicher existenzial-ontologischer Absicht, nicht in der verengten Orientierung am Erkennen, das schon früh und in der griechischen Philosophie nicht zufällig aus der »Lust zu sehen« begriffen wird. Die Abhandlung, die in der Sammlung der Abhandlungen des *Aristoteles* zur Ontologie an erster Stelle steht, [171] beginnt mit dem Satze: πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει[11]. Im Sein des Menschen liegt wesenhaft die Sorge des Sehens. Damit wird eine Untersuchung eingeleitet, die den Ursprung der wissenschaftlichen Erforschung des Seienden und seines Seins aus der genannten Seinsart des Daseins aufzudecken sucht. Diese griechische Interpretation der existenzialen Genesis der Wissenschaft ist nicht zufällig. In ihr kommt zum expliziten Verständnis, was im Satz des *Parmenides* vorgezeichnet ist: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστῖν τε καὶ εἶναι. Sein ist, was im reinen anschauenden Vernehmen sich zeigt, und nur dieses Sehen entdeckt

*[Bkz. s. [133].]

[11] *Metafizik* Α 1, 980 a 21. ["Tüm insanlar doğal olarak bilmek ister." Heidegger εἰδέναι sözcüğünü "görme" olan kök anlamı içinde, ve "uzanmak," "özlem duymak" anlamına gelen ὀρέγω sözcüğünü ise "*Sorge*/kaygı" olarak okur.]

**["Çünkü düşünme ve olma birdir." Heidegger yine 'kök' anlama döner ve νοεῖν sözcüğünü "gözlerle algılamak" olarak çevirir. Tarihsel Bilgi: Parmenides için *duyusal algı* dünyası ya da '*fenomenal*' dünya *oluş* sürecinde ya da yitici bir bir sanı/*doxa* nesnesidir, ve *Varlık* ancak *düşünce* yoluyla kavranabilir. Zenon'un *fenomenolojik* değil ama *mantıksal* olan paradoksları *yalnızca* bir 'devinimler' süreci olan Heraklitos dünyasının salt çelişki içerdiği için *gerçek varlık* olmadığını, geçici bir algı dünyası, bir *görüngü* olduğunu tanımlamaya yöneliktir. Eytişimin *nesnelliğini* doğrulayan Herakleitos'un tersine, Eleatikler açımladıkları eytişimin *reel/nesnel* değil ama yalnızca *öznel* olduğunu düşünüyorlar, onu yalnızca fenomene yüklüyor-

das Sein. Ursprüngliche und echte Wahrheit liegt in der reinen Anschauung. Diese These bleibt fortan das Fundament der abendländischen Philosophie. In ihr hat die Hegelsche Dialektik das Motiv, und nur auf ihrem Grunde ist sie möglich.

Den merkwürdigen Vorrang des »Sehens« hat vor allem *Augustinus* bemerkt im Zusammenhang der Interpretation der concupiscentia[12]. Ad oculos enim videre proprie pertinet, das Sehen gehört eigentlich den Augen zu. Utimur autem hoc verbo etiam in ceteris sensibus cum eos ad cognoscendum intendimus. Wir gebrauchen aber dieses Wort »sehen« auch für die anderen Sinne, wenn wir uns in sie legen — um zu erkennen. Neque enim dicimus: audi quid rutilet; aut, olefac quam niteat; aut, gusta quam splendeat; aut, palpa quam fulgeat: videri enim dicuntur haec omnia. Wir sagen nämlich nicht: höre, wie das schimmert, oder rieche, wie das glänzt, oder schmecke, wie das leuchtet, oder fühle, wie das strahlt; sondern wir sagen bei all dem: *sieh*, wir sagen, daß all das gesehen wird. Dicimus autem non solum, vide quid luceat, quod soli oculi sentire possunt, wir sagen aber auch nicht allein: sieh, wie das leuchtet, was die Augen allein vernehmen können, sed etiam, vide quid sonet; vide quid oleat, vide quid sapiat, vide quam durum sit. Wir sagen auch: sieh, wie das klingt, sieh, wie es duftet, sieh, wie das schmeckt, sieh, wie hart das ist. Ideoque generalis experientia sensuum concupiscentia sicut dictum est oculorum vocatur, quia videndi officium in quo primatum oculi tenent, etiam ceteri sensus sibi de similitudine usurpant, cum aliquid cognitionis explorant. Daher wird die Erfahrung der Sinne überhaupt als »Augenlust« bezeichnet, weil auch die anderen Sinne aus einer gewissen Ähnlichkeit her sich die Leistung des Sehens aneignen, wenn es um ein Erkennen geht, in welcher Leistung die Augen den Vorrang haben. **[172]**

gösterendir ve yalnızca bu görme Varlığı ortaya serer. Kökensel ve asıl gerçeklik arı sezgide yatar. Bu sav daha sonra Batı felsefesinin temeli olarak kalır. Hegel'in eytişimi güdüsünü onda bulur, ve ancak onun temelinde olanaklıdır.

"Görme"nin dikkate değer önceliği herkesten önce Augustine tarafından *concupiscentia*nın yorumu bağlamında belirtildi.[12] *Ad oculos enim videre proprie pertinet*, görme aslında gözlere aittir. *Utimur autem hoc verbo etiam in ceteris sensibus cum eos ad cognoscendum intendimus.* Ama bu "görme" sözcüğünü başka anlamlarda da kullanırız, eğer onları bilme ile ilişkilendirmişsek. *Neque enim dicimus: audi quid rutilet; aut, olefac quam niteat; aut, gusta quam splendeat; aut, palpa quam fulgeat: videri enim dicuntur haec omnia.* Çünkü nasıl parladığını işit ya da nasıl ışıdığını kokla ya da nasıl çaktığına dokun demeyiz; tersine tüm bunlarda *'Gör'* deriz, 'tüm bunlar görülürdür' deriz. *Dicimus autem non solum, vide quid luceat, quod soli oculi sentire possunt*, yalnızca gözlerin algılayabildiği şey için yalnızca, 'bak nasıl parlıyor' demeyiz, *sed etiam, vide quid sonet; vide quid oleat, vide quid sapiat, vide quam durum sit*, ama ayarıca, 'bak, nasıl ses çıkarır,' 'nasıl kokar,' 'nasıl tat verir,' 'bak ne sert' de deriz. *Ideoque generalis experientia sensuum concupiscentia sicut dictum est oculorum vocatur, quia videndi officium in quo primatum oculi tenent, etiam ceteri sensus sibi de similitudine usurpant, cum aliquid cognitionis explorant.* Buna göre genel olarak duyuların deneyimine "gözlerin kösnüsü" denir, çünkü sorun bilgi olduğu zaman başka duyular da belli bir andırımdan ötürü görme sığası edinirler ve bu sığada gözlerin önceliği vardır.

---

[12] Confessiones lib. X, cap. 35.

karh (fenomen özneldir, bilinçte olandır, gerçek varlığı yoktur). Heidegger'in 'Parmenides'i "Varlık kendini *arı sezgisel algıda* göstereridir" derken, Parmenides'in kavramı ise *hiçbir belirlenimi* olmayan, *hiçbir olumsuzlama içermeyen* ve böylece *Çokluğa saltık olarak izin vermeyen* 'Varlık = Varlık' soyutlamasıdır — eytişimsel devime hazırlanmış arı anlak kıpısı.]

[12] *Confessiones* lib. X, cap. 35.

Bu salt-algılama eğilimi konusunda ne denecektir? Oradaki-Varlığın hangi varoluşsal durumu merak fenomeninde anlaşılabilir olacaktır?

Dünyadaki-Varlık en yakından tasa edilen dünyaya soğrulur. Tasa elaltında-bulunanı açığa çıkaran ve onu açığa çıkarılmışlığı içinde saklayan sağgörü tarafından güdülür. Sağlanacak ya da yerine getirilecek birşey olduğunda, sağgörü işe girişmenin yolunu, işi yapmanın aracını, doğru fırsatı, uygun kıpırı verir. Tasa yerinegetirmenin dinlenme için kesintiye uğraması anlamında ya da işin bitirilmesi olarak dinginliğe gelebilir. Dinlenmede tasa yitmez, ama hiç kuşkusuz sağgörü özgürleşir ve bundan böyle iş dünyasına bağlı değildir. Dinlenmede kaygı özgürleşmiş sağgörüye çekilir. İş dünyasının sağgörülü olarak açığa çıkarması uzak-[sız]laştırmanın Varlık-karakterini taşır. Özgürleşmiş sağgörü için bundan böyle yaklaştırılması ile tasa edilecek elaltında-bulunan hiçbirşey yoktur. Ama özünde uzak[sız]laştırıcı olarak, sağgörü kendine yeni uzak[sız]laştırma olanakları sağlar; bu demektir ki, elaltında-bulunan en yakın şeylerden öteye uzak ve yabancı dünyaya eğilimlidir. Kaygı, dinlenmede ve oyalanmada, "dünya"yı yalnızca *görünmesinde* görme olanaklarıyla tasalanma olur. Oradaki-Varlık uzakta olanı arar ve bunu yalnızca onu göründüğü yolda kendine yaklaştırabilmek için yapar. Oradaki-Varlık kendini yalnızca dünyanın görünüşü tarafından birlikte götürülmeye bırakır; bu bir Varlık-türüdür ki, onda oradaki-Varlık dünyadaki-Varlık olarak kendi kendisinden kurtulmakla, en yakın gündelikliği içinde elaltında-bulunanın ortasında Varlığından kurtulmakla tasalanır.

Ama özgürleşmiş merak görmekle tasalanır — görüleni anlayabilmek için değil, eş deyişle ona doğru bir Varlığa gelebilmek için değil, ama *yalnızca* görebilmek için. Yeni olanı yalnızca ondan yeniden yeni birşeye sıçrayabilmek için arar. Bu görmenin kaygısı için önemli olan şey ayrımsayarak ve bilerek gerçeklikte olabilmek

Was ist es um diese Tendenz zum Nur-Vernehmen? Welche existenziale Verfassung des Daseins wird am Phänomen der Neugier verständlich?

Das In-der-Welt-sein geht zunächst in der besorgten Welt auf. Das Besorgen ist geführt von der Umsicht, die das Zuhandene entdeckt und in seiner Entdecktheit verwahrt. Die Umsicht gibt allem Beibringen, Verrichten die Bahn des Vorgehens, die Mittel der Ausführung, die rechte Gelegenheit, den geeigneten Augenblick. Das Besorgen kann zur Ruhe kommen im Sinne der ausruhenden Unterbrechung des Verrichtens oder als Fertigwerden. In der Ruhe verschwindet das Besorgen nicht, wohl aber wird die Umsicht frei, sie ist nicht mehr an die Werkwelt gebunden. Im Ausruhen legt sich die Sorge in die freigewordene Umsicht. Das umsichtige Entdecken der Werkwelthat den Seinscharakter des Ent-fernens. Die freigewordene Umsicht hat nichts mehr zuhanden, dessen Näherung zu besorgen ist. Als wesenhaft ent-fernende verschafft sie sich neue Möglichkeiten des Ent-fernens; das besagt, sie tendiert aus dem nächst Zuhandenen weg in die ferne und fremde Welt. Die Sorge wird zum Besorgen der Möglichkeiten, ausruhend verweilend die »Welt« nur in ihrem *Aussehen* zu sehen. Das Dasein sucht das Ferne, lediglich um es sich in seinem Aussehen nahe zu bringen. Das Dasein läßt sich einzig vom Aussehen der Welt mitnehmen, eine Seinsart, in der es besorgt, seiner selbst als In-der-Welt-seins ledig zu werden, ledig des Seins beim nächst alltäglichen Zuhandenen.

Die freigewordene Neugier besorgt aber zu sehen, nicht um das Geschehene zu verstehen, das heißt in ein Sein zu ihm zu kommen, sondern *nur* um zu sehen. Sie sucht das Neue nur, um von ihm erneut zu Neuem abzuspringen. Nicht um zu erfassen und um wissend in der Wahrheit zu sein, geht es der

Sorge dieses Sehens, sondern um Möglichkeiten des Sichüberlassens an die Welt. Daher ist die Neugier durch ein spezifisches *Unverweilen* beim Nächsten charakterisiert. Sie sucht daher auch nicht die Muße des betrachtenden Verweilens, sondern Unruhe und Aufregung durch das immer Neue und den Wechsel des Begegnenden. In ihrem Unverweilen besorgt die Neugier die ständige Möglichkeit der *Zerstreuung*. Die Neugier hat nichts zu tun mit dem bewundernden Betrachten des Seienden, dem θαυμάζειν, ihr liegt nicht daran, durch Verwunderung in das Nichtverstehen gebracht zu werden, sondern sie besorgt ein Wissen, aber lediglich um gewußt zu haben. Die beiden für die Neugier konstitutiven Momente des *Unverweilens* in der besorgten Umwelt und der *Zerstreuung* in neue Möglichkeiten fundieren den dritten Wesenscharak[173]ter dieses Phänomens, den wir die *Aufenthaltslosigkeit* nennen. Die Neugier ist überall und nirgends. Dieser Modus des In-der-Welt-seins enthüllt eine neue Seinsart des alltäglichen Daseins, in der es sich ständig entwurzelt.

Das Gerede regiert auch die Wege der Neugier, es sagt, was man gelesen und gesehen haben muß. Das Überall-und-nirgends-sein der Neugier ist dem Gerede überantwortet. Diese beiden alltäglichen Seinsmodi der Rede und der Sicht sind in ihrer Entwurzelungstendenz nicht lediglich nebeneinander vorhanden, sondern *eine* Weise zu sein reißt die *andere* mit sich. Die Neugier, der nichts verschlossen, das Gerede, dem nichts unverstanden bleibt, geben sich, das heißt dem so seienden Dasein, die Bürgschaft eines vermeintlich echten »lebendigen Lebens«. Mit dieser Vermeintlichkeit aber zeigt sich ein drittes Phänomen, das die Erschlossenheit des alltäglichen Daseins charakterisiert.

değil, ama kendini dünyaya bırakma olanaklarıdır. Buna göre merak en yakında olanın ortasında kendine özgü bir *eyleşmeme* yoluyla nitelenir. Böylece irdeleyici bir eyleşmenin boş zamanını değil, ama her zaman yeni olan yoluyla ve karşılaşılanın değişimi yoluyla dinginliksizliği ve heyecanı arar. Eyleşmemesinde merak sürekli *oyalanma* olanağı ile tasalanır. Merakın varolan-şeylere hayranlık duyan irdeleme ile, θαυμάζειν ile hiçbir işi yoktur; hayrete düşme yoluyla anlamama noktasına gelmek onu ilgilendirmez.; tersine, bir bilme ile ilgilenir, ama yalnızca bilmiş olabilmek için. Tasa edilen çevrede eyleşmeme ve yeni olanaklarla oyalanma olarak merak için oluşturucu bu iki kıpı bu fenomenin *kalacak-yersizlik* dediğimiz üçüncü özsel karakterini temellendirir. Merak her yerde ve hiçbir yerdedir. Dünyadaki-Varlığın bu kipi gündelik oradaki-Varlığın yeni bir Varlık-türünü ortaya serer ki, oradaki-Varlık onda kendini sürekli olarak kökünden sökmektedir.

Boş konuşma giderek merak yollarını bile denetler; okunmuş ve görülmüş olması gerekeni söyler. Merakın her yerde olması ve hiçbir yerde olmaması boş konuşmaya teslim edilir. Konuşma ve görme gibi bu iki gündelik Varlık-kipi yalnızca kökünden-sökme eğilimlerinde birbirleri ile yanyana elönünde-bulunmazlar, ama bu olma yollarından *biri ötekini* kendi ile birlikte çeker. Onun için hiçbirşeyin üstü örtülü olmadığı merak, ve onun için hiçbirşeyin anlaşılmamış kalmadığı boş konuşma kendilerine, eş deyişle böyle varolan oradaki-Varlığa, sözde gerçek bir "yaşayan yaşam"ın güvenliğini verirler. Ama bu 'sözdelik' ile üçüncü bir fenomen daha kendini gösterir ki, gündelik oradaki-Varlığın açığa serilmişliğini nitelendirir.

§ 37. *Die Zweideutigkeit*

Wenn im alltäglichen Miteinandersein dergleichen begegnet, was jedem zugänglich ist und worüber jeder jedes sagen kann, wird bald

§ 37. *İkircim*

Gündelik birbiri-ile-birlikte-Varlıkta herkese erişilebilir olan ve üzerine herkesin herşeyi söyleyebileceği şeyle karşılaşıldığında, çok

geçmeden bundan böyle neyin gerçek bir anlamada açığa serildiğine ve neyin serilmediğine karar verilemez olur. Bu ikircim yalnızca dünyaya değil, ama genel olarak birbiri-ile-birlikte-Varlığa, giderek oradaki-Varlığın kendisine doğru Varlığına bile genişler.

Herşey sanki gerçekten anlaşılmış, kavranmış ve söylenmiş gibi görünür, ve gene de temelde öyle değildir, ya da öyle görünmez, ama gene de temelde öyledir. İkircim yalnızca kullanım ve yararlanım için erişilebilir olan şeyler üzerinde tasarrufu ve onları yönetmeyi ilgilendirmekle kalmaz, ama kendini daha şimdiden 'Olabilme' olarak anlamada ve oradaki-Varlığın olanaklarının tasarlanma ve sunulma yollarında yerleştirmiştir. Herkes ortaya atılanı ve yer alanı tanımak ve tartışmakla kalmaz, ama daha şimdiden ilkin olması gereken üzerine, henüz ortaya atılmamış ama "aslında" yapılması gereken üzerine konuşmayı da bilir. Herkes daha şimdiden başkalarının da sezinlediğini ve izine düştüğünü önceden sezinler ve izine düşer. Bu 'izinde-olma,' hiç kuşkusuz söylentiden geldiği için — çünkü kim gerçekten bir şeyin "izine düşerse," üzerine konuşmaz —, ikircimin oradaki-Varlığın olanaklarını sunmasının en karışık yoludur ki, bunların daha şimdiden kendi güçleri içinde boğulabilmelerine götürür.

İnsanın sezinlediği ve izine düştüğü şeyin bir gün gerçekten eyleme çevrileceğini varsayarsak, o zaman ikircim olgusallaştırılmış Şey için ilginin hemen ölmesini daha şimdiden sağlamıştır. Aslında bu ilgi, yalnızca merak ve boş konuşma kipinde, bağlayıcı olmayan salt-birlikte-sezinlemenin olanağı verili oldukça sürecektir. Biri birşeyin izine düştüğünde ve düştüğü sürece, 'birlikte-onda-Varlık,' eğer sezinlenen şey yerine getirilmişse, bağlılığı önler. Çünkü bununla oradaki-Varlık her durumda geriye kendi üzerine zorlanır. Boş konuşma ve merak güçlerini yitirirler. Ve daha şimdiden öçlerini almaktadırlar. İnsanın birlikte-sezinlediği şeyin yerine getirilmesi karşısında, boş

nicht mehr entscheidbar, was in echtem Verstehen erschlossen ist und was nicht. Diese Zweideutigkeit erstreckt sich nicht allein auf die Welt, sondern ebensosehr auf das Miteinandersein als solches, sogar auf das Sein des Daseins zu ihm selbst.

Alles sieht so aus wie echt verstanden, ergriffen und gesprochen und ist es im Grunde doch nicht, oder es sieht nicht so aus und ist es im Grunde doch. Die Zweideutigkeit *betrifft* nicht allein das Verfügen über und das Schalten mit dem in Gebrauch und Genuß Zugänglichen, sondern sie hat sich schon im Verstehen als Seinkönnen, in der Art des Entwurfs und der Vorgabe von Möglichkeiten des Daseins festgesetzt. Nicht nur kennt und bespricht jeder, was vorliegt und vorkommt, sondern jeder weiß auch schon darüber zu reden, was erst geschehen soll, was noch nicht vorliegt, aber »eigentlich« gemacht werden müßte. Jeder hat schon immer im voraus geahnt und gespürt, was andere auch ahnen und spüren. Dieses Auf-der-Spur-sein, und zwar vom Hörensagen her — wer in echter Weise einer Sache »auf der Spur ist«, spricht nicht darüber —, ist die verfänglichste Weise, in der die Zweideutigkeit Möglichkeiten des Daseins vorgibt, um sie auch schon in ihrer Kraft zu ersticken.

Gesetzt nämlich, das, was *man* ahnte und spürte, sei eines Tages wirklich in die Tat umgesetzt, dann hat gerade die Zweideutigkeit schon dafür gesorgt, daß allsogleich das Interesse für die realisierte [174] Sache absitzt. Dieses Interesse besteht ja nur in der Weise der Neugier und des Geredes, solange als die Möglichkeit des unverbindlichen Nur-mit-ahnens gegeben ist. Das Mitdabei-sein, wenn man und solange man auf der Spur ist, versagt die Gefolgschaft, wenn die Durchführung des Geahnten einsetzt. Denn mit dieser wird das Dasein *je auf sich selbst zurückgezwungen*. Gerede und Neugier verlieren ihre Macht. Und sie rächen sich auch schon. Angesichts der Durchführung dessen, was man

mit-ahnte, ist das Gerede leicht bei der Hand mit der Feststellung: das hätte manauchmachen können, denn — man hat es ja doch mitgeahnt. Das Gerede ist am Ende sogar imgehalten, daß das von ihm Geahnte und ständig Geforderte nun *wirklich* geschieht. Ist ihm ja doch damit die Gelegenheit entrissen, weiter zu ahnen.

Sofern nun aber die Zeit des sich einsetzenden Daseins in der Verschwiegenheit der Durchführung und des echten Scheiterns eine andere ist, öffentlich gesehen eine wesentlich langsamere, als die des Geredes, das »schneller lebt«, ist dies Gerede längst bei einem anderen, dem jeweilig Neuesten angekommen. Das früher Geahnte und einmal Durchgeführte kam im Hinblickauf das Neueste zu spät. Gerede und Neugier sorgen in ihrer Zweideutigkeit dafür, daß das echt und neu Geschaffene bei seinem Hervortreten für die Öffentlichkeit veraltet ist. Es vermag erst dann in seinen positiven Möglichkeiten frei zu werden, wenn das verdeckende Gerede unwirksam geworden und das »gemeine« Interesse erstorben ist.

Die Zweideutigkeit der öffentlichen Ausgelegtheit gibt das Vorweg-bereden und neugierige Ahnen für das eigentliche Geschehen aus und stempelt Durchführen und Handeln zu einem Nachträglichen und Belanglosen. Das Verstehen des Daseins im Man *versieht* sich daher in seinen Entwürfen ständig hinsichtlich der echten Seinsmöglichkeiten. Zweideutig ist das Dasein immer »da«, das heißt in *der* öffentlichen Erschlossenheit des Miteinanderseins, wo das lauteste Gerede und die findigste Neugier den »Betrieb« im Gang halten, da, wo alltäglich alles und im Grunde nichts geschieht.

Diese Zweideutigkeit spielt der Neugier immer das zu, was sie sucht, und gibt dem Gerede den Schein, als würde in ihm alles entschieden.

Diese Seinsart der Erschlossenheit des In-der-Welt-seins durchherrscht aber auch das Miteinan-

konuşma kolayca insanın bunu da yapabilmesi gerektiğini saptar, çünkü insan onu gerçekten de birlikte-sezinlemiştir. Boş konuşma sonunda onun tarafından sezinlenen ve sürekli olarak istenen şeyin şimdi *edimsel olarak* yer almasından giderek öfke bile duyar. Bununla onun için daha öte sezinleme fırsatı elinden alınmıştır.

Ama şimdi yerine getirmenin ve gerçek bir başarısızlığın suskunluğu içinde işe girişen oradaki-Varlığın zamanının bir başka zaman olması, ve bunun, kamusal olarak görüldüğü gibi, "daha hızlı yaşayan" boş konuşmanın zamanından özsel olarak daha yavaş bir zaman olması ölçüsünde, bu boş konuşma çoktandır o sırada en yeni şey olan başka birşeye gitmiş olacaktır. Daha önce sezinlenmiş ve şimdi yerine getirilmiş olan en yeni olan açısından fazla geç gelmiştir. Boş konuşma ve merak, kendi ikircimleri içinde, gerçek olarak ve yeni olarak yaratılmış olanın kamu için ortaya çıkar çıkmaz eskimesini sağlarlar. Böyle yeni yaratılmış birşey ancak onu örten boş konuşma etkisiz olduğu ve "ortak" ilgi öldüğü zaman kendi olumlu olanaklarında özgür olabilir.

Kamusal yorumlanmışlığın ikircimi önden konuşmayı ve meraklı sezinlemeyi gerçekten olmakta olanın yerine geçirir ve yerine getirmeyi ve eylemde bulunmayı sonraki ve önemsiz şeyler olarak damgalar. Buna göre, oradaki-Varlığın İnsanda anlaması, gerçek Varlık-olanakları açısından, tasarlarında sürekli olarak *yanlış gider*. Oradaki-Varlık her zaman ikircimli olarak "orada," eş deyişle birbiri-ile-birlikte-Varlığın kamusal açığa serilmişliğindedir ki, orada en gürültülü boş konuşma ve en becerikli merak "işlerin sürmesini" sağlar, ve orada gündelik olarak herşey olmakta ve temelde hiçbirşey olmamaktadır.

Bu ikircim her zaman meraka aramakta olduğunu fırlatır, ve boş konuşmaya sanki onda herşey karara bağlanmış görünüşünü verir.

Ama dünyadaki-Varlığın açığa serilmişliğinin bu Varlık-türü genelde birbiri-ile-birlikte-Varlığa da egemendir. Başkası en yakından

insanın onun hakkında işitmiş olduğundan, insanın onun üzerine konuşmuş ve biliyor olduklarından "orada"dır. Boş konuşma kendini ilkin kökensel birbiri-ile-birlikte-Varlığın arasına kaydırır. Herkes ilkin ve sonra Başkasına dikkat eder, onun nasıl davranacağını ve ona ne söyleneceğini gözler. İnsanda birbiri-ile-birlikte-Varlık hiçbir biçimde herşeyi bir karara bağlamış ilgisiz bir yanyanalık değil, ama gergin, ikircimli bir birbirini-gözleme, gizli bir birbirini-karşılıklı-dinlemedir. 'Birbiri-için'in maskesi altında, bir 'birbirine-karşı' oyunu sürer.

Burada dikkat etmek gerek ki, ikircim ilkin açıkça kılık değiştirmeyi ve çarpıtmayı amaçlamış olmaktan doğmaz ve ilkin bireysel oradaki-Varlığın neden olduğu birşey değildir. Daha şimdiden bir dünyaya *fırlatılmış* birbiri-ile-birlikte-Varlık olarak birbiri-ile-birlikte-Varlıkta yatar. Ama kamusal olarak bütünüyle gizlidir, ve *insan* kendini her zaman İnsanın yorumlanmışlığının Varlık-türüne ait bu yorumun doğru çıkmasına karşı savunacaktır. Eğer bu fenomenlerin açımlamasının kendini İnsanın onayı yoluyla doğrulaması istenecek olsaydı, bu bir yanlış anlama olurdu.

Boş konuşma, merak ve ikircim fenomenleri aralarında daha şimdiden bir Varlık-bağlantısının olduğunun gösterileceği bir yolda ortaya koyuldu. Bu bağlantının Varlık-türü şimdi varoluşsal-varlıkbilimsel olarak kavranmalıdır. Gündelikliğin Varlığının temel türünün oradaki-Varlığın şimdiye dek kazanılan Varlık-yapılarının çevreni içersinde anlaşılması gerekir.

§ 38. *Düşme ve Fırlatılmışlık*

Boş konuşma, merak ve ikircim oradaki-Varlığın gündelik olarak kendi "Orası" olma, dünyadaki-Varlığın açığa serilmişliği olma yolunu nitelendirirler. Bu karakterler varoluşsal belirlilikler olarak oradaki-Varlıkta elönünde-bulunmazlar, ama onun Varlığını birlikte oluştururlar. Onlarda ve Varlıklarına uygun bağlan-

dersein als solches. Der Andere ist zunächst »da« aus dem her, was man von ihm gehört hat, was man über ihn redet und weiß. Zwischen das ursprüngliche Miteinandersein schiebt sich zunächst das Gerede. Jeder paßt zuerst und zunächst **[175]** auf den Anderu auf, wie er sich verhalten, was er dazu sagen wird. Das Miteinandersein im Man ist ganz und gar nicht ein abgeschlossenes, gleichgültiges Nebeneinander, sondern ein gespanntes, zweideutiges Aufeinanderaufpassen, ein heimliches Sich-gegenseitig-abhören. Unter der Maske des Füreinander spielt ein Gegeneinander.

Dabei ist zu beachten, daß die Zweideutigkeit gar nicht erst einer ausdrücklichen Absicht auf Verstellung und Verdrehung entspringt, daß sie nicht vom einzelnen Dasein erst hervorgerufen wird. Sie liegt schon im Miteinandersein als dem *geworfenen* Miteinandersein in einer Welt. Aber öffentlich ist sie gerade verborgen, und *man* wird sich immer dagegen wehren, daß diese Interpretation der Seinsart der Ausgelegtheit des Man zutrifft. Es wäre ein Mißverständnis, wollte die Explikation dieser Phänomene durch die Zustimmung des Man sich bewähren.

Die Phänomene des Geredes, der Neugier und der Zweideutigkeit wurden in der Weise herausgestellt, daß sich unter ihnen selbst schon ein Seinszusammenhang anzeigt. Die Seinsart dieses Zusammenhanges gilt es jetzt existenzial-ontologisch zu fassen. Die Grundart des Seins der Alltäglichkeit soll im Horizont der bisher gewonnenen Seinsstrukturen des Daseins verstanden werden.

§ 38. *Das Verfallen und die Geworfenheit*

Gerede, Neugier und Zweideutigkeit charakterisieren die Weise, in der das Dasein alltäglich sein »Da«, die Erschlossenheit des In-der-Welt-seins ist. Diese Charaktere sind als existenziale Bestimmtheiten am Dasein nicht vorhanden, sie machen dessen Sein mit aus. In ihnen und in ihrem

seinsmäßigen Zusammenhang enthüllt sich eine Grundart des Seins der Alltäglichkeit, die wir das *Verfallen* des Daseins nennen.

Der Titel, der keine negative Bewertung ausdrückt, soll bedeuten: das Dasein ist zunächst und zumeist *bei* der besorgten »Welt«. Dieses Aufgehen bei ... hat meist den Charakter des Verlorenseins in die Öffentlichkeit des Man. Das Dasein ist von ihm selbst als eigentlichem Selbstseinkönnen zunächst immer schon abgefallen und an die »Welt« verfallen. Die Verfallenheit an die »Welt« meint das Aufgehen im Miteinandersein, sofern dieses durch Gerede, Neugier und Zweideutigkeit geführt wird. Was wir die Uneigentlichkeit des Daseins nannten[13], erfährt jetzt durch die Interpretation des Verfallens **[176]** eine schärfere Bestimmung. Un- und nichteigentlich bedeutet aber keineswegs »eigentlich nicht«, als ginge das Dasein mit diesem Seinsmodus überhaupt seines Seins verlustig. Uneigentlichkeit meint so wenig dergleichen wie Nicht-mehr-in-der-Welt-sein, als sie gerade ein ausgezeichnetes In-der-Welt-sein ausmacht, das von der »Welt« und dem Mitdasein Anderer im Man völlig benommen ist. Das Nicht-es-selbst-sein fungiert als *positive* Möglichkeit des Seienden, das wesenhaft besorgend in einer Welt aufgeht. Dieses *Nichtsein* muß als die nächste Seinsart des Daseins begriffen werden, in der es sich zumeist hält.

Die Verfallenheit des Daseins darf daher auch nicht als »Fall« aus einem reineren und höheren »Urstand« aufgefaßt werden. Davon haben wir ontisch nicht nur keine Erfahrung, sondern auch ontologisch keine Möglichkeiten und Leitfäden der Interpretation.

Von ihm selbst als faktischem In-der-Welt-sein ist das Dasein als verfallendes schon abgefallen; und verfallen ist es nicht an

[13]Vgl. § 12, S. 52 ff.

tılarında gündelikliğin Varlığının temel bir türü kendini ortaya serer ki, buna oradaki-Varlığın düşmesi demiştik.

Olumsuz hiçbir değerleme anlatmayan terim oradaki-Varlığın en yakından ve çoğunlukla tasa edilen "dünya"nın *ortasında* olduğunu imler. Bu ... ortasında soğrulma çoğunlukla İnsanın kamusallığındaki yitik-Varlık karakterini taşır. Oradaki-Varlık asıl 'Kendi-Olabilme' olarak ilkin daha şimdiden kendisinden 'uzağa-düşmüş,' "dünya" 'içine-düşmüştür.'* "Dünya" içine düşmüşlük birbiri-ile-birlikte-Varlığa soğrulma demektir, ama ancak bu sonuncusu boş konuşma, merak ve ikircim yoluyla güdüldüğü sürece. Oradaki-Varlığın asılsızlığı dediğimiz şey[13] şimdi düşmenin yorumu yoluyla daha keskin bir belirlenim kazanır. Ama 'asılsız' ve 'asıl değil' hiçbir biçimde "aslında değil" demek değildirler, sanki oradaki-Varlık bu Varlık-kipi ile bütününde Varlığını yitirecekmiş gibi. Asılsızlık 'bundan-böyle-dünyada-olmama' gibi birşey demek değildir, ama dahaçok tam olarak ayırdedici bir dünyadaki-Varlığı oluşturur ki, "dünya" tarafından ve İnsanda Başkaları ile birlikte-oradaki-Varlık tarafından bütünüyle sersemletilmiştir. 'Kendisi-Olmama' özsel tasası içinde bir dünyaya soğrulmuş varolan-şeyin *olumlu* olanağı olarak işlev görür. Bu '*Olmama*' oradaki-Varlığın en yakın Varlık-türü olarak kavranmalıdır ki, oradaki-Varlık kendini çoğunlukla onda sürdürür.

Buna göre oradaki-Varlığın düşmüşlüğü daha arı ve daha yüksek bir "kök-durum"dan "düşme" olarak da anlaşılmamalıdır. Yalnızca varlıksal olarak buna ilişkin herhangi bir deneyimden yoksun olmakla kalmayız, ama ayrıca varlıkbilimsel olarak yorum için hiçbir olanağımız ve ipucumuz da yoktur.

Olgusal dünyadaki-Varlık olarak oradaki-Varlık düşüşte daha şimdiden *kendinden* uzağa-düşmüştür; ve Varlığının ilerleyişinde ilk kez

['abfallen'* ve *'verfallen'*; sözcükler sırasıyla *'bırakmak'* ve *'yıkılmak, bozulmak'* gibi yananlamlar taşırlar.]

[13]Bkz. § 9, s. [42 vs].

rasladığı ya da hiç raslamadığı varolan birşeye değil, ama kendisi onun Varlığına ait olan *dünyaya* düşmüştür. Düşme oradaki-Varlığın kendisinin varoluşsal bir belirlenimidir ve elönünde-bulunan birşey olarak oradaki-Varlık üzerine, oradaki-Varlığın onlardan "doğduğu" varolan-şeyler ile ya da onlarla sonradan bir *commercium* içinde bağlandığı varolan-şeyler ile elönünde-bulunan bağıntılar üzerine hiçbirşey söylemez.

Eğer düşmeye belki de insan ekininin daha ileri aşamalarında bir yana atılabilecek kötü ve kınanabilir bir varlıksal özelliğin anlamını yükleseydik, yine düşmenin varlıkbilimsel-varoluşsal yapısı yanlış anlaşılmış olurdu.

Oradaki-Varlığın temel-durumu olarak dünyadaki-Varlığın ilk sergilenişinde olduğu gibi, onun oluşturucu yapısal kıpılarının betimlemesinde de, *Varlık-durumunun* çözümlemesinde kalındı ve bunun Varlık-türü fenomenal olarak dikkate alınmadı. Hiç kuşkusuz tasa ve umursama içinde-Varlığın olanaklı temel-türleri olarak betimlendi. Bu kiplerde olmanın gündelik Varlık-türüne ilişkin soru tartışılmadan kaldı. İçinde-Varlığın salt irdeleyici ya da eylemde bulunucu bir yolda başka herşeye karşı durmaktan, eş deyişle bir öznenin ve bir nesnenin birlikte-elönünde-Varlığından başka birşey olduğu da gösterildi. Gene de dünyadaki-Varlığın katı bir çatı olarak işlev görmesi görünüşü kalmalıydı, ki bu çatının içersinde oradaki-Varlığın kendi dünyasına doğru olanaklı davranışları "çatı"nın kendisine Varlığı açısından dokunmaksızın sürerler. Ama bu sözde "çatı"nın kendisi oradaki-Varlığın Varlık-türünü birlikte oluşturur. Dünyadaki-Varlığın *varoluşsal bir kipi* düşme fenomeninde belgelenir.

Boş konuşma oradaki-Varlığa onun dünyasına doğru, Başkalarına doğru ve kendi kendisine doğru bir Varlığı — anlayan bir Varlığı — açığa serer, ama gene de öyle bir yolda ki, bu ...-e doğru Varlık zeminsiz bir yüzme kipini taşır. Merak herşeyi ve her bir şeyi açığa serer, ama gene de öyle bir yolda ki, içinde-Varlık her

etwas Seiendes, darauf es erst im Fortgang seines Seins stößt oder auch nicht, sondern an die *Welt*, die selbst zu seinem Sein gehört. Das Verfallen ist eine existenziale Bestimmung des Daseins selbst und sagt nichts aus über dieses als Vorhandenes, über vorhandene Beziehungen zu Seiendem, von dem es »abstammt«, oder zu Seiendem, mit dem es nachträglich in ein commercium geraten ist.

Die ontologisch-existenziale Strukturdes Verfallens wäre auch mißverstanden, wollte man ihr den Sinn einer schlechten und beklagenswerten ontischen Eigenschaft beilegen, die vielleicht in fortgeschrittenen Stadien der Menschheitskultur beseitigt werden könnte.

Bei dem ersten Hinweis auf das In-der-Welt-sein als Grundverfassung des Daseins, ebenso bei der Charakteristik seiner konstitutiven Strukturmomente blieb über der Analyse der *Seinsverfassung* die Seinsart dieser phänomenal unbeachtet. Zwar wurden diemöglichen Grundarten des In-Seins, das Besorgen und die Fürsorge, beschrieben. Die Frage nach der alltäglichen Seinsart dieser Weisen zu sein, blieb unerörtert. Auch zeigte sich, daß das In-Sein alles andere ist als ein nur betrachtendes oder handelndes Gegenüberstehen, das heißt Zusammenvorhandensein eines Subjekts und eines Objekts. Trotzdem mußte der Schein bleiben, das In-der-Welt-sein fungiere als starres Gerüst, innerhalb dessen die möglichen Verhaltungen des Daseins zu seiner Welt ablaufen, ohne das »Gerüst« selbst seinsmäßig zu berühren. Dieses vermutliche »Gerüst« aber macht selbst die Seinsart des Daseins mit aus. Ein *existenzialer Modus* des In-der-Welt-seins dokumentiert sich im Phänomen des Verfallens. [177]

Das Gerede erschließt dem Dasein das verstehende Sein zu seiner Welt, zu Anderen und zu ihm selbst, doch so, daß dieses Sein zu ... den Modus eines bodenlosen Schwebens hat. Die Neugier erschließt alles und jedes, so jedoch, daß das In-Sein

überall und nirgends ist. Die Zweideutigkeit verbirgt dem Daseinsverständnis nichts, aber nur, um das In-der-Welt-sein in dem entwurzelten Überall-und-nirgends niederzuhalten.

Mit der ontologischen Verdeutlichung der in diesen Phänomenen durchblickenden Seinsart des alltäglichen In-der-Welt-seins gewinnen wir erst die existenzial zureichende Bestimmung der Grundverfassung des Daseins. Welche Struktur zeigt die »Bewegtheit« des Verfallens?

Das Gerede und die in ihm beschlossene öffentliche Ausgelegtheit konstituiert sich im Miteinandersein. Es ist nicht als ein abgelöstes Produkt aus diesem und für sich innerhalb der Welt vorhanden. Ebensowenig läßt es sich zu einem »Allgemeinen« verflüchtigen, das, weil es wesenhaft dem Niemand zugehört, »eigentlich« nichts ist und »real« nur im sprechenden einzelnen Dasein vorkommt. Das Gerede ist die Seinsart des Miteinanderseins selbst und entsteht nicht erst durch gewisse Umstände, die auf das Dasein »von außen« einwirken. Wenn aber das Dasein selbst im Gerede und der öffentlichen Ausgelegtheit ihm selbst die Möglichkeit vorgibt, sich im Man zu verlieren, der Bodenlosigkeit zu verfallen, dann sagt das: das Dasein bereitet ihm selbst die ständige Versuchung zum Verfallen. Das In-der-Welt-sein ist an ihm selbst *versucherisch*.

In dieser Weise sich selbst schon zur Versuchung geworden, hält die öffentliche Ausgelegtheit das Dasein in seiner Verfallenheit fest. Gerede und Zweideutigkeit, das Alles-gesehen- und Alles-verstanden-haben bilden die Vermeintlichkeit aus, die so verfügbare und herrschende Erschlossenheit des Daseins vermöchte ihm die Sicherheit, Echtheit und Fülle aller Möglichkeiten seines Seins zu verbürgen. Die Selbstgewißheit und Entschiedenheit des Man verbreitet eine wachsende Unbedürftigkeit hinsichtlich des eigentlichen befindlichen Verstehens. Die Vermeintlichkeit des

yerde ve hiçbir yerdedir. İkircim oradaki-Varlığın anlayışından hiçbirşey gizlemez, ama yalnızca dünyadaki-Varlığın kökünden koparılmış bu 'her-yerde-ve-hiçbir-yerde'de bastırılabilmesi için.

Gündelik dünyadaki-Varlığın bu fenomenlerde görünen Varlık-türünün varlıkbilimsel durulaştırılması ile ilk olarak oradaki-Varlığın temel-durumunun varoluşsal olarak yeterli belirlenimini kazanırız. Düşmenin "devinirliğini" hangi yapı gösterir?

Boş konuşma ve onda kapsanan kamusal yorumlanmışlık kendilerini birbiri-ile-birlikte-Varlıkta oluştururlar. Boş konuşma birbiri-ile-birlikte-Varlıktan koparılmış bir ürün olarak kendi için dünyanın içersinde elönünde-bulunan birşey değildir. Yine, kendini bir "evrensel"e buharlaşmaya da bırakmaz — bir evrensel ki, özsel olarak hiç kimseye ait olmadığı için "aslında" hiçbirşeydir ve "reel olarak" ancak konuşan bireysel oradaki-Varlıkta karşılaşılır. Boş konuşma birbiri-ile-birlikte-Varlığın kendisinin Varlık-türüdür ve ilkin oradaki-Varlık üzerinde "dışarıdan" etkide bulunan belli durumlar yoluyla ortaya çıkmaz. Ama oradaki-Varlığın kendisi boş konuşmada ve kamusal yorumlanmışlıkta kendine kendini İnsanda yitirme ve zeminsizliğe düşme olanağını sunarsa, bu demektir ki oradaki-Varlık kendi için düşmeye doğru sürekli bir ayartma hazırlamaktadır. Dünyadaki-Varlık kendinde *kışkırtıcıdır*.

Bu yolda daha şimdiden kendi kendisine bir kışkırtma olmuş olan kamusal yorumlanmışlık düşmüşlüğü içindeki oradaki-Varlığa sıkı sıkıya sarılır. Boş konuşma ve ikircim, herşeyi-görmüş-olma ve herşeyi-anlamış-olma oradaki-Varlığın öylesine erişilebilir ve öylesine başat olan açığa serilmişliğinin ona Varlığının tüm olanaklarının güvenliği, gerçekliği ve doluluğu için güvence verdiği yolundaki 'sözdeliği' oluştururlar. İnsanın öz-pekinliği ve kararlılığı ruhsal durum eşliğindeki asıl anlama açısından artmakta olan bir gereksinimsizliği yaygınlaştırır. İnsanın sözde tam ve gerçek bir "yaşam"

büyütmekte ve sürdürmekte olduğu sanısı oradaki-Varlığa bir *dinginleşme* getirir ki, buna göre herkes "en iyi düzen içinde"dir ve tüm kapılar açıktır. Düşüşteki dünyadaki-Varlık kendi için kışkırtıcı olarak aynı zamanda *dinginleştiricidir.*

Gene de asılsız Varlıktaki bu dinginleşme durup kalmaya ve eylemsizliğe ayartmaz, ama "koşuşturup durma"nın engelsizliğine götürür. "Dünya"ya düşmüşlük şimdi her nasılsa dinginliğe gelmez. Kışkırtıcı dinginleşme düşmeyi *ağırlaştırır.* Özellikle oradaki-Varlığın yorumlaması açısından şimdi ortaya çıkabilen sanı en yabancı ekinleri anlamanın ve onların birinin kendi ekini ile "bireşimi"nin oradaki-Varlığı kendi kendisi üzerine tastamam ve ilk gerçek aydınlanmasına götürdüğüdür. Çok becerikli merak ve dinginliksiz 'herşeyi-bilme' kendilerini evrensel bir oradaki-Varlık-anlayışı olarak yuttururlar. Ama gerçekte *neyin* anlaşılacağı temelde belirsiz ve sorgulanmamış kalır; anlamanın kendisinin yalnızca *en öz* oradaki-Varlıkta özgürleşmesi gereken bir 'Olabilme' olduğu anlaşılmamış kalır. Bu dinginleşmiş, herşeyi "anlayan" ve kendini herşeyle karşılaştıran oradaki-Varlık bir yabancılaşmaya doğru sürüklenir ki, onda en öz 'Olabilme'si kendini ondan gizler. Düşüşteki dünyadaki-Varlık kışkırtıcı-dinginleştirici olarak aynı zamanda *yabancılaştırıcıdır.*

Ama bu yabancılaşma yine oradaki-Varlığın olgusal olarak kendi kendisinden koparılması demek olamaz; tam tersine, bu yabancılaşma oradaki-Varlığı öyle bir Varlık-türüne iter ki, tüm açıklama olanakları ile kendini kışkırtan en abartılmış "kendini-ayrıştırma"da yatar, öyle ki onun tarafından gösterilen* "karakteroloji" ve "tipoloji"lerin kendileri daha şimdiden gözlenemez olurlar. Oradaki-Varlığı kendi asıllığına ve olanağına — üstelik bu salt genel olarak gerçek bir başarısızlık olanağı da olsa — *kapayan* bu yabancılaşma gene de oradaki-Varlığı onun

*[Eski yayınlarda: 'onun tarafından ortaya çıkarılan' :: '*die von ihr gezeitigten.*']

Mau, das volle und echte »Leben« zu nähren und zu führen, bringt eine *Beruhigung* in das Dasein, für die alles »in bester Ordnung« ist, und der alle Türen offenstehen. Das verfallende In-der-Welt-sein ist sich selbst versuchend zugleich *beruhigend.*

Diese Beruhigung im uneigentlichen Sein verführt jedoch nicht zu Stillstand und Tatenlosigkeit, sondern treibt in die Hemmungslosigkeit des »Betriebs«. Das Verfallensein an die »Welt« kommt jetzt [178] nicht etwa zur Ruhe. Die versucherische Beruhigung *steigert* das Verfallen. In der besonderen Rücksicht auf die Daseinsauslegung kann jetzt die Meinung aufkommen, das Verstehen der fremdesten Kulturen und die »Synthese« dieser mit der eigenen führe zur restlosen und erst echten Aufklärung des Daseins über sich selbst. *Vielgewandte Neugier* und ruheloses Alles-kennen täuschen ein universales Daseinsverständnis vor. Im Grunde bleibt aber unbestimmt und ungefragt, *was* denn eigentlich zu verstehen sei; es bleibt unverstanden, daß Verstehen selbst ein Seinkönnen ist, das einzig im *eigensten* Dasein frei werden muß. *In diesem* beruhigten, alles »verstehenden« Sichvergleichen mit allem treibt das Dasein einer Entfremdung zu, in der sich ihm das eigenste Seinkönnen verbirgt. Das verfallende In-der-Welt-sein ist als versuchend-beruhigendes zugleich *entfremdend.*

Diese Entfremdung wiederum kann aber nicht besagen, das Dasein werde ihm selbst faktisch entrissen; im Gegenteil, sie treibt das Dasein in eine Seinsart, der an der übertriebensten »Selbstzergliederung« liegt, die sich in allen Deutungsmöglichkeiten versucht, so daß die von ihr gezeigten »Charakterologien« und »Typologien« selbst schon unübersehbar werden. Diese Entfremdung, die dem Dasein seine Eigentlichkeit und Möglichkeit, wenn auch nur als solche eines echten Scheiterns, *verschließt,* liefert es jedoch nicht an Seiendes aus, das es nicht

selbst ist, sondern drängt es in seine Uneigentlichkeit, in eine mögliche Seinsart *seiner selbst*. Die versuchend-beruhigende Entfremdung des Verfallens führt in ihrer eigenen Bewegtheit dazu, daß sich das Dasein in ihm selbst *verfängt*.

Die aufgezeigten Phänomene der Versuchung, Beruhigung, der Entfremdung und des Sichverfangens (das Verfängnis) charakterisieren die spezifische Seinsart des Verfallens. Wir nennen diese »Bewegtheit« des Daseins in seinem eigenen Sein den *Absturz*. Das Dasein stürzt aus ihm selbst in es selbst, in die Bodenlosigkeit und Nichtigkeit der uneigentlichen Alltäglichkeit. Dieser Sturz aber bleibt ihm durch die öffentliche Ausgelegtheit verborgen, so zwar, daß er ausgelegt wird als »Aufstieg« und »konkretes Leben«.

Die Bewegungsart des Absturzes in die und in der Bodenlosigkeit des uneigentlichen Seins im Man reißt das Verstehen ständig los vom Entwerfen eigentlicher Möglichkeiten und reißt es hinein in die beruhigte Vermeintlichkeit, alles zu besitzen bzw. zu erreichen. Dieses ständige Losreißen von der Eigentlichkeit und doch immer Vortäuschen derselben, in eins mit dem Hineinreißen in das Man charakterisiert die Bewegtheit des Verfallens als *Wirbel*. [179]

Das Verfallen bestimmt nicht nur existenzial das In-der-Welt-sein. Der Wirbel offenbart zugleich den Wurf- und Bewegtheitscharakter der Geworfenheit, die in der Befindlichkeit des Daseins ihm selbst sich aufdrängen kann. Die Geworfenheit ist nicht nur nicht eine »fertige Tatsache«, sondern auch nicht ein abgeschlossenes Faktum. Zu dessen Faktizität gehört, daß das Dasein, *solange* es ist, was es ist, im Wurf bleibt und in die Uneigentlichkeit des Man hineingewirbelt wird. Die Geworfenheit, darin sich die Faktizität phänomenal sehen läßt, gehört zum Dasein, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht. Dasein existiert faktisch.

Aber ist mit diesem Aufweis des Verfallens nicht ein Phänomen herausgestellt, das direkt *gegen* die kendisi olmayan bir varolan-şeyé teslim etmez, ama onu kendi asılsızlığına, *kendi kendisinin* olanaklı bir Varlık-türüne zorlar. Düşmenin kışkırtıcı-dinginleştirici yabancılaşması kendi devinirliği yoluyla oradaki-Varlığı kendini kendi içinde *kösteklemeye* götürür.

Gösterilen kışkırtma, dinginleşme, yabancılaşma ve kendini-köstekleme (kösteklenış) fenomenleri düşmenin özgün Varlık-türünü nitelerler. Oradaki-Varlığın kendi asıl Varlığındaki bu "devinirliğine" *dalış* deriz. Oradaki-Varlık kendisinden dışarı kendi içine, asılsız gündelikliğin zeminsizliğine ve hiçliğine dalar. Ama bu dalış kamusal yorumlanmışlık yoluyla ondan gizli kalır, ve dahası öyle bir yolda ki, "tırmanış" ve "somut yaşam" olarak yorumlanır.

İnsandaki asılsız Varlığın zeminsizliğine doğru ve bu zeminsizlik içindeki dalışın devim türü anlamayı sürekli olarak asıl olanakları tasarlamadan koparır ve onu herşeye iye olmanın, herşeye erişmenin dinginleşmiş 'sözdeliğine' götürür. Anlamanın asıllıktan bu sürekli koparılışı — her zaman yapmacık bir asıllık görünüşü altında olsa da — İnsana doğru çekilme ile birarada düşmenin devinirliğini *burgaç* olarak nitelendirir.

Düşme yalnızca varoluşsal olarak dünyadaki-Varlığı belirlemez. Burgaç aynı zamanda kendini oradaki-Varlığın ruhsal durumuna dayatabilen fırlatılmışlığın atılma ve devinirlik karakterini açığa çıkarır. Fırlatılmışlık yalnızca "bitmiş bir görgül-olgu" değil, ama bir karara bağlanmış bir olgu da değildir. Oradaki-Varlığın ne ise o olduğu *sürece* fırlatılmada kalması ve İnsana özgü asılsızlık burgacına yakalanması onun olgusallığına aittir. Onda olgusallığın kendini fenomenal olarak görülmeye bıraktığı fırlatılmışlık oradaki-Varlığa aittir ki, onun için Varlığında Varlığın kendisi önemlidir. Oradaki-Varlık olgusal olarak varolur.

Ama düşmenin bu sergilenişi ile doğrudan doğruya biçimsel varoluş düşüncesini

göstermede kullandığımız belirlenime *karşı* konuşan bir fenomen ortaya koyulmuş olmaz mı? Oradaki-Varlık Varlığında 'Olabilme'nin önemli olduğu varolan-şey olarak kavranabilir mi, eğer bu varolan-şey tam olarak gündelikliğinde *kendini yitirmişse* ve düşüşte *kendinden uzakta* "yaşıyorsa"? Ama eğer oradaki-Varlık yalıtılmış Ben-Özne olarak, ondan uzağa devindiği bir 'Kendi'-noktası olarak alınacak olursa, dünyaya düşme oradaki-Varlığın varoluşsallığına karşı fenomenal bir "kanıt" olacaktır. O zaman dünya bir nesne olur. Ona düşmenin o zaman bir dünya-içinde varolan-şeyin yolunda elönünde-bulunan-Varlığa doğru varlıkbilimsel olarak yeniden yorumlanması gerekecektir. Eğer gene de oradaki-Varlığın Varlığına *dünyadaki-Varlığın* gösterilen durumu içinde sarılırsak, o zaman düşmenin, *bu* içinde-Varlığın *Varlık-türü* olarak, dahaçok oradaki-Varlığın varoluşsallığı *için* en öğesel kanıtı sunduğu açığa çıkacaktır. Düşmede 'dünyada-Olabilme'den başka hiçbirşey önemli değildir, üstelik asılsızlık kipinde olsa bile. Oradaki-Varlık ancak anlayan ve bir ruhsal durum içinde olan dünyadaki-Varlık onun için önemli olduğu içindir ki *düşebilir*. Evrik olarak, *asıl* varoluş düşüşteki gündelikliğin üzerinde yüzen birşey değildir; tersine, varoluşsal olarak yalnızca bu gündelikliğe değişkiye uğramış bir sarılıştır.

Düşme fenomeni oradaki-Varlığın "gece görüşü" gibi birşeyi, varlıksal olarak yer alan ve bu varolan-şeyin zararsız yanlarını bütünlemek için hizmet edebilecek bir özelliği vermez. Düşme oradaki-Varlığın kendisinin *özsel* varlıkbilimsel bir yapısını ortaya serer ki, oradaki-Varlığın gece yanını belirlemekten çok, onun tüm günlerini gündeliklikleri içinde oluşturur.

Varoluşsal-varlıkbilimsel yorumumuz buna göre "insan doğasının bozulması" üzerine hiçbir varlıksal önesürümde bulunmaz, ve bunun nedeni zorunlu kanıtların yokluğu değil, ama bu yorumun sorunsalının bozulma ve bozulmama üzerine her önesürüme *önsel* olmasıdır.

Bestimmung spricht, mit der die formale Idee von Existenz angezeigt wurde? Kann das Dasein als Seiendes begriffen werden, in dessen Sein es *um* das Seinkönnen geht, wenn dieses Seiende gerade in seiner Alltäglichkeit *sich verloren hat* und im Verfallen *von sich weg* »lebt«? Das Verfallen an die Welt ist aber nur dann ein phänomenaler »Beweis« *gegen* die Existenzialität des Daseins, wenn dieses als isoliertes Ich-Subjekt angesetzt wird, als ein Selbstpunkt, von dem es sich wegbewegt. Dann ist die Welt ein Objekt. Das Verfallen an sie wird dann ontologisch uminterpretiert zum Vorhandensein in der Weise eines innerweltlichen Seienden. Wenn wir jedoch das Sein des Daseins in der aufgezeigten Verfassung des *In-der-Welt-seins* festhalten, dann wird offenbar, daß das Verfallen als *Seinsart dieses In-Seins* vielmehr den elementarsten Beweis *für* die Existenzialität des Daseins darstellt. Im Verfallen geht es um nichts anderes als um das In-der-Welt-sein-können, wenngleich im Modus der Uneigentlichkeit. Das Dasein *kann* nur verfallen, *weil es* ihm um das verstehend-befindliche In-der-Welt-sein geht. Umgekehrt ist die *eigentliche* Existenz nichts, was über der verfallenden Alltäglichkeit schwebt, sondern existenzial nur ein modifiziertes Ergreifen dieser.

Das Phänomen des Verfallens gibt auch nicht so etwas wie eine »Nachtansicht« des Daseins, eine ontisch vorkommende Eigenschaft, die zur Ergänzung des harmlosen Aspekts dieses Seienden dienen mag. Das Verfallen enthüllt eine *wesenhafte* ontologische Struktur des Daseins selbst, die so wenig die Nachtseite bestimmt, als sie alle seine Tage in ihrer Alltäglichkeit konstituiert.

Die existenzial-ontologische Interpretation macht daher auch keine ontische Aussage über die »Verderbnis der menschlichen Natur«, nicht weil die nötigen Beweismittel fehlen, sondern weil ihre Problematik [180] *vor* jeder Aussage über Verderbnis und Unverdorbenheit liegt. Das Ver-

fallen ist ein ontologischer Bewegungsbegriff. Ontisch wird nicht entschieden, ob der Mensch »in der Sünde ersoffen«, im status corruptionis ist, ob er im status integritatis wandelt oder sich in einem Zwischenstadium, dem status gratiae, befindet. Glaube und »Weltanschauung« werden aber, sofern sie so oder so aussagen, und wenn sie über Dasein als In-der-Welt-sein aussagen, auf die herausgestellten existenzialen Strukturen zurückkommen müssen, vorausgesetzt, daß ihre Aussagen zugleich auf *begriffliches* Verständnis einen Anspruch erheben.

Die leitende Frage dieses Kapitels ging nach dem Sein des Da. Thema wurde die ontologische Konstitution der zum Dasein wesentlich gehörenden Erschlossenheit. Ihr Sein konstituiert sich in Befindlichkeit, Verstehen und Rede. Die alltägliche Seinsart der Erschlossenheit wird charakterisiert durch Gerede, Neugier und Zweideutigkeit. Diese selbst zeigen die Bewegtheit des Verfallens mit den wesenhaften Charakteren der Versuchung, Beruhigung, Entfremdung und des Verfängnisses.

Mit dieser Analyse ist aber das Ganze der existenzialen Verfassung des Daseins in den Hauptzügen freigelegt und der phänomenale Boden gewonnen für die »zusammenfassende« Interpretation des Seins des Daseins als Sorge.

Düşme varlıkbilimsel bir devim kavramıdır. İnsanın "günahta boğulmuş" ve *status corruptionis*de olup olmadığına, *status integritatis*de mi dolaştığına, yoksa bir ara evre olarak *status gratiae*de mi bulunduğuna varlıksal olarak karar verilmiş değildir. Ama inanç ve "dünya görüşü" şöyle ya da böyle bir önesürümde bulundukları sürece, ve eğer dünyadaki-Varlık olarak oradaki-Varlık üzerine önesürümde bulunurlarsa, ortaya koyulan varoluşsal yapılara geri dönmelidirler, yeter ki önesürümleri aynı zamanda *kavramsal* bir anlayış isteminde bulunsun.

Bu bölümün öncü sorusu 'Orası'nın Varlığı üzerineydi. Temamız oradaki-Varlığa özsel olarak ait olan açığa serilmişliğin varlıkbilimsel yapılanışıydı. Açığa serilmişliğin Varlığını ruhsal durum, anlama ve söylem oluşturur. Açığa serilmişliğin gündelik Varlık-türü boş konuşma, merak ve ikircim yoluyla nitelenir. Bunların kendileri kışkırtma, dinginleşme, yabancılaşma ve köstekleme gibi özsel karakterleri ile düşmenin devinirliğini gösterirler.

Ama bu çözümleme ile oradaki-Varlığın varoluşsal yapılanışının bütünü ana çizgilerinde özgürce ortaya koyulmuş ve oradaki-Varlığın Varlığının kaygı olarak "kapsamlı" yorumu için fenomenal zemin kazanılmış oldu.

Altıncı Bölüm

Oradaki-Varlığın Varlığı Olarak Kaygı

§ 39. *Oradaki-Varlığın Yapı-Bütününün Kökensel Bütünlüğüne İlişkin Soru*

Dünyadaki-Varlık kökensel olarak ve sürekli olarak *bütün* bir yapıdır. Önceki Bölümlerde (Kesim I, Bölümler 2-5) bu yapı bir bütün olarak ve, her zaman bu temelde olmak üzere, oluşturucu kıpıları içinde fenomenal olarak durulaştırıldı. Bu fenomenin bütünü üzerine başlangıçta[1] verilen ön-bakış şimdi ilk genel taslağın boşluğunu yitirmiştir. Hiç kuşkusuz şimdi yapı-bütününün durumunun ve gündelik Varlık-türünün fenomenal *karmaşası* genel olarak bütün üzerine *birimsel* fenomenal bakışı kolayca engelleyebilir. Ama genel olarak oradaki-Varlık üzerine hazırlık niteliğindeki bu temel çözümlemede uğruna çabaladığımız şu soruyu getireceğimiz için, bu bakış daha da özgür olmalı ve daha da güvenilir bir yolda hazır tutulmalıdır: *Gösterilmiş olan yapı-bütününün bütünlüğü varoluşsal-varlıkbilimse olarak nasıl belirlenecektir?*

Oradaki-Varlık olgusal olarak varolur. Varoluşsallığın ve olgusallığın varlıkbilimsel birliğini, ya da ikincinin birinciye özsel aitliğini soruşturacağız. Oradaki-Varlık ona özsel olarak ait olan ruhsal durumunun zemininde bir Varlık-türü taşır ki, onda kendi önüne getirilir ve fırlatılmışlığı içinde kendi için açığa serilir. Ama fırlatılmışlık bir Varlık-türü olarak bir varolan-şeye aittir ki, her durumda olanaklarının kendileri *dir*, dahası, öyle bir yolda ki, kendini onlarda ve onlardan anlar (kendini

[1] Bkz. § 12, s. [52] vss.

Sechstes Kapitel

Das Sorge als Sein des Daseins

§ 39. *Die Frage nach der ursprünglichen Ganzheit des Strukturganzen des Daseins*

Das In-der-Welt-sein ist eine ursprünglich und ständig *ganze* Struktur. In den voranstehenden Kapiteln (I. Abschnitt Kap. 2-5) wurde sie als Ganzes und, immer auf diesem Grunde, in ihren konstitutiven Momenten phänomenal verdeutlicht. Der zu Anfang[1] gegebene Vorblick auf das Ganze des Phänomens hat jetzt die Leere der ersten allgemeinen Vorzeichnung verloren. Allerdings kann nun die phänomenale *Vielfältigkeit* der Verfassung des Strukturganzen und seiner alltäglichen Seinsart den *einheitlichen* phänomenologischen Blick auf das Ganze als solches leicht verstellen. Dieser muß aber um so freier bleiben und um so sicherer bereitgehalten werden, als wir jetzt die [181] Frage stellen, der die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins überhaupt zustrebt: *wie ist existenzial-ontologisch die Ganzheit des aufgezeigten Strukturganzen zu bestimmen?*

Das Dasein existiert faktisch. Gefragt wird nach der ontologischen Einheit von Existenzialität und Faktizität, bzw. der wesenhaften Zugehörigkeit dieser zu jener. Das Dasein hat auf Grund seiner ihm wesenhaft zugehörenden Befindlichkeit eine Seinsart, in der es *vor* es selbst gebracht und ihm in seiner Geworfenheit erschlossen wird. Die Geworfenheit aber ist die Seinsart eines Seienden, das jeseine Möglichkeiten selbst *ist*, sozwar,daßessichin mudaus ihnen versteht (auf sie sich entwirft). Das

[1] Vgl. § 12, S. 52 ff.

In-der-Welt-sein, zu dem ebenso ursprünglich das Sein bei Zuhandenem gehört wie das Mitsein mit Anderen, ist je umwillen seiner selbst. Das Selbst aber ist zunächst und zumeist uneigentlich, das Man-selbst. Das In-der-Welt-sein ist immer schon verfallen. *Die durchschnittliche Alltäglichkeit des Daseins* kann demnach bestimmt werden als *das verfallend-erschlossene, geworfen-entwerfende In-der-Welt-sein, dem es in seinem Sein bei der »Welt« und im Mitsein mit Anderen um das eigenste Seinkönnen selbst geht.*

Kann es gelingen, dieses Strukturganze der Alltäglichkeit des Daseins in seiner Ganzheit zu fassen? Läßt sich das Sein des Daseins einheitlich so herausheben, daß aus ihm die wesenhafte Gleichursprünglichkeit der aufgezeigten Strukturen verständlich wird in eins mit den zugehörigen existenzialen Modifikationsmöglichkeiten? Gibt es einen Weg, dieses Sein phänomenal auf dem Boden des jetzigen Ansatzes der existenzialen Analytik zu gewinnen?

Negativ steht außer Frage: Die Ganzheit des Strukturganzen ist phänomenal nicht zu erreichen durch ein Zusammenbauen der Elemente. Dieses bedürfte eines Bauplans. Zugänglich wird uns das Sein des Daseins, das ontologisch das Strukturganze als solches trägt, in einem vollen Durchblick *durch* dieses Ganze *auf ein* ursprünglich einheitliches Phänomen, das im Ganzen schon liegt, so daß es jedes Strukturmoment in seiner strukturalen Möglichkeit ontologisch fundiert. Die »zusammenfassende« Interpretation kann daher kein aufsammelndes Zusammennehmen des bisher Gewonnenen sein. Die Frage nach dem existenzialen Grundcharakter des Daseins ist wesenhaft verschieden von der Frage nach dem Sein eines Vorhandenen. Das alltägliche umweltliche Erfahren, das ontisch und ontologisch auf das innerweltliche Seiende gerichtet bleibt, vermag Dasein nicht ontisch ursprünglich vorzugeben für die ontologische Analyse. Insgleichen mangeln der immanenten Wahrnehmung von Erlebnissen ein

onlar üzerine tasarlar). Dünyadaki-Varlık — ki elaltında-bulunanın ortasında Varlık ve Başkaları ile birlikte-Varlık eşit kökensellik ile ona aittirler — her durumda kendi uğruna vardır. 'Kendi' ise en yakından ve çoğunlukla asılsızdır, İnsanın-kendisidir. Dünyadaki-Varlık her zaman daha şimdiden düşmüştür. Buna göre, *oradaki-Varlığın sıradan gündelikliği düşüşte açığa-serilen, fırlatılmışlıkta tasarlayan dünyadaki-Varlık* olarak belirlenebilir ki, *onun için "dünya"-nın ortasında Varlığında ve Başkaları ile birlikte-Varlığında en öz 'Olabilme'sinin kendisi önemlidir.*

Oradaki-Varlığın gündelikliğinin bu yapı-bütününü bütünlüğü içinde ayrımsamada başarılı olunabilir mi? Oradaki-Varlığın Varlığı gösterilen yapıların özsel eş-kökenselliğinin ve bunun yanısıra onlara ait varoluşsal değişki-olanaklarının ondan anlaşılabilir olacağı bir yolda birimsel olarak öne çıkarılabilir mi? Bu Varlığı fenomenal olarak varoluşsal Analitiğin şimdiki yaklaşımının zemininde kazanmanın bir yolu var mıdır?

Olumsuz olarak koyarsak, yapı-bütününün bütünlüğüne onun öğelerden yapılaştırılması yoluyla fenomenal olarak erişilemeyeceği olgusu sorgulamanın ötesindedir. Bu bir yapı-tasarı gerektirecektir. Bizim için oradaki-Varlığın varlıkbilimsel olarak genelinde yapı-bütününü taşıyan Varlığı bu bütünün *içersinden* kökensel birimsel bir fenomen *üzerine* tam bir bakışta erişilebilir olur, çünkü bu fenomen bütünde daha şimdiden öyle bir yolda bulunur ki, her bir yapısal kıpıyı yapısal olanağı içinde varlıkbilimsel olarak temellendirir. Buna göre, "toparlayıcı" yorum şimdiye dek kazanılanların toplanıp biraraya yığılması olamaz. Oradaki-Varlığın varoluşsal temel-karakteri üzerine soru elönünde-bulunan birşeyin Varlığı üzerine sorudan özsel olarak ayrıdır. Varlıksal olarak ve varlıkbilimsel olarak dünya-içinde varolan-şeylere yönelik kalan gündelik çevresel deneyimleme oradaki-Varlığı varlıksal olarak kökensel bir yolda varlıkbilimsel çözümlemeye sunamaz. Benzer olarak, yaşantılar üzerine içkin

algı varlıkbilimsel olarak yeterli bir ipucundan yoksundur. Öte yandan oradaki-Varlığın Varlığı bir insan düşüncesinden çıkarsanamaz. Oradaki-Varlığın *kendi konumuna göre* kendisine hangi varlıksal-varlıkbilimsel giriş yolunu biricik uygun giriş yolu olarak istediği onun bu noktaya kadar gelen yorumundan çıkarılabilir mi?

Oradaki-Varlığın varlıkbilimsel yapısına bir Varlık-anlayışı aittir. Var olmakla, kendisi kendi için kendi Varlığında açığa serilmiştir. Ruhsal durum ve anlama bu açığa serilmişliğin Varlık-türünü oluştururlar. Oradaki-Varlıkta onu kendi için ayırdedici bir yolda açığa serecek anlayan bir ruhsal durum var mıdır?

Eğer oradaki-Varlığın varoluşsal Analitiği temel-varlıkbilimsel işlevi üzerine ilkesel duruluğunu sürdürecekse, o zaman bu Analitik oradaki-Varlığın Varlığının ortaya serilmesi biçimindeki geçici görevinin üstesinden gelebilmek için, açığa serme olanaklarından *en uzak erimli* ve *en kökensel* birini, oradaki-Varlığın kendisinde yatan bu olanağı aramalıdır. Oradaki-Varlığın kendini onda kendi önüne getirdiği açığa serme yolu öyle olmalıdır ki, onda oradaki-Varlığın kendisi belli bir yolda *yalınlaştırılmış olarak* erişilebilir olmalıdır. Onda açığa serilenle birlikte, o zaman aranan Varlığın yapı-bütünlüğü öğesel olarak ışık altına gelinelidir.

Böyle yöntemsel gerekleri doyurabilecek bir ruhsal durum olarak *endişe* fenomeni çözümlemenin temelinde yatacaktır. Bu temel ruhsal durumun geliştirilmesi ve genel olarak onda açığa serilen şeyin varlıkbilimsel betimlemesi başlangıç noktalarını düşme fenomeninden alırlar ve endişeyi daha önce çözümlenmiş olan akraba korku fenomenine karşı sınırlarlar. Endişe, oradaki-Varlığın Varlık-olanağı olarak, onda açığa serilen oradaki-Varlığın kendisi ile birlikte, oradaki-Varlığın kökensel Varlık-bütünlüğünün belirtik ayrımsanışı için fenomenal temeli sağlar. Oradaki-Varlığın Varlığı kendini *kaygı* olarak ortaya serer. Bu varoluşsal temel fenomenin varlıkbilimsel geliştirilmesi en yakından kaygı ile özdeşleş-

ontologisch zureichender Leitfaden. Andererseits soll das Sein des Daseins nicht aus einer Idee des Menschen deduziert werden. Kann aus der bisherigen Interpretation des Daseins entnommen werden, welchen ontisch-ontologischen Zugang zu ihm selbst *es von sich aus* als allein angemessenen fordert?

Zur ontologischen Struktur des Daseins gehört Seinsverständnis. Seiend ist es ihm selbst in seinem Sein erschlossen. Befindlichkeit und Verstehen konstituieren die Seinsart dieser Erschlossenheit. Gibt es eine verstehende Befindlichkeit im Dasein, in der es ihm selbst in ausgezeichneter Weise erschlossen ist?

Wenn die existenziale Analytik des Daseins über ihre fundamental-ontologische Funktion grundsätzliche Klarheit behalten soll, dann muß sie für die Bewältigung ihrer vorläufigen Aufgabe, der Herausstellung des Seins des Daseins, eine der *weitgehendsten* und *ursprünglichsten* Erschließungsmöglichkeiten suchen, die im Dasein selbst liegt. Die Weise des Erschließens, in der das Dasein sich vor sich selbst bringt, muß so sein, daß in ihr das Dasein selbst in gewisser Weise *vereinfacht* zugänglich wird. Mit dem in ihr Erschlossenen muß dann die Strukturganzheit des gesuchten Seins elementar ans Licht kommen.

Als einer solchen methodischen Erfordernissen genügende Befindlichkeit wird das Phänomen der *Angst* der Analyse zugrundegelegt. Die Herausarbeitung dieser Grundbefindlichkeit und die ontologische Charakteristik des in ihr Erschlossenen als solchen nimmt den Ausgang von dem Phänomen des Verfallens und grenzt die Angst ab gegen das früher analysierte verwandte Phänomen der Furcht. Die Angst gibt als Seinsmöglichkeit des Daseins in eins mit dem in ihr erschlossenen Dasein selbst den phänomenalen Boden für die explizite Fassung der ursprünglichen Seinsganzheit des Daseins. Dessen Sein enthüllt sich als die *Sorge*. Die ontologische Ausarbeitung dieses existenzialen

Grundphänomens verlangt die Abgrenzung gegen Phänomene, die zunächst mit der Sorge identifiziert werden möchten. Dergleichen Phänomene sind Wille, Wunsch, Hang und Drang. Sorge kann aus ihnen nicht abgeleitet werden, weil sie selbst in ihr fundiert sind.

Die ontologische Interpretation des Daseins als Sorge liegt wie jede ontologische Analyse mit dem, was sie gewinnt, fernab von dem, was dem vorontologischen Seinsverständnis oder gar der ontischen Kenntnis von Seiendem zugänglich bleibt. Daß den gemeinen Verstand das ontologisch Erkannte mit Rücksicht auf das ihm einzig ontisch Bekannte befremdet, darf nicht verwundern. Trotzdem möchte auch **[183]** schon der ontische Ansatz der hier versuchten ontologischen Interpretation des Daseins qua Sorge als gesucht und theoretisch ausgedacht erscheinen; von der Gewaltsamkeit ganz zu schweigen, die man darin erblicken könnte, daß die überlieferte und bewährte Definition des Menschen ausgeschaltet bleibt. Daher bedarf es einer vorontologischen Bewährung der existenzialen Interpretation des Daseins als Sorge. Sie liegt in dem Nachweis, daßsich das Dasein früh schon, so es sich über sich selbst aussprach, als *Sorge (cura)*, obzwar nur vorontologisch, ausgelegt hat.

Die Analytik des Daseins, die bis zum Phänomen der Sorge vordringt, soll die fundamentalontologische Problematik, *die Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt*, vorbereiten. Um von dem Gewonnenen aus den Blick ausdrücklich darauf zu lenken, über die Sonderaufgabe einer existenzialapriorischen Anthropologie hinaus, müssen *die* Phänomene rückblickend noch eindringlicher gefaßt werden, die im engsten Zusammenhang mit der leitenden Seinsfrage stehen. Das sind einmal die bisher explizierten Weisen des Seins: die Zuhandenheit, die Vorhandenheit, die innerweltlich Seiendes von nicht daseinsmäßigem Charakter bestimmen. Weil bislang die ontologische Problematik tirilebilecek fenomenlere karşı sınırlanmayı gerektirir. Bu tür fenomenler istenç, dilek, düşkünlük ve dürtüdür. Kaygı onlardan türetilemez, çünkü bunların kendileri onda temellenirler.

Oradaki-Varlığın kaygı olarak varlıkbilimsel yorumu da her varlıkbilimsel çözümleme gibi, kazandığı şeyle birlikte, ön-varlıkbilimsel Varlık-anlayışı için ya da giderek varolan-şeylerle varlıksal tanışıklık için erişilebilir olandan uzakta yatar. Sıradan anlama yalnızca varlıksal olarak tanışık olduğu şeyi dikkate aldığında, varlıkbilimsel olarak bilinenin ona yabancı görünmesine hayret etmemek gerekir. Buna karşın, oradaki-Varlığın kaygı olarak burada üstlenilen varlıkbilimsel yorumunun varlıksal yaklaşımı bile zoraki ve kuramsal olarak yapay görünebilir — insanın geleneksel ve onaylanmış tanımının bir yana atılmasında göze çarpabilecek zorbalık konusunda hiçbirşey söylenmese bile. Buna göre oradaki-Varlığın kaygı olarak varoluşsal yorumu ön-varlıkbilimsel bir doğrulama ister. Bu doğrulama oradaki-Varlığa kendi üzerine birşey bildirir bildirmez kendini *kaygı* (*cura*) olarak yorumlamış olduğunun gösterilmesinde yatar, üstelik bu yorumlama yalnızca ön-varlıkbilimsel olsa bile.

Oradaki-Varlığın bu noktaya dek kaygı fenomenine doğru ilerleyen Analitiğinin temel varlıkbilimsel sorunsal için, *genel olarak Varlığın anlamına ilişkin soru* için hazırlayıcı olması gerekir. Kazanılmış olanlardan çıkarak bakışımızı belirtik olarak bunun üzerine çevirebilmek ve varoluşsal olarak *a priori* bir insanbilim gibi özel bir görevin ötesine gidebilmek için, yol gösterici Varlık-sorusu ile en yakın bağıntı içinde duran fenomenler geriye doğru daha da güçlü bir biçimde kavranmalıdır. Bu fenomenler Varlığın şimdiye dek açımlamakta olduğumuz kiplerinin kendileridirler: Elaltında-bulunuş, elönünde-bulunuş, ki karakterleri oradaki-Varlığa özgü olmayan dünya-içinde varolan-şeyleri belirlerler. Şimdiye dek varlıkbilimsel sorunsal Varlığı birincil olarak

elönünde-bulunuş ("realite," "dünya"-edimselliği) anlamında anladığı için, ama oradaki-Varlığın Varlığı varlıkbilimsel olarak belirlenimsiz kaldığı için, kaygı, dünyasallık, elaltında-bulunuş ve elönünde-bulunuş (realite) arasındaki varlıkbilimsel bağlantının tartışılması gerekir. Bu *realite* kavramının daha keskin bir belirlenimine götürür ki, Realizmin ve İdealizmin bu düşünce üzerine yönelmiş bilgikuramsal soru-formülasyonlarının bir tartışması bağlamında yer alacaktır.

Varolan-şey onu açığa seren, ortaya seren ve belirleyen deneyim, tanışıklık ve ayrımsamadan bağımsızdır. Ama Varlık yalnızca Varlığına Varlık-anlayışı gibi birşeyin ait olduğu varolan-şeyin anlamasında "vardır." Buna göre Varlık kavranmamış olabilir, ama hiçbir zaman bütünüyle anlaşılmamış değildir. Varlıkbilimsel sorunsalda çok eskilerden bu yana *Varlık ve Gerçeklik,* bütünüyle özdeşleştirilmeseler de, biraraya getirilirler. Bunda, belki de kökensel zeminlerde gizli olmasına karşın, Varlık ve Anlayışın zorunlu bağlantıları belgelenir. Buna göre, Varlık-sorusuna yeterli bir hazırlık olarak *gerçeklik* fenomeninin varlıkbilimsel olarak durulaştırılması gereklidir. Bu ilk olarak önceki yorumun açığa serilmişlik ve açığa çıkarılmışlık, yorumlama ve önesürme fenomenleri ile birlikte kazanmış olduklarının zemininde yerine getirilecektir.

Buna göre oradaki-Varlığın hazırlık niteliğindeki temel çözümlemesinin vargısı tema olarak şunları alacaktır: Oradaki-Varlığın ayırdedici bir açığa serilmişliği olarak temel endişe ruhsal-durumu (§ 40); kaygı olarak oradaki-Varlığın Varlığı (§ 41); oradaki-Varlığın kaygı olarak varoluşsal yorumunun oradaki-Varlığın ön-varlıkbilimsel öz-yorumlamasından doğrulanması (§ 42); oradaki-Varlık, dünyasallık ve realite (§ 43); oradaki-Varlık, açığa serilmişlik ve gerçeklik (§ 44).

matik das Sein primär im Sinne von Vorhandenheit («Realität», »Welt«-Wirklichkeit) verstand, das Sein des Daseins aber ontologisch unbestimmt blieb, bedarf es einer Erörterung des ontologischen Zusammenhangs von Sorge, Weltlichkeit, Zuhandenheit und Vorhandenheit (Realität). Das führt zu einer schärferen Bestimmung des Begriffes von *Realität* im Zusammenhang einer Diskussion der an dieser Idee orientierten erkenntnistheoretischen Fragestellungen des Realismus und Idealismus.

Seiendes *ist* unabhängig von Erfahrung, Kenntnis und Erfassen, wodurch es erschlossen, entdeckt und bestimmt wird. Sein aber »ist« nur im Verstehen des Seienden, zu dessen Sein so etwas wie Seinsverständnis gehört. Sein kann daher unbegriffen sein, aber es ist nie völlig unverstanden. In der ontologischen Problematik wurden von altersher *Sein und Wahrheit* zusammengebracht, wenn nicht gar identifiziert. Darin dokumentiert sich, wenngleich in den ursprünglichen Gründen vielleicht verborgen, der notwendige Zusammenhang von Sein und Verständnis. Für die zureichende Vorbereitung der Seinsfrage bedarf es daher der ontologischen Klärung des Phänomens der *Wahrheit.* Sie vollzieht sich zunächst auf dem Boden dessen, was die voranstehende Interpretation mit den Phänomenen der Erschlossenheit und Entdecktheit, Auslegung und Aussage gewonnen hat. [184]

Der Abschluß der vorbereitenden Fundamentalanalyse des Daseins hat demnach zum Thema: Die Grundbefindlichkeit der Angst als eine ausgezeichnete Erschlossenheit des Daseins (§ 40), das Sein des Daseins als Sorge (§ 41), die Bewährung der existenzialen Interpretation des Daseins als Sorge aus der vorontologischen Selbstauslegung des Daseins (§ 42), Dasein, Weltlichkeit und Realität (§ 43), Dasein, Erschlossenheit und Wahrheit (§ 44).

§ 40. *Die Grundbefindlichkeit der Angst als eine ausgezeichnete Erschlossenheit des Daseins*

Eine Seinsmöglichkeit des Daseins soll ontischen »Aufschluß« geben über es selbst als Seiendes. Aufschluß ist nur möglich in der zum Dasein gehörenden Erschlossenheit, die in Befindlichkeit und Verstehen gründet. Inwiefern ist die Angst eine ausgezeichnete Befindlichkeit? Wie wird in ihr das Dasein durch sein eigenes Sein vor es selbst gebracht, so daß phänomenologisch das in der Angst erschlossene Seiende als solches in seinem Sein bestimmt, bzw. diese Bestimmung zureichend vorbereitet werden kann?

In der Absicht, zum Sein der Ganzheit des Strukturganzen vorzudringen, nehmen wir den Ausgang bei den zuletzt durchgeführten konkreten Analysen des *Verfallens*. Das Aufgehen *im* Man und bei der besorgten »Welt« offenbart so etwas wie eine *Flucht* des Daseins vor ihm selbst als eigentlichem Selbst-sein-können. Dieses Phänomen der Flucht des Daseins *vor ihm selbst* und seiner Eigentlichkeit scheint aber doch am wenigsten die Eignung zu haben, als phänomenaler Boden für die folgende Untersuchung zu dienen. In dieser Flucht bringt sich das Dasein doch gerade *nicht* vor es selbst. Die Abkehr führt entsprechend dem eigensten Zug des Verfallens *weg vom* Dasein. Allein bei dergleichen Phänomenen muß die Untersuchung sich hüten, die ontisch-existenzielle Charakteristik mit der ontologisch-existenzialen Interpretation zusammenzuwerfen, bzw. die in jener liegenden positiven phänomenalen Grundlagen für diese zu übersehen.

Existenziell ist zwar im Verfallen die Eigentlichkeit des Selbstseins verschlossen und abgedrängt, aber diese Verschlossenheit ist nur die *Privation* einer Erschlossenheit, die sich phänomenal darin offenbart, daß die Flucht des Daseins Flucht *vor* ihm selbst ist. Im Wovor der Flucht kommt das Dasein gerade »hin-

§ 40. *Oradaki-Varlığın Ayırdedici Bir Açığa Serilmişliği Olarak Temel Endişe Ruhsal-Durumu*

Oradaki-Varlığın bir Varlık-olanağının varolan-şey olarak onun kendisi üzerine varlıksal "bilgilendirme" sağlaması gerekir. Bilgilendirme ancak oradaki-Varlığa ait olan ve ruhsal durum ve anlamada temellendirilen açığa serilmişlikte olanaklıdır. Endişe ne ölçüde ayırdedici bir ruhsal durumdur? Oradaki-Varlık endişede kendi Varlığı yoluyla kendi önüne nasıl getirilir — öyle ki, endişede açığa serilen varolan-şey genel olarak kendi Varlığında fenomenolojik olarak belirlenebilir, ya da bu belirlenim için yeterli hazırlık yapılabilir?

Yapı-bütününün bütünlüğünün Varlığına doğru ilerleme amacımızda çıkış noktamızı düşmenin en son yerine getirilen somut çözümlemelerinden alacağız. İnsana ve tasa edilen "dünya"ya soğrulma oradaki-Varlığın asıl 'Kendi'-Olabilme olarak kendi önünden *kaçışı* gibi birşeyi açıkça gösterir. Ama oradaki-Varlığın bu *kendi önünden* ve asıllığının *önünden kaçışı* fenomeni gene de en azından aşağıdaki araştırma için fenomenal temel olarak hizmet etme gibi bir uygunluk taşıyor görünür. Ama bu kaçışta oradaki-Varlık kendini kesinlikle kendi önüne *getirmez*. Yüzünü-çevirme düşmenin en öz çekiş eğilimine karşılık düşmek üzere oradaki-Varlıktan *uzağa* götürür. Ama bu tür fenomenler durumunda araştırmamız varlıksal ve varolma-ilgili betimlemeyi varlıkbilimsel-varoluşsal yorum ile karıştırmaktan kaçınmalı, ya da bu yorum için o betimlemede yatan olumlu fenomenal temelleri gözardı etmemelidir.

Varolma-ilgili olarak, hiç kuşkusuz düşmede Kendi-Olmanın asıllığı kapatılmış ve bir yana itilmiştir; ama bu kapatılmışlık yalnızca açığa serilmişlik *yoksunluğudur* ki, kendini fenomenal olarak oradaki-Varlığın kaçışının kendi *önünden* bir kaçış olmasında açıkça gösterir. Kendisinden kaçılan şey oradaki-Varlığın tam olarak "arkasından" buraya geldiği şeydir.

Oradaki-Varlık, varlıkbilimsel olarak ve özsel olarak, ancak ona ait olan her tür açığa serilmişlik yoluyla kendi önüne getirildiği ölçüde kendi *önünden* kaçabilir. Bu düşüşteki 'yüzünü-çevirme'de hiç kuşkusuz önünden kaçılan şey ayrımsanmaz; ve bir 'oraya-dönme'de deneyimlenmesi de söz konusu değildir. Ama hiç kuşkusuz *ondan* yüzünü-çevirmede "orada" açığa serilir. Varolma-ilgili-varlıksal 'yüzünü-çevirme,' açığa serilmişlik karakterinin zemininde, ve fenomenal olarak, genelde önünden kaçılanı varoluşsal-varlıkbilimsel olarak ayrımsama olanağını verir. Yüzünü-çevirmede imlenen varlıksal "-den uzağa"nın içersinde, kendisinden kaçılan şey fenomenolojik olarak yorumlanan "oraya-dönme"de anlaşılabilir ve kavrama getirilebilir.

Böylece çözümlememizin düşme fenomeni üzerine yönelimi varlıkbilimsel olarak o fenomende açığa serilen oradaki-Varlık üzerine birşeyler deneyimleme konusunda herhangi bir umutsuzluğa mahkum edilmiş değildir. Tam tersine, yorumumuz burada hiçbir biçimde oradaki-Varlığını kendini ayrımsamasının yapay bir yoluna teslim edilmemiştir. Yalnızca oradaki-Varlığını kendisinin varlıksal olarak açığa serdiği şeyin açımlamasını yerine getirmektedir. Ruhsal durum eşliğindeki bir anlamanın içersinde yorumlayıcı birlikte-ve-ardında-gitmede oradaki-Varlığını Varlığına doğru ilerleme olanağı, yöntemsel olarak bakıldığında açığa serici ruhsal durum olarak işlev gören fenomen ne denli kökensel ise, o denli büyüktür. Endişe bu tür birşeyi sağlar demek ilkin bir önesürümdür.

Endişenin çözümlemesi için bütünüyle hazırlıksız değiliz. Hiç kuşkusuz varlıkbilimsel olarak korku-ile nasıl bağıntılı olduğu henüz karanlıkta kalır. Açıktır ki fenomenal bir akrabalık vardır. Bunun için kanıt her iki fenomenin de çoğunlukla birbirinden ayırdedilmemiş kalmaları ve korku olanın endişe olarak belirtilmesi ve endişe karakterini taşıyanın korku olarak adlandırılması gibi görgül bir olgudur. Adım adım endişe fenomenine doğru ilerlemeye çalışacağız.

ter« ihm her. Nur sofern Dasein ontologisch wesenhaft durch die ihm zugehörende Erschlossenheit überhaupt vor es selbst gebracht ist, *kann* es *vor* ihm fliehen. [185] In dieser verfallenden Abkehr ist freilich das Wovor der Flucht *nicht erfaßt*, ja sogar auch nicht in einer Hinkehr erfahren. Wohl aber ist es in der Abkehr *von* ihm erschlossen »da«. Die existenziell-ontische Abkehr gibt auf Grund ihres Erschlossenheitscharakters phänomenal die Möglichkeit, existenzial-ontologisch das Wovor der Flucht als solches zu fassen. Innerhalb des ontischen »weg von«, das in der Abkehr liegt, kann in phänomenologisch interpretierender »Hinkehr« das Wovor der Flucht verstanden und zu Begriff gebracht werden.

Sonach ist die Orientierung der Analyse am Phänomen des Verfallens grundsätzlich nicht zur Aussichtslosigkeit verurteilt, ontologisch etwas über das in ihm erschlossene Dasein zu erfahren. Im Gegenteil — die Interpretation wird gerade hier am wenigsten einer künstlichen Selbsterfassung des Daseins ausgeliefert. Sie vollzieht nur die Explikation dessen, was das Dasein selbst ontisch erschließt. Die Möglichkeit, im interpretierenden Mit- und Nachgehen innerhalb eines befindlichen Verstehens zum Sein des Daseins vorzudringen, erhöht sich, je ursprünglicher das Phänomen ist, das methodisch als erschließende Befindlichkeit fungiert. Daß die Angst dergleichen leistet, ist zunächst eine Behauptung.

Für die Analyse der Angst sind wir nicht ganz unvorbereitet. Zwar bleibt noch dunkel, wie sie ontologisch mit der Furcht zusammenhängt. Offensichtlich besteht eine phänomenale Verwandtschaft. Das Anzeichen dafür ist die Tatsache, daß beide Phänomene meist ungeschieden bleiben und als Angst bezeichnet wird, was Furcht ist, und Furcht genannt wird, was den Charakter der Angst hat. Wir versuchen, schrittweise zum Phänomen der Angst vorzudringen.

Das Verfallen des Daseins an das Man und die besorgte »Welt« nannten wir eine »Flucht« vor ihm selbst. Aber nicht jedes Zurückweichen vor ..., nicht jede Abkehr von ... ist notwendig Flucht. Das in der Furcht fundierte Zurückweichen vor dem, was Furcht erschließt, vor dem Bedrohlichen, hat den Charakter der Flucht. Die Interpretation der Furcht als Befindlichkeit zeigte: das Wovor der Furcht ist je ein innerweltliches, aus bestimmter Gegend, in der Nähe sich näherndes, abträgliches Seiendes, das ausbleiben kann. Im Verfallen kehrt sich das Dasein von ihm selbst ab. Das Wovor dieses Zurückweichens muß überhaupt den Charakter des Bedrohens haben; es ist jedoch Seiendes von der Seinsart des zurückweichenden Seienden, es ist das Dasein selbst. Das Wovor dieses Zurückweichens kann nicht als »Furchtbares« gefaßt werden, weil dergleichen immer als innerweltliches Seiendes begegnet. Die Bedrohung, die einzig »furcht[186]bar« sein kann und die in der Furcht entdeckt wird, kommt immer von innerweltlichem Seienden her.

Die Abkehr des Verfallens ist deshalb auch kein Fliehen, das durch eine Furcht vor innerweltlichem Seienden fundiert wird. Ein so gegründeter Fluchtcharakter kommt der Abkehr um so weniger zu, als sie sich gerade *hinkehrt* zum innerweltlichen Seienden als Aufgehen in ihm. *Die Abkehr des Verfallens gründet vielmehr in der Angst, die ihrerseits Furcht erst möglich macht.*

Für das Verständnis der Rede von der verfallenden Flucht des Daseins vor ihm selbst muß das In-der-Welt-sein als Grundverfassung dieses Seienden in Erinnerung gebracht werden. *Das Wovor der Angst ist das In-der-Welt-sein als solches.* Wie unterscheidet sich phänomenal das, wovor die Angst sich ängstet, von dem, wovor die Furcht sich fürchtet? Das Wovor der Angst ist kein innerweltliches Seiendes. Daher kann es damit wesenhaft keine Bewandtnis haben. Die Bedrohung

Oradaki-Varlığın İnsana ve tasa edilen "dünya"ya düşmesine onun kendi önünden "kaçışı" dedik. Ama ... önünden her geri çekilme, ...den her yüzünü-dönme zorunlu olarak kaçış değildir. Korkunun açığa serdiği şeyin önünde, gözdağı verici olanın önünde yer alan ve korkuda temellenen geri çekilme kaçış karakterini taşır. Korkunun ruhsal durum olarak yorumunun gösterdiği gibi, önünde korkulan şey her durumda dünya-içinde olan, belirli bir bölgeden gelen, yakına yaklaşan ve zararlı olan bir varolan-şeydir ki, ötede kalabilir. Düşmede oradaki-Varlık yüzünü kendinden öteye çevirir. Önünden bu geri çekilmenin yer aldığı şey genel olarak gözdağı verme karakterini taşıyor olmalıdır; ama gene de bu şey geri çekilen varolan-şeyin Varlık-türündeki bir varolan-şeydir, oradaki-Varlığın kendisidir. Önünden bu geri çekilmenin yer aldığı şey "korkunç" olarak alınamaz, çünkü bu tür birşey ile her zaman dünya-içinde varolan-şey olarak karşılaşılır. "Korkunç" olabilecek ve korkuda açığa çıkarılan biricik gözdağı her zaman dünya-içinde varolan-şeyden gelir.

Düşmenin yüz-çevirmesi bu nedenle dünya-içinde varolan-şeyler önündeki bir korku yoluyla temellendirilen bir kaçış da değildir. Böyle temellendirilmiş bir kaçış karakteri yüzünü-çevirmeye ait olmaktan çok uzaktır, çünkü bu yüz-çevirme dünya-içinde varolan-şeylere soğrulma olarak dosdoğru onlara *doğru döner. Düşmenin yüz-çevirmesi dahaçok kendi yanından korkuyu ilk kez olanaklı kılan endişede temellenir.*

Oradaki-Varlığın düşüşte kendi önünden kaçışı üzerine bu konuşmanın anlaşılması için dünyadaki-Varlığın bu varolan-şeyin temeldurumu olduğu anımsanmalıdır. *Önünde endişe duyulan şey genel olarak dünyadaki-Varlıktır.* Önünde endişenin endişelendiği şey önünde korkunun korktuğu şeyden fenomenal olarak nasıl ayırdedilecektir? Önünde endişe duyulan şey bir dünya-içinde varolan-şey değildir. Buna göre özsel olarak hiçbir ilgililik taşıması olanaklı değildir. Gözdağı belirli bir zararlılık karakterini

taşımaz — ki gözdağı altında olana tikel bir olgusal 'Olabilme' açısından belirli olarak ulaşır. Önünde endişe duyulan şey bütünüyle belirsizdir. Bu belirsizlik yalnızca dünya-içinde varolan hangi şeyin gözdağı verdiğini olgusal olarak kararlaştırılmamış bırakmakla kalınaz, ama bütününde dünya-içinde varolan-şeylerin "ilgili" olmamaları demektir. Dünya içersinde elaltında-bulunan ve elönünde-bulunan hiçbir-şey endişenin önünde endişelendiği şey olarak işlev görmez. Elaltında-bulunanın ve elönünde-bulunanın dünya-içinde açığa çıkarılmış ilgi-*lilik*-bütünlüğü böyle olarak bütününde önemsizdir. Kendi içine çöker. Dünya tam imlemsizlik karakterini taşır. Endişede gözdağı verici olarak belli bir ilgililiği olabilecek şu ya da bu şeyle karşılaşılmaz.

Buna göre endişe gözdağı veren şeyin onlardan yaklaştığı belirli bir "burası"nı ve "şurası"nı da "görmez." Gözdağı verenin *hiçbir yerde olmaması* olgusu önünde endişe duyulanı nitelendirir. Endişe önünde endişelendiğinin ne olduğunu "bilmez." Ama "hiçbir yer"in 'hiçbir şeyi' imlemesi söz konusu değildir; her bölge, özsel olarak uzaysal olan içinde-Varlık için genelinde dünyanın açığa serilmişliği, onda yatar. Gözdağı veren bu nedenle yakında olanın içersine belirli bir yönden yaklaşamaz; daha şimdiden "orada"dır — ve gene de hiçbir yerde değildir; öyle yakındır ki, ezicidir ve kişinin soluğunu keser — ve gene de hiçbir yerde değildir.

Önünde endişe duyulan şeyde "O hiçbir şeydir ve hiçbir yerde değildir" açıklık kazanır. Dünya-içindeki 'hiçbir şey'in ve 'hiçbir yer'in dikbaşlılığı fenomenal olarak *'önünde endişe duyulan şey genel olarak dünyadır'* demektir. Kendini 'hiçbir şey'de ve 'hiçbir yer'de bildiren tam imlemsizlik dünyanın yokluğunu imlemez, ama dünya-içinde varolan-şeylerin kendilerinde öylesine önemsiz olmaları demektir ki, dünya-içinde varolan şeylerin bu *imlemsizliği* temelinde dünyasallığı içindeki dünya kendini dayatmayı sürdüren biricik şeydir.

hat nicht den Charakter einer bestimmten Abträglichkeit, die das Bedrohte in der bestimmten *Hinsicht auf ein besonderes faktisches* Sein-können trifft. Das Wovor der Angst ist völlig unbestimmt. Diese Unbestimmtheit läßt nicht nur faktisch unentschieden, welches innerweltliche Seiende droht, sondern besagt, daß überhaupt das innerweltliche Seiende nicht »relevant« ist. Nichts von dem, was innerhalb der Welt zuhanden und vorhanden ist, fungiert als das, wovor die Angst sich ängstet. Die innerweltlich entdeckte Bewandtnisganzheit des Zuhandenen und Vorhandenen ist als solche überhaupt ohne Belang. Sie sinkt in sich zusammen. Die Welt hat den Charakter völliger Unbedeutsamkeit. In der Angst begegnet nicht dieses oder jenes, mit dem es als Bedrohlichem eine Bewandtnis haben könnte.

Daher »sieht« die Angst auch nicht ein bestimmtes »Hier« und »Dort«, aus dem her sich das Bedrohliche nähert. Daß das Bedrohende *nirgends* ist, charakterisiert das Wovor der Angst. Diese »weiß nicht«, was es ist, davor sie sich ängstet. »Nirgends« aber bedeutet nicht nichts, sondern darin liegt Gegend überhaupt, Erschlossenheit von Welt überhaupt für das wesenhaft räumliche In-Sein. Das Drohende kann sich deshalb auch nicht aus einer bestimmten Richtung her innerhalb der Nähe nähern, es ist schon »da« — und doch nirgends, es ist so nah, daß es beengt und einem den Atem verschlägt — und doch nirgends.

Im Wovor der Angst wird das »Nichts ist es und nirgends« offenbar. Die Aufsässigkeit des innerweltlichen Nichts und Nirgends be[187]sagt phänomenal: *das Wovor der Angst ist die Welt als solche.* Die völlige Unbedeutsamkeit, die sich im Nichts und Nirgends bekundet, bedeutet nicht Weltabwesenheit, sondern besagt, daß das innerweltlich Seiende an ihm selbst so völlig belanglos ist, daß auf dem Grunde dieser *Unbedeutsamkeit* des Innerweltlichen die Welt in ihrer Weltlichkeit sich einzig noch aufdrängt.

Was beengt, ist nicht dieses oder jenes, aber auch nicht alles Vorhandene zusammen als Summe, sondern die *Möglichkeit* von Zuhandenem überhaupt, das heißt die Welt selbst. Wenn die Angst sich gelegt hat, dann pflegt die alltägliche Rede zu sagen: »es war eigentlich nichts«. Diese Rede trifft in der Tat ontisch das, *was* es war. Die alltägliche Rede geht auf ein Besorgen und Bereden des Zuhandenen. Wovor die Angst sich ängstet, ist nichts von dem innerweltlichen Zuhandenen. Allein dieses Nichts von Zuhandenem, das die alltägliche umsichtige Rede einzig versteht, ist kein totales Nichts. Das Nichts von Zuhandenheit gründet im ursprünglichsten »Etwas«, in der *Welt*. Diese jedoch gehört ontologisch wesenhaft zum Sein des Daseins als In-der-Welt-sein. Wenn sich demnach als das Wovor der Angst das Nichts, das heißt die Welt als solche herausstellt, dann besagt das: *wovor die Angst sich ängstet, ist das In-der-Welt-sein selbst.*

Das Sichängsten erschließt ursprünglich und direkt die Welt als Welt. Nicht wird etwa zunächst durch Überlegung von innerweltlich Seiendem abgesehen und nur noch die Welt gedacht, vor der dann die Angst entsteht, sondern die Angst erschließt als Modus der Befindlichkeit allererst die *Welt als Welt*. Das bedeutet jedoch nicht, daß in der Angst die Weltlichkeit der Welt *begriffen wird*.

Die Angst ist nicht nur Angst vor ..., sondern als Befindlichkeit zugleich *Angst um* ... Worum die Angst sich abängstet, ist nicht eine *bestimmte* Seinsart und Möglichkeit des Daseins. Die Bedrohung ist ja selbst unbestimmt und vermag daher nicht auf dieses oder jenes faktisch konkrete Seinkönnen bedrohend einzudringen. Worum sich die Angst ängstet, ist das In-der-Welt-sein selbst. In der Angst versinkt das innerweltlich Zuhandene, überhaupt das innerweltlich Seiende. Die »Welt« vermag nichts mehr

Ezici olan şey şu ya da bu değildir; ama elönünde-bulunan herşeyin toplamı da değildir; tersine, genel olarak elaltında-bulunanın *olanağı*, eş deyişle dünyanın kendisidir. Endişe geçtikten sonra gündelik konuşma "aslında hiçbirşey yoktu" deme alışkanlığındadır. Bu konuşma gerçekte onun varlıksal olarak *ne* olmuş olduğunu yakalar. Gündelik konuşma elaltındabulunanla tasalanmaya ve onun hakkında konuşmaya yönelir. Endişenin önünde endişelendiği şey dünya-içinde elaltında-bulunanın hiçliği değildir. Ama elaltında-bulananın ancak gündelik sağgörülü söylemin anladığı bu hiçliği tam bir hiçlik değildir. Elaltında-bulunuşun hiçliği en kökensel "birşey"de, *dünya*da temellenir. Ama dünya varlıkbilimsel olarak özünde dünyadaki-Varlık olarak oradaki-Varlığın Varlığına aittir. Buna göre 'hiçlik,' eş deyişle genel olarak dünya kendini önünde endişe duyulan şey olarak sunarsa, o zaman bu demektir ki, *önünde endişenin endişelendiği şey dünyadaki-Varlığın kendisidir.*

Endişeli olma kökensel olarak ve doğrudan doğruya dünyayı dünya olarak açığa serer. İlk olarak dünya-içinde varolan-şeylere bakılmaksızın inceden inceye yalnızca dünyanın düşünülmesi ve sonra onun önünde endişenin doğması değil, ama endişenin ruhsal durum kipi olarak herşeyden önce *dünya olarak dünyayı* açığa sermesi söz konusudur. Bu gene de endişede dünyanın dünyasallığının kavrandığını imlemez.

Endişe yalnızca ... önünde endişe değil, ama ruhsal durum olarak aynı zamanda ... *hakkında endişedir*. Önünde endişenin derinden endişelendiği şey oradaki-Varlığın *belirli* bir Varlıktürü ve olanağı değildir. Aslında gözdağının kendisi belirsizdir ve buna göre gözdağı vermekle olgusal olarak şu ya da bu somut 'Olabilme'nin içine işleyemez. Hakkında endişenin endişelendiği şey dünyadaki-Varlığın kendisidir. Endişede çevresel olarak elaltında-bulunan şey, genel olarak dünya-içinde varolan-şey batıp gider. "Dünya" daha çoğunu sunamaz, tıpkı

Başkalarının birlikte-Varlığı gibi. Endişe böylece oradaki-Varlığı düşüşte kendini "dünya"dan ve kamusal yorumlanmışlıktan anlama olanağından yoksun bırakır. Endişe oradaki-Varlığı hakkında endişeli olduğu şeye, en asıl 'Dünyada-Olabilme'sine geri fırlatır. Oradaki-Varlığı en öz dünyadaki-Varlığı için bireyselleştirir ve bu anlayan birşey olarak kendini özsel olarak olanaklar üzerine tasarlar. Buna göre hakkında endişe duyduğu şey ile birlikte, endişe oradaki-Varlığı *olanaklı-Varlık* olarak ve dahası bireyselleşmede bireyselleşmiş birşey olarak kendiliğinden olabileceği biricik şey olarak açığa serer.

Endişe oradaki-Varlıkta kendi en öz 'Olabilme'sine *doğru Varlığı*, eş deyişle kendi-kendisini-seçme ve kendi-kendisini-kavrama özgürlüğü için *özgür-Varlığı* açığa çıkarır. Endişe oradaki-Varlığı Varlığının asıllığı *için*, olanak olarak her zaman o olduğu asıllığı için (*propensio in ...*)* *özgür-Varlığın*ın önüne getirir. Ama bu Varlık aynı zamanda dünyadaki-Varlık olarak oradaki-Varlığın ona teslim edildiği şeydir.

Hakkında endişenin endişelendiği şey kendini *önünde* endişenin endişelendiği şey olarak ortaya serer: Dünyadaki-Varlık. Endişenin 'ne hakkında'sının ve 'ne önünde'sinin aynılıkları giderek endişeliliğin kendisine dek genişler. Çünkü endişelilik ruhsal durum olarak dünyadaki-Varlığın temel bir türüdür. *Açığa sermenin açığa serilen ile varoluşsal aynılığı, dahası bunun açığa serilende dünyanın dünya olarak, içinde-Varlığın ise bireyselleşmiş, arı, fırlatılmış 'Olabilme' olarak açığa serildiği bir yolda olması, endişe fenomeni ile ayırdedici bir ruhsal durumun yoruma tema olmuş olduğuna açıklık kazandırır.* Endişe oradaki-Varlığı bireyselleştirir ve böylece onu "*solus ipse*" olarak açığa serer. Ama bu varoluşsal "solipsizm" yalıtılmış bir özne-Şeyi dünyasız bir olayın zararsız boşluğuna kaydırmaktan öylesine uzaktır ki, oradaki-Varlığı tam olarak aşırı bir anlamda dünya olarak kendi dünyasının önüne ve böylelikle dünyadaki-Varlık olarak kendi kendisinin önüne getirir.

*[söz dizimine uygunluğu düşünürsek: '*asıllığa eğilimi*.']

zu bieten, ebensowenig das Mitdasein Anderer. Die Angst benimmt so dem Dasein die Möglichkeit, verfallend sich aus der »Welt« und der öffentlichen Ausgelegtheit zu verstehen. Sie wirft das Dasein auf das zurück, worum es sich ängstet, sein eigentliches In-der-Welt-sein-können. Die Angst vereinzelt das Dasein auf sein eigenstes In-der-Welt-sein, das als verstehendes wesenhaft auf Möglichkeiten sich entwirft. Mit dem Worum des Sich-[188]ängstens erschließt daher die Angst das Dasein *als Möglichsein* und zwar als das, das es einzig von ihm selbst her als vereinzeltes in der Vereinzelungsein kann.

Die Angst offenbart im Dasein das *Sein zum* eigensten Seinkönnen, das heißt das *Freisein für* die Freiheit des Sich-selbst-wählens und -ergreifens. Die Angst bringt das Dasein vor sein *Freisein für...* (propensio in ...) die Eigentlichkeit seines Seins als Möglichkeit, die es immer schon ist. Dieses Sein aber ist es zugleich, dem das Dasein als In-der-Welt-sein überantwortet ist.

Das, *worum* die Angst sich ängstet, enthüllt sich als das, *wovor* sie sich ängstet: das In-der-Welt-sein. Die Selbigkeit des Wovor der Angst und ihres Worum erstreckt sich sogar auf das Sichängsten selbst. Denn dieses ist als Befindlichkeit eine Grundart des In-der-Welt-seins. *Die existenziale Selbigkeit des Erschließens mit dem Erschlossenen, so zwar, daß in diesem die Welt als Welt, daß In-Sein als vereinzeltes, reines, geworfenes Seinkönnen erschlossen ist, macht deutlich, daß mit dem Phänomen der Angst eine ausgezeichnete Befindlichkeit Thema der Interpretation geworden ist.* Die Angst vereinzelt und erschließt so das Dasein als »solus ipse«. Dieser existenziale »Solipsismus« versetzt aber so wenig ein isoliertes Subjektding in die harmlose Leere eines weltlosen Vorkommens, daß er das Dasein gerade in einem extremen Sinne vor seine Welt als Welt und damit es selbstvorsich selbst als In-der-Welt-sein bringt.

Daß die Angst als Grundbefindlichkeit in solcher Weise erschließt, dafür ist wieder die alltägliche Daseinsauslegung und Rede der unvoreingenommenste Beleg. Befindlichkeit, so wurde früher gesagt, macht offenbar, »wie einem ist«. In der Angst ist einem »*unheimlich*«. Darin kommt zunächst die eigentümliche Unbestimmtheit dessen, wobei sich das Dasein in der Angst befindet, zum Ausdruck: das Nichts und Nirgends. Unheimlichkeit meint aber dabei zugleich das Nichtzuhause-sein. Bei der ersten phänomenalen Anzeige der Grundverfassung des Daseins und der Klärung des existenzialen Sinnes von In-Sein im Unterschied von der kategorialen Bedeutung der »Inwendigkeit« wurde das In-Sein bestimmt als Wohnen bei ..., Vertrautsein mit ...[2] Dieser Charakter des In-Seins wurde dann konkreter sichtbar gemacht durch die alltägliche Öffentlichkeit des Man, das die beruhigte Selbstsicherheit, das selbstverständliche »Zuhausesein« in die [189] durchschnittliche Alltäglichkeit des Daseins bringt.[3] Die Angst dagegen holt das Dasein aus seinem verfallenden Aufgehen in der »Welt« zurück. Die alltägliche Vertrautheit bricht in sich zusammen. Das Dasein ist vereinzelt, das jedoch *als* In-der-Welt-sein. Das In-Sein kommt in den existenzialen »Modus« des *Un-zuhause*. Nichts anderes meint die Rede von der »Unheimlichkeit«.

Nunmehr wird phänomenal sichtbar, wovor das Verfallen als Flucht flieht. Nicht *vor* innerweltlichem Seienden, sondern gerade *zu* diesem als dem Seienden, dabei das Besorgen, verloren in das Man, in beruhigter Vertrautheit sich aufhalten kann. Die verfallende Flucht *in* das Zuhause der Öffentlichkeit ist Flucht *vor* dem Unzuhause, das heißt der Unheimlichkeit, die im Dasein als geworfenen, ihm selbst in seinem Sein überantworteten In-der-Welt-sein liegt. Diese Unheimlichkeit setzt

[2] Vgl. § 12 S. 53 ff.
[3] Vgl. § 27 S. 126 ff.

Endişenin temel ruhsal durum olarak böyle bir yolda açığa sermesi konusunda yine oradaki-Varlığın gündelik yorumlaması ve söylem en ön-yargısız kanıtı sağlarlar. Ruhsal durum, daha önce söylendiği gibi, "birinin nasıl olduğunu" ortaya serer. Endişe içindeki biri "*tekinsiz*"dir. Burada oradaki-Varlığın endişede kendini onun ortasında bulduğu şeyin kendine özgü belirsizliği en yakından anlatım kazanır: Hiçbir şey ve Hiçbir yer. Ama tekinsizlik burada aynı zamanda "evinde olmama" demektir. Oradaki-Varlığın temel durumunu fenomenal olarak ilk belirtişimizde ve içinde-Varlığın varoluşsal anlamını "içteliğin" kategorisel imleminden ayrı olarak durulaştırmamızda, içinde-Varlık ... ortasında yaşama olarak, ... ile tanışıklık olarak belirlendi.[2] İçinde-Varlığın bu karakteri daha sonra İnsanın gündelik kamusallığı yoluyla daha somut olarak görülür kılındı — İnsan ki, dinginleşmiş kendineinanca-vermeyi, kendiliğinden-açık "evdeki-Varlığı" oradaki-Varlığın sıradan gündelikliği içine getirir.[3] Buna karşı, endişe düşüşteki oradaki-Varlığı "dünya"ya soğruluştan geriye çeker. Gündelik tanışıklık kendi içine çöker. Oradaki-Varlık bireyselleşmiş, ama dünyadaki-Varlık *olarak* bireyselleşmiştir. İçinde-Varlık '*evde-değil*'in varoluşsal "kip"ine girer. "Tekinsizlik" üzerine konuşma ile denmek istenen başka birşey değildir.

Bundan böyle düşmenin kaçış olarak neyin önünden kaçtığı fenomenal olarak görülebilir olur. Dünya-içinde varolan-şeylerin *önünden* değil, ama tam olarak varolan-şeyler olarak onlara *doğru* kaçar — ki bunların ortasında tasa, İnsanda yiterek, dinginleşmiş tanışıklıkta kalmayı sürdürebilir. Düşüşte kamusallığın 'evde'-si *içine* kaçış 'evde-değil'in *önünden* kaçıştır, eş deyişle firlatılmış olarak, Varlığında kendisine teslim edilmiş dünyadaki-Varlık olarak oradaki-Varlıkta yatan tekinsizlikten kaçıştır. Bu

[2] Bkz. § 12 s. [53] vss.
[3] Bkz. § 27 s. [126] vss.

tekinsizlik oradaki-Varlığı sürekli olarak izler ve, belirtik olarak olmasa da, onun İnsandaki gündelik yitmişliğine gözdağıdır. Bu gözdağı olgusal olarak gündelik tasa içinde tam bir güvenlik ve gereksinimsizlik ile birlikte gidebilir. Endişe en zararsız durumlarda artabilir. Giderek birinin onda genellikle daha kolay tekinsizlik duyduğu karanlığa bile gerek göstermez. Karanlıkta vurgulu bir yolda görülecek "hiçbirşey" yoktur, üstelik tam olarak dünyanın *henüz* ve daha *dayatıcı olarak* "orada" olmasına karşın.

Eğer oradaki-Varlığın tekinsizliğini varoluşsal-varlıkbilimsel olarak oradaki-Varlığın kendisine kendisinden ulaşan gözdağı olarak yorumlarsak, bununla tekinsizliğin olgusal endişede de her zaman bu anlamda anlaşıldığı ileri sürülmüş olmaz. Oradaki-Varlığın tekin*sizliği anlayışının gündelik türü düşmekte olan*, 'evde-değil'i "karartan" yüzünü-dönmedir. Gene de bu kaçmanın gündelikliğinin fenomenal olarak gösterdiği şey temel ruhsal durum olarak endişenin oradaki-Varlığın özsel dünyadaki-Varlık durumuna ait olduğudur ki, varoluşsal bir durum olarak hiçbir zaman elden düşmez, ama kendisi her zaman olgusal 'oradaki-varlık' kipinde, eş deyişle bir ruhsal durum kipindedir. Dinginleşmiş-tanıdık dünyadaki-Varlık oradaki-Varlığın tekinsizliğinin bir kipidir, tersi değil. *'Evde-değil' varoluşsal-varlıkbilimsel açıdan daha kökensel bir fenomen olarak kavranmalıdır.*

Ve yalnızca endişe gizli olarak dünyadaki-Varlığı her zaman belirlediği içindir ki, dünyadaki-Varlık "dünya"nın ortasında tasalı bir ruhsal durum içindeki Varlık olarak korkabilir. Korku "dünya"ya düşen, asılsız ve böyle olarak kendinden gizlenen endişedir.

Gene de olgusal olarak tekinsizlik ruh-durumu çoğunlukla varolma-ilgili olarak anlaşılmamış kalır. Bundan başka, düşmenin ve kamusallığın egemenliği altında, "asıl" endişe seyrektir. Endişe sık sık "fizyolojik" olarak koşulludur. Bu olgu olgusallığı içinde *varlıkbilimsel*

dem Dasein ständig nach und bedroht, wenngleich unausdrücklich, seine alltägliche Verlorenheit in das Man. Diese Bedrohung kann faktisch zusammengehen mit einer völligen Sicherheit und Unbedürftigkeit des alltäglichen Besorgens. Die Angst kann in den harmlosesten Situationen aufsteigen. Es bedarf auch nicht der Dunkelheit, in der es einem gemeinhin leichter unheimlich wird. Im Dunkeln ist in einer betonten Weise »nichts« zu sehen, obzwar gerade die Welt *noch* und *aufdringlicher* »da« ist.

Wenn wir existenzial-ontologisch die Unheimlichkeit des Daseins als die Bedrohung interpretieren, die das Dasein selbst von ihm selbst her trifft, dann wird damit nicht behauptet, die Unheimlichkeit sei in der faktischen Angst auch immer schon in diesem Sinne verstanden. Die *alltägliche Art, in der das Dasein die* Unheimlichkeit versteht, ist die verfallende, das Un-zuhause »ablendende« Abkehr. Die Alltäglichkeit dieses Fliehens zeigt jedoch phänomenal: zur wesentlichen Daseinsverfassung des In-der-Welt-seins, die als existenziale nie vorhanden, sondern selbst *immer in einem Modus des* faktischen Da-seins, das heißt einer Befindlichkeit *ist*, gehört die Angst als Grundbefindlichkeit. Das beruhigt-vertraute In-der-Welt-sein ist ein Modus der Unheimlichkeit des Daseins, nicht umgekehrt. *Das Unzuhause muß existenzial-ontologisch als das ursprünglichere Phänomen begriffen werden.*

Und nur weil die Angst latent das In-der-Welt-sein immer schon bestimmt, kann dieses als besorgend-befindliches Sein bei der »Welt« sich fürchten. Furcht ist an die »Welt« verfallene, uneigentliche und ihr selbst als solche verborgene Angst. [190]

Faktisch bleibt denn auch die Stimmung der Unheimlichkeit meist existenziell unverstanden. »Eigentliche« Angst ist überdies bei der Vorherrschaft des Verfallens und der Öffentlichkeit selten. Oft ist die Angst »physiologisch« bedingt. Dieses Faktum ist in seiner

Faktizität ein *ontologisches* Problem, nicht nur hinsichtlich seiner ontischen Verursachung und Verlaufsform. Physiologische Auslösung von Angst *wird nur* möglich, *weil* das Dasein im Grunde seines Seins sich ängstet.

Noch seltener als das existenzielle Faktum der eigentlichen Angst sind die Versuche, dieses Phänomen in seiner grundsätzlichen existenzial-ontologischen Konstitution und Funktion zu interpretieren. Die Gründe hierfür liegen zum Teil in der Vernachlässigung der existenzialen Analytik des Daseins überhaupt, im besonderen aber im Verkennen des Phänomens der Befindlichkeit.[4] Die faktische Seltenheit des Angstphänomens vermag ihm jedoch nicht die Eignung zu entziehen, für die existenziale Analytik eine *grundsätzliche* methodische Funktion zu übernehmen. Im Gegenteil — die Seltenheit des Phänomens ist ein Index dafür, daß das Dasein, das ihm selbst zu*meist durch die öffentliche* Ausgelegtheit des Man in seiner Eigentlichkeit verdeckt bleibt, in dieser Grundbefindlichkeit in einem ursprünglichen Sinne erschließbar wird.

bir sorundur, yalnızca varlıksal nedenselliği ve ilerleme biçimi açısından değil. Endişenin fizyolojik giderilişi ancak oradaki-Varlık Varlığının temellerinde endişelendiği için olanaklıdır.

Asıl endişe gibi varolma-ilgili bir olgudan daha da seyrek olan şey bu fenomeni ilkesel varoluşsal-varlıkbilimsel yapılanışı ve işlevi içinde yorumlama girişimleridir. Bunun nedenleri bir ölçüde genel olarak oradaki-Varlığın varoluşsal Analitiğinin gözardı edilmesinde, ama daha özel olarak ruhsal durum fenomenini anlamadaki başarısızlıkta yatar.[4] Endişe fenomeninin olgusal seyrekliği gene de onu varoluşsal Analitik için *ilkede* yöntemsel bir işlevüstlenmedeki uygunluğundan yoksun bırakamaz. Tam tersine, fenomenin seyrekliği çoğunlukla İnsanın kamusal yorumlanmışlığından ötürü asıllığı içinde kendi kendisinden gizli kalan oradaki-Varlığın bu temel ruhsal durumda kökensel bir anlamda açığa serilebilir olması için bir göstergedir.

[4] Es ist kein Zufall, daß die Phänomene von Angst und Furcht, die durchgängig ungeschieden bleiben, ontisch und auch, obzwar in sehr engen Grenzen, *ontologisch* in den Gesichtskreis der christlichen Theologie kamen. Das geschah immer dann, wenn das anthropologische Problem des Seins des Menschen zu Gott einen Vorrang gewann und Phänomene wie Glaube, Sünde, Liebe, Reue die Fragestellung leiteten. Vgl. *Augustins Lehre* vom timor castus und servilis, die in seinen exegetischen Schriften und in den Briefen vielfach besprochen wird. Über Furcht überhaupt vgl. De diversis quaestionibus octoginta tribus qu. 33: de metu, qu, 34: utrum nonaliud amandum sit, quam metu carere, qu. 35: quid amandum sit. (Migne P. L. XL, Augustinus VI, p. 22sqq.)

Luther hat das Furchtproblem außer in dem überlieferten Zusammenhang einer Interpretation von poenitentia und contritio *in seinem Genesiskommentar* behandelt, hier freilich am wenigsten begrifflich, erbaulich aber um so eindringlicher; vgl. Enarrationes in genesin cap. 3, WW. (Erl. Ausg.) Exegetica opera latina, tom. I, 177 sqq.

Am weitesten ist *S. Kierkegaard* vorgedrungen in der Analyse des Angstphänomens und zwar wiederum im theologischen Zusammenhang einer »psychologischen« Exposition des Problems der Erbsünde. Vgl. Der Begriff der Angst, 1844. Ges. Werke (Diederichs), Bd. 5.

[4] Hiçbir zaman kapsamlı olarak ayırdedilmemiş olan endişe ve korku fenomenlerinin varlıksal olarak ve giderek, ama oldukça dar sınırlar içersinde, varlıkbilimsel olarak Hıristiyan tanrıbilimin bakış açısına bağlı çevrelere gelmiş olması bir raslantı değildir. Ne zaman insanın Tanrıya doğru Varlığına ilişkin insanbilimsel sorun bir öncelik kazanmış ve sorular inanç, günah, sevgi ve pişmanlık fenomenleri altında formüle edilmişse, bu olmuştur. Bkz. Augustin'in tefsir yazılarında ve mektuplarında çok yanlı olarak tartışılan *timor castus* ve *servilis* üzerine öğretisi. Genel olarak korku üzerine, bkz. *De diversis quaestionibus octoginta tribus qu. 33: de metu, qu, 34: utrum non aliud amandum sit, quam metu carere, qu. 35: quid amandum sit.* (Migne, *Patrologiae Latinae tom.* XL, Augustinus VI, p. 22vs.)

Luther korku sorununu *poenitentia* ve *contritio*nun yorumunun geleneksel bağlamından ayrı olarak bir de *Genesis* yorumunda ele almıştır ve burada çok az kavramsal olmasına karşın terbiye açısından oldukça güçlüdür; bkz. *Enarrationes in genesin* cap. 3, *Werke.* (Erlanger Ausgabe) *Exegetica opera latina*, tom. I, 177 vs.

Endişe fenomeninin çözümlemesinde — ve yine ilk günah sorununun "ruhbilimsel" bir açımlamasının tanrıbilimsel bağlamında — en ileri giden Sören Kierkegaard'dır. Bkz. *Der Begriff der Angst*, 1844. *Gesammelte Werke* (Diederichs), Bd. 5.

Hiç kuşkusuz her durumda tam dünyadaki-Varlığın tüm oluşturucu kıpılarına (dünya, içinde-Varlık, 'Kendi') göre açığa serilmesi her ruhsal durumun özüne aittir. Ama endişede ayırdedici bir açığa serme olanağı yatar, çünkü endişe bireyselleştirir. Bu bireyselleşme oradaki-Varlığı düşmesinden geriye çeker ve onun için asıllık ve asılsızlığı Varlığının olanakları olarak ortaya serer. Her durumda benim olan oradaki-Varlığın bu temel olanakları endişede kendilerini kendilerinde oldukları gibi gösterirler — oradaki-Varlığın en yakından ve çoğunlukla onlara sarıldığı dünya-içinde varolan-şeyler yoluyla kılık değiştirmemiş olarak.

Endişenin bu varoluşsal yorumu ile oradaki-Varlığın yapı-bütününün bütünlüğünün Varlığına ilişkin yol gösterici sorunun yanıtı için fenomenal bir zemin ne ölçüde kazanılmış olur?

Zwar gehört zum Wesen jeder Befindlichkeit, je das volle In-der-Welt-sein nach allen seinen konstitutiven Momenten (Welt, In-Sein, Selbst) zu erschließen. Allein in der Angst liegt die Möglichkeit eines [191] ausgezeichneten Erschließens, weil sie vereinzelt. Diese Vereinzelung holt das Dasein aus seinem Verfallen zurück und macht ihm Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit als Möglichkeiten seines Seins offenbar. Diese Grundmöglichkeiten des Daseins, das je meines ist, zeigen sich in der Angst wie an ihnen selbst, unverstellt durch innerweltliches Seiendes, daran sich das Dasein zunächst und zumeist klammert.

Inwiefern ist mit dieser existenzialen Interpretation der Angst ein phänomenaler Boden gewonnen für die Beantwortung der leitenden Frage nach dem Sein der Ganzheit des Strukturganzen des Daseins?

§ 41. *Kaygı Olarak Oradaki-Varlığın Varlığı*

Yapı-bütününün bütünlüğünü varlıkbilimsel olarak kavrama amacında sormamız gereken ilk şey endişe fenomeninin ve onda açığa serilen şeyin oradaki-Varlığın bütününü fenomenal olarak eş-kökensel bir yolda verip verememeyecekleri ve bunu bu bütünlüğe araştırıcı bakışın kendini bu verilmişlikte yerine getirebileceği bir yolda yapıp yapamayacaklarıdır. Onda yatan şeyin toplu stoğu biçimsel bir sayımda kaydedilebilir: Endişelilik ruhsal durum olarak dünyadaki-Varlığın bir kipidir; önünde endişe duyulan şey fırlatılmış dünyadaki-Varlıktır; hakkında endişe duyulan şey dünyada-'Olabilme'dir. Tam endişe fenomeni buna göre oradaki-Varlığı olgusal olarak varolan dünyadaki-Varlık olarak gösterir. Bu varolan-şeyin temel varlıkbilimsel karakterleri varoluşsallık, olgusallık ve düşmüş-Varlıktır. Bu varoluşsal belirlenimler kimi zaman içlerinden biri eksik olabilecek parçalar olarak bir bileşiğe ait değildirler; tersine, onlarda kökensel bir bağlantı örülüdür ki, yapı-bütününün aranan

§ 41. *Das Sein des Daseins als Sorge*

In der Absicht, die Ganzheit des Strukturganzen ontologisch zu fassen, müssen wir zunächst fragen: Vermag das Phänomen der Angst und das in ihr Erschlossene das Ganze des Daseins phänomenal gleichursprünglich so zu geben, daß sich der suchende Blick auf die Ganzheit an dieser Gegebenheit erfüllen kann? Der Gesamtbestand dessen, was in ihr liegt, läßt sich in formaler Aufzählung registrieren: Das Sichängsten ist als Befindlichkeit eine Weise des In-der-Welt-seins; das Wovor der Angst ist das geworfene In-der-Welt-sein; das Worum der Angst ist das In-der-Welt-sein-können. Das volle Phänomen der Angst demnach zeigt das Dasein als faktisch existierendes In-der-Welt-sein. Die fundamentalen ontologischen Charaktere dieses Seienden sind Existenzialität, Faktizität und Verfallensein. Diese existenzialen Bestimmungen gehören nicht als Stücke zu einem Kompositum, daran zuweilen eines fehlen könnte, sondern in ihnen webt ein ursprünglicher

Zusammenhang, der die gesuchte Ganzheit des Strukturganzen ausmacht. In der Einheit der genannten Seinsbestimmungen des Daseins wird dessen Sein als solches ontologisch faßbar. Wie ist diese Einheit selbst zu charakterisieren?

Das Dasein ist Seiendes, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht. Das »es geht um ...« hat sich verdeutlicht in der Seinsverfassung des Verstehens als des sichentwerfenden Seins zum eigensten Seinkönnen. Dieses ist es, worumwillen das Dasein je ist, wie es ist. Das Dasein hat sich in seinem Sein je schon zusammengestellt mit einer Möglichkeit seiner selbst. Das Freisein *für* das eigenste Seinkönnen und damit für die Möglichkeit von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit zeigt sich in einer ursprünglichen, elementaren Konkretion in der Angst. Das Sein zum eigensten Seinkönnen besagt aber ontologisch: das Dasein ist ihm selbst in seinem Sein je schon *vorweg*. [192] Dasein ist immerschon »übersich hinaus«, nicht als Verhalten zu anderem Seienden, das es *nicht* ist, sondern als Sein zum Seinkönnen, das es selbst ist. Diese Seinsstruktur des wesenhaften »es geht um ...« fassen wir als das *Sich-vorwegsein* des Daseins.

Diese Struktur betrifft aber das Ganze der Daseinsverfassung. Das Sich-vorweg-sein bedeutet nicht so etwas wie eine isolierte Tendenz in einem weltlosen »Subjekt«, sondern charakterisiert das In-der-Welt-sein. Zu diesem gehört aber, daß es, ihm selbst überantwortet, je schon *in eine Welt* geworfen ist. Die Überlassenheit des Daseins an es selbst zeigt sich ursprünglich konkret in der Angst. Das Sich-vor-weg-sein besagt voller gefaßt: *Sich-vorweg-im-schon-sein-in-einer-Welt*. Sobald diese wesenhaft einheitliche Struktur phänomenal gesehen ist, verdeutlicht sich auch das, was früher bei der Analyse der Weltlichkeit herausgestellt wurde. Dort ergab sich: das Verweisungsganze der

bütünlüğünü oluşturur. Oradaki-Varlığın sözü edilen Varlık-belirlenimlerinin birliğinde onun genelde Varlığı varlıkbilimsel olarak ayrımsanabilir olur. Bu birliğin kendisi nasıl nitelenecektir?

Oradaki-Varlık varolan-şeydir ki, onun için Varlığında bu Varlığın kendisi önemlidir. "Önemlidir" anlatımı kendini anlamanın, kendini en öz 'Olabilme'ye doğru tasarlayan Varlık olarak anlamanın Varlık-durumunda durulaştırmıştır. Bu 'Olabilme' oradaki-Varlığın, nasıl ise, uğruna öyle olduğu şeydir. Oradaki-Varlık kendini Varlığında her durumda daha şimdiden kendi kendisinin bir olanağı ile birleştirmiştir. En öz 'Olabilme' *için* ve böylelikle asıllık ve asılsızlık olanağı için özgür-Varlık kendini kökensel, öğesel bir somutlaşma içinde endişede gösterir. Ama en öz 'Olabilme'ye doğru Varlık, varlıkbilimsel olarak, oradaki-Varlığın Varlığında her durumda daha şimdiden kendi *önünde* olması demektir. Oradaki-Varlık her zaman daha şimdiden "kendi ötesinde"dir — o *olmayan* başka varolan-şeylere karşı davranma olarak değil, ama onun kendisi olan 'Olabilme'ye doğru Varlık olarak. Özsel "önemlidir" anlatımının bu Varlık-yapısını oradaki-Varlığın *kendi-önünde-Varlığı* olarak anlıyoruz.

Ama bu yapı oradaki-Varlığın yapılanışının bütününü ilgilendirir. Kendi-önünde-Varlık dünyasız bir "özne"deki yalıtılmış bir eğilim gibi birşeyi imlemez, ama dünyadaki-Varlığı nitelendirir. Ama dünyadaki-Varlığa, kendi kendisine teslim edilmiş olmakla, her durumda daha şimdiden *bir dünyaya* fırlatılmış olması olgusu aittir. Oradaki-Varlığın kendine terkedilmişliği kendini kökensel olarak ve somut olarak endişede gösterir. Kendi-önünde-Varlık daha tam olarak anlaşıldığında *'daha-şimdiden-bir-dünyadaki-Varlıkta-kendi-önünde'* demektir. Bu özsel olarak birimsel yapı fenomenal olarak görülür görülmez, daha önce dünyasallığın çözümlemesinde ortaya koyulmuş olan şey de duruluk kazanır. O çözümlemenin sonucu imlemliliğin — ki imlemlilik olarak dünyasallığı

oluşturur — göndermeler-bütününün bir 'onun-uğruna' ile "bağlanmış" olmasıydı. Göndermeler-bütününün, "-mek için"in çoklu bağıntılarının oradaki-Varlık için önemli olan şey ile bağlanması elönünde-bulunan bir nesneler "dünyası"nın bir özne ile biraraya kaynaştırılmış olmasını imlemez. Bu dahaçok bütünlüğü şimdi belirtik olarak 'daha-şimdiden ... içinde-Varlıkta-kendi-önünde' olarak öne çıkarılmış olan oradaki-Varlığın kökensel olarak bir bütün olan yapılanışının fenomenal anlatımıdır. Başka türlü anlatırsak, varolma her zaman olgusaldır. Varoluşsallık özsel olarak olgusallık yoluyla belirlenir.

Ve yine, oradaki-Varlığın olgusal olarak varolması yalnızca genel olarak ve ayrımsız olarak fırlatılmış bir dünyada-'Olabilme' değildir, oradaki-Varlık ayrıca her zaman daha şimdiden tasa edilen dünyaya soğrulmuştur. Düşüşteki bu ... ortasında-Varlıkta İnsanın kamusallığı tanıdık olmayan herşeyi bastırdığı için, çoğunlukla gizli endişe ile örtülü kalan tekinsizliğin önünden kaçış, ister belirtik olsun isterse değil, ister anlaşılsın isterse değil, kendini duyurur. 'Bir-dünyada-daha şimdiden-kendi-önünde-Varlık'ta özsel olarak tasa edilen dünya-içinde elaltında-bulunan şeylerin *ortasında Varlık,* bu düşmekte olan Varlık birlikte-kapsanır.

Oradaki-Varlığın varlıkbilimsel yapı-bütününün biçimsel varoluşsal bütünlüğü buna göre şu yapı içinde anlaşılmalıdır: Oradaki-Varlığın Varlığı —, ki '(dünya-içinde karşılaşılan varolan-şeylerin) ortasında-Varlık olarak (dünya)da-daha-şimdiden-kendi-önünde-Varlık' demektir. Bu Varlık salt varlıkbilimsel-varoluşsal olarak kullanılan *kaygı* teriminin imlemini doldurur. Tasalılık ya da kaygısızlık gibi varlıksal olarak denmek istenen her Varlık-eğilimi bu imlemden dışlanmış kalır.

Dünyadaki-Varlık özsel olarak kaygı olduğu için, bu nedenle önceki çözümlemelerde elaltında-bulunanın ortasında Varlık *tasa* olarak, Başkalarının dünya-içinde karşılaşılan birlikte-oradaki-Varlığı ile birlikte Varlık ise *esirgeme*

Bedeutsamkeit, als welche die Weltlichkeit konstituiert, ist »festgemacht« in einem Worumwillen. Die Verklammerung des Verweisungsganzen, der mannigfaltigen Bezüge des »Um-zu«, mit dem, worum es dem Dasein geht, bedeutet kein Zusammenschweißen einer vorhandenen »Welt« von Objekten mit einem Subjekt. Sie ist vielmehr der phänomenale Ausdruck der ursprünglich ganzen Verfassung des Daseins, dessen Ganzheit jetzt explizit abgehoben ist als Sich-vorweg-im-schon-sein-in ... Anders gewendet: Existieren ist immer faktisches. Existenzialität ist wesenhaft durch Faktizität bestimmt.

Und wiederum: faktisches Existieren des Daseins ist nicht nur überhaupt und indifferent ein geworfenes In-der-Welt-sein-können, sondern ist immer auch schon in der besorgten Welt aufgegangen. In diesem verfallenden Sein bei ... meldet sich, ausdrücklich oder nicht, verstanden oder nicht, das Fliehen vor der Unheimlichkeit, die zumeist mit der latenten Angst verdeckt bleibt, weil die Öffentlichkeit des Man alle Unvertrautheit niederhält. Im Sich-vorweg-schon-sein-in-einer-Welt liegt wesenhaft mitbeschlossen das verfallende *Sein beim* besorgten innerweltlichen Zuhandenen.

Die formal existenziale Ganzheit des ontologischen Strukturganzen des Daseins muß daher in folgender Struktur gefaßt werden: Das Sein des Daseins besagt: Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt-) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden). Dieses Sein erfüllt die Bedeutung des Titels *Sorge,* der rein ontologisch-existenzial gebraucht wird. Ausgeschlossen bleibt aus der Bedeutung jede ontisch gemeinte Seinstendenz wie Besorgnis, bzw. Sorglosigkeit. [193]

Weil das In-der-Welt-sein wesenhaft Sorge ist, deshalb konnte in den voranstehenden Analysen das Sein bei dem Zuhandenen als *Besorgen,* das Sein mit dem innerweltlich begegnen-

den Mitdasein Anderer als *Fürsorge* gefaßt werden. Das Sein-bei... ist Besorgen, weil es als Weise des In-Seins durch dessen Grundstruktur, die Sorge, bestimmt wird. Die Sorge charakterisiert nicht etwa nur Existenzialität, abgelöst von Faktizität und Verfallen, sondern umgreift die Einheit dieser Seinsbestimmungen. Sorge meint daher auch nicht primär und ausschließlich ein isoliertes Verhalten des Ich zu ihm selbst. Der Ausdruck »Selbstsorge« nach der Analogie von Besorgen und Fürsorge wäre eine Tautologie. Sorge kann nicht ein besonderes Verhalten zum Selbst meinen, weil dieses ontologisch schon durch das Sich-vorweg-sein charakterisiert ist; in dieser Bestimmung sind aber auch die beiden anderen strukturalen Momente der Sorge, das Schon-sein-in ... und das Sein-bei ... *mitgesetzt.*

Im Sich-vorweg-sein als Sein zum eigensten Seinkönnen liegt die existenzial-ontologische Bedingung der Möglichkeit des *Ums-seins für* eigentliche existenzielle Möglichkeiten. Das Seinkönnen ist es, worum-willen das Dasein je ist, wie es faktisch ist. Sofern nun aber dieses Sein zum Seinkönnen selbst durch die Freiheit bestimmt wird, *kann* sich das Dasein zu seinen Möglichkeiten auch *unwillentlich* verhalten, es *kann* uneigentlich sein und ist faktisch zunächst und zumeist in dieser Weise. Das eigentliche Worumwillen bleibt unergriffen, der Entwurf des Seinkönnens seiner selbst ist der Verfügung des Man überlassen. Im Sich-vorweg-sein meint daher das »Sich« jeweils das Selbst im Sinne des Man-selbst. Auch in der Uneigentlichkeit bleibt das Dasein wesenhaft Sich-vorweg, ebenso wie das verfallende Fliehen des Daseins vor ihm selbst noch *die* Seinsverfassung zeigt, daß es diesem Seienden *um sein Sein geht.*

Die Sorge liegt als ursprüngliche Strukturganzheit existenzialapriorisch »vor« jeder, das heißt immer schon *in* jeder faktischen »Verhaltung« und »Lage« des Daseins. Das Phänomen drückt daher keineswegs einen Vorrang

olarak alınabildi. Birşeyin ortasında-Varlık tasadır, çünkü temel-yapısı — kaygı — yoluyla bir içinde-Varlık yolu olarak belirlenir. Kaygı diyelim ki salt olgusallıktan ve düşmeden kopmuş varoluşsallığı nitelendirmez; tersine, bu Varlık-belirlenimlerinin birliğini kucaklar. Buna göre, kaygı birincil olarak ve dışlayıcı olarak 'Ben'in kendisine doğru yalıtılmış bir davranışı demek de değildir. Tasa ve esirgeme ile andırım içinde "kendi-için-kaygı" gibi bir anlatım bir geneleme olurdu. Kaygı 'Kendi'ye doğru tikel bir davranış demek olamaz, çünkü 'Kendi' varlıkbilimsel olarak daha şimdiden kendi-önünde-Varlık yoluyla nitelenmiştir; ama bu belirlenimde kaygının öteki iki yapısal kıpısı, 'daha-şimdiden ...içinde-Varlık' ve '... ortasında-Varlık,' *birlikte koyulurlar.*

Kendi en öz 'Olabilme'sine doğru Varlık olarak kendi-önünde-Varlıkta asıl varolma-ilgili olanaklar *için özgür-Varlık* olanağının varoluşsal-varlıkbilimsel koşulu yatar. 'Olabilme' onun-uğruna oradaki-Varlığın her durumda olgusal olarak nasılsa öyle olduğu şeydir. Ama şimdi bu 'Olabilme'ye doğru Varlığın kendisinin özgürlük yoluyla belirlenmesi ölçüsünde, oradaki-Varlık *istemeden* de olsa kendi olanaklarına doğru davrana *bilir*, asılsız olarak var ola *bilir* ve olgusal olarak en yakından ve çoğunlukla bu yoldadır. Asıl 'onun-uğruna' kavranmamış kalır, birinin kendi kendisinin 'Olabilme'sinin tasarı İnsanın elinin altına bırakılmıştır. Buna göre, kendi-önünde-Varlıkta "kendi" her durumda İnsanın-kendisi anlamında 'Kendi' demektir. Asılsızlıkta bile oradaki-Varlık özsel olarak kendi-önünde kalır, tıpkı düşüşte oradaki-Varlığın kendi önünden kaçmasının henüz bu varolan-şey için *Varlığının önemli olması* biçimindeki Varlık-durumunu göstermesi gibi.

Kökensel yapı-bütünlüğü olarak kaygı, varoluşsal olarak ve *a priori* 'olarak,' oradaki-Varlığın her olgusal "tutum" ve "durum"unun "önünde," eş deyişle her zaman onlar*da* yatar. Buna göre bu fenomen hiçbir biçimde "kılgısal" tutumun kuramsala karşı bir önceliğini anlatmaz.

Elönünde-bulunan birşeyin sezgisel olarak belirlenmesi bir "politik eylem"den ya da dinlenmede kendi hazzını duymaktan daha az olmamak üzere kaygı karakterini taşır. "Kuram" ve "kılgı" bir varolan-şeyin Varlık-olanaklarıdırlar ki, bunun Varlığı kaygı olarak belirlenmelidir.

Buna göre özsel olarak parçalanamaz bütünlüğü içindeki kaygı fenomenini isteme ve dileme ya da dürtü ve düşkünlük gibi tikel edimlere ya da itkilere doğru geriye götürme ya da onlardan oluşturma girişimi de başarısızlığa uğrar.

İsteme ve dileme varlıkbilimsel olarak zorunlu bir yolda kaygı olarak oradaki-Varlıktan kök alırlar ve yalnızca Varlık-anlamına göre bütünüyle belirsiz bir "akış"ta yer alan varlıkbilimsel olarak ayrımsız yaşantılar değildirler. Bu düşkünlük ve dürtü açısından daha az geçerli değildir. Onlar da, genelde oradaki-Varlıkta arı olarak sergilenebilir oldukları ölçüde, kaygıda temellenirler. Bu durum dürtü ve düşkünlüğün varlıkbilimsel olarak giderek salt "yaşayan" varolan-şeyi oluşturmalarını dışlamaz. Ama varlıkbilimsel temel "yaşama" durumu gene de kendi başına bir sorundur ve ancak indirgemeci yoksunlaştırma yolunda oradaki-Varlığın varlıkbiliminden açındırılabilir.

Tam varlıkbilimsel 'çevren'in görülebilir olması ya da giderek genel olarak yalnızca tanıdık olması bile gerekmeksizin her zaman belli sınırlar içinde uygun olarak "betimlenebilecek" bu sözü edilen fenomenler karşısında, kaygı hiç kuşkusuz varlıkbilimsel olarak "daha erken"dir. Önümüzde yatan temel-varlıkbilimsel araştırma için — ki ne tematik olarak oradaki-Varlığın tam bir varlıkbilimine, ne de giderek somut bir insanbilime özlem duyar — bu fenomenlerin varoluşsal olarak kaygıda nasıl temellendikleri konusuna kısaca değinmek yeterli olmalıdır.

Oradaki-Varlığın uğruna varolduğu 'Olabilme'nin kendisi dünyadaki-Varlığın Varlıktürünü taşır. Buna göre onda varlıkbilimsel olarak dünya-içinde varolan-şeyler ile bir ilişki

des »praktischen« Verhaltens vor dem theoretischen aus. Das nur anschauende Bestimmen eines Vorhandenen hat nicht weniger den Charakter der Sorge als eine »politische Aktion« oder das ausruhende Sichvergnügen. »Theorie« und »Praxis« sind Seinsmöglichkeiten eines Seienden, dessen Sein als Sorge bestimmt werden muß.

Daher mißlingt auch der Versuch, das Phänomen der Sorge in seiner wesenhaft unzerreißbaren Ganzheit auf besondere Akte oder [194] Triebe wie Wollen und Wünschen oder Drang und Haug zurückzuleiten, bzw. aus ihnen zusammenzubauen.

Wollen und Wünschen sind ontologisch notwendig im Dasein als Sorge verwurzelt und nicht einfach ontologisch indifferente, in einem seinem Seinssinne nach völlig unbestimmten »Strom« vorkommende Erlebnisse. Das gilt nicht minder von Haug und Drang. Auch sie gründen, sofern sie im Dasein überhaupt rein aufweisbar sind, in der Sorge. Das schließt nicht aus, daß Drang und Haug ontologisch auch Seiendes konstituieren, das nur »lebt«. Die ontologische Grundverfassung von »leben« ist jedoch ein eigenes Problem und nur auf dem Wege reduktiver Privation aus der logie des Daseins aufzurollen.

Die Sorge ist ontologisch »früher« als die genannten Phänomene, die freilich immer in gewissen Grenzen angemessen »beschrieben« werden können, ohne daß der volle ontologische Horizont sichtbar oder überhaupt auch nur bekannt zu sein braucht. Für die vorliegende fundamentalontologische Untersuchung, die weder eine thematisch vollständige Ontologie des Daseins anstrebt, noch gar eine konkrete Anthropologie, muß ein Hinweis darauf genügen, wie diese Phänomene existenzial in der Sorge gegründet sind.

Das Seinkönnen, worumwillen das Dasein ist, hat selbst die Seinsart des In-der-Welt-seins. In ihm liegt demnach ontologisch der Bezug auf innerweltliches Seiendes. Sorge ist immer, wenn auch nur privativ, Besorgen und

Fürsorge. Im Wollen wird ein verstandenes, das heißt auf seine Möglichkeit entworfenes Seiendes als zu besorgendes bzw. als durch Fürsorge in sein Sein zu bringendes ergriffen. *Deshalb* gehört zum Wollen je ein Gewolltes, das sich schon bestimmt hat aus einem Worum-willen. Für die ontologische Möglichkeit von Wollen ist konstitutiv: die vorgängige Erschlossenheit des Worum-willen überhaupt (Sich-vorweg-sein), die Erschlossenheit von Besorgbarem (Welt als das Worin des Schon-seins) und das verstehende Sich-entwerfen des Daseins auf ein Seinkönnen zu einer Möglichkeit des »gewollten« Seienden. Im Phänomen des Wollens blickt die zugrundeliegende Ganzheit der Sorge durch.

Das verstehende Sichentwerfen des Daseins ist als faktisches je schon bei einer entdeckten Welt. Aus dieser nimmt es — und zunächst gemäß der Ausgelegtheit des Man — seine Möglichkeiten. Diese Auslegung hat im vorhinein die wahlfreien Möglichkeiten auf den Umkreis des Bekannten, Erreichbaren, Tragbaren, dessen, was sich gehört und schickt, eingeschränkt. Diese Nivellierung der Daseinsmöglichkeiten auf das alltäglich zunächst Verfügbare vollzieht zugleich [195] eine Abblendung des Möglichen als solchen. Die durchschnittliche Alltäglichkeit des Besorgens wird möglichkeitsblind und beruhigt sich bei dem nur »Wirklichen«. Diese Beruhigung schließt eine ausgedehnte Betriebsamkeit des Besorgens nicht aus, sondern weckt sie. Gewollt sind dann nicht positive neue Möglichkeiten, sondern das Verfügbare wird »taktisch« in der Weise geändert, daß der Schein entsteht, es geschehe etwas.

Das beruhigte »Wollen« unter Führung des Man bedeutet gleichwohl nicht ein Auslöschen des Seins zum Seinkönnen, sondern nur eine Modifikation. Das Sein zu den Möglichkeiten zeigt sich dann zumeist als bloßes *Wünschen*. Im Wunsch entwirft das Dasein sein Sein auf Möglichkeiten,

imlenir. Kaygı, salt yoksunluk kipinde bile olsa, her zaman tasa ve esirgemedir. İstemede anlaşılan, eş deyişle olanağı üzerine tasarlanan varolan-şey tasa edilecek ya da esirgeme yoluyla Varlığına getirilecek birşey olarak kavranır. *Bu nedenle* istemeye her durumda istenen birşey aittir ki, kendini daha şimdiden bir 'onun-uğruna'dan belirlemiştir. İstemenin varlıkbilimsel olanağı için şunlar oluşturucudur: Genelde 'onun-uğruna'nın önceden açığa serilmişliği (kendi-önünde-Varlık); tasa edilebilir olanın açığa serilmişliği (daha-şimdiden-Varlığın 'nede'si olarak dünya); ve oradaki-Varlığın "istenmiş" varolan-şeyin bir olanağına doğru bir 'Olabilme' üzerine anlayarak kendini-tasarlaması. İsteme fenomeninde kaygının temelde yatan bütünlüğü içerden görünür.

Olgusal birşey olarak oradaki-Varlığın anlayan kendini-tasarlaması her durumda daha şimdiden açığa çıkarılmış bir dünyanın ortasındadır. Oradaki-Varlık olanaklarını — ilk olarak İnsanın yorumlanmışlığına uygun olarak — bu dünyadan alır. Bu yorumlama önceden özgürce seçilen olanakları tanıdık, erişilebilir, saygı duyulabilir birşeyin, uygun ve yerinde olanın alanına sınırlamıştır. Oradaki-Varlığın olanaklarının gündelik olarak en yakından kullanılabilir olana bu düzleştirilmesi aynı zamanda genel olarak olanaklı olanın kararlılmasına yol açar. Tasanın sıradan gündelikliği olanaklara karşı körleşir ve kendini salt "edimsel" olanda dinginleştirir. Bu dinginleşme tasanın kapsamlı bir çalışkanlığını dışlamaz, ama onu uyandırır. O zaman istenen şeyyeni olumlu olanaklar değildir; ama birinin elinin altında olan şey "taktik olarak" birşeyin olmakta olduğu görünüşünün ortaya çıkacağı bir yolda değiştirilir.

Gene de, İnsanın kılavuzluğu altında dinginleşmiş "isteme" Varlığın 'Olabilme'ye doğru bir sönüşünü değil, ama yalnızca ondaki bir değişkiyi imler. Olanaklara doğru Varlık o zaman kendini çoğunlukla salt *dileme* olarak gösterir. Dilekte oradaki-Varlık kendi Varlığını

olanaklar üzerine tasarlar ki, bunlar tasada yalnızca kavranmamış olmakla kalmazlar, ama yerine getirilmeleri bir kez bile olsa düşünülmüş ve beklenmiş değildir. Tersine, salt dilek kipindeki kendi-önünde-Varlığın önceliği kendisi ile birlikte olgusal olanaklar üzerine bir anlama yoksunluğu getirir. Dünyası birincil olarak bir dilek-dünyası olarak tasarlanan dünyadaki-Varlık elinin altında olanda kendini desteksiz olarak yitirmiştir; ama öyle bir yolda ki, elinin altında olan şey, elaltında-bulunan biricik şey olarak, dilemiş olduğunun ışığı altında hiçbir zaman yeterli değildir. Dileme anlayarak kendini-tasarlamanın varoluşsal bir değişkisidir ki, bu kendini-tasarlama, fırlatılmışlığa düşmüş olarak, olanaklar arkasından yalnızca *dalıp gider*. Böyle dalıp gitme olanakların *üstünü örter*; dileğin peşindeki dalıp gitmede "orada" olan "edimsel dünya"ya döner. Dilekte bulunma varlıkbilimsel olarak kaygıyı varsayar.

Dalıp gitmede 'daha-şimdiden ... ortasında-Varlık' öncelik taşır. '... içinde-Varlıkta-daha-şimdiden-kendi-önünde' karşılık düşen bir değişkiye uğrar. Düşüşteki dilekte bulunma oradaki-Varlığın her durumda onda olduğu dünya tarafından "yaşanmış" olmaya *düşkünlüğünü* açığa çıkarır. Düşkünlük ... için dışarıdaki-Varlık karakterini gösterir. Kendi-önünde-Varlık kendini bir "yalnızca her zaman daha şimdiden ... ortasında"-da yitirmiştir.* Düşkünlüğün "ona doğru"su kendini düşkünlüğün ona takılıp gittiği türde birşey tarafından çekilmeye bırakmadır. Eğer oradaki-Varlık bir bakıma herhangi bir düşkünlüğe batarsa, o zaman yalnızca bir düşkünlüğün elönünde-bulunması değil, ama kaygının bütün yapısının değişkiye uğraması söz konusudur. Oradaki-Varlık kör olmuştur ve tüm olanakları düşkünlüğün hizmetine sunar.

Buna karşı "yaşama" *dürtüsü* bir "ona-doğru"-dur ki, itkiyi kendi başına kendisi ile birlikte getirir. "Her ne pahasına olursa olsun 'ona-doğru'"dur. Dürtü başka olanakları dışarı sürmeye

*[Eski yayınlarda »*Nur-immer-schon-sein-bei ...*« :: "yalnızca her zaman daha şimdiden ... ortasında Varlık."]*

die im Besorgen nicht nur unergriffen bleiben, sondern deren Erfüllung nicht einmal bedacht und erwartet wird. Im Gegenteil: die Vorherrschaft des Sich-vorweg-seins im Modus des bloßen Wünschens bringt ein Unverständnis der *faktischen Möglichkeiten* mit sich. Das In-der-Welt-sein, dessen Welt primär als Wunschwelt entworfen ist, hat sich haltlos an das Verfügbare verloren, so jedoch, daß dieses als das einzig Zuhandene im Lichte des Gewünschten doch nie genügt. Das Wünschen ist eine existenziale Modifikation des verstehenden Sichentwerfens, das, der Geworfenheit verfallen, den Möglichkeiten lediglich noch *nachhängt*. Solches Nachhängen *verschließt* die Möglichkeiten; was im wünschenden Nachhängen »da« ist, wird zur »wirklichen Welt«. Wunschen setzt ontologisch Sorge voraus.

Im Nachhängen hat das Schon-sein-bei ... den Vorrang. Das Sich-vorweg-im-schon-sein-in ... ist entsprechend modifiziert. Das verfallende Nachhängen offenbart den *Hang* des Daseins, von der Welt, in der es je ist, »gelebt« zu werden. Der Hang zeigt den Charakter des Ausseins auf ... Das Sich-vorweg-sein hat sich verloren in ein »Nur-immer-schon-bei ...«. Das »Hin-zu« des Hanges ist ein Sichziehenlassen von solchem, dem der Hang nachhängt. Wenn das Dasein in einem Hang gleichsam versinkt, dann ist nicht lediglich noch ein Hang vorhanden, sondern die volle Struktur der Sorge ist modifiziert. Blind geworden, macht es alle Möglichkeiten dem Hang dienstbar.

Dagegen ist der *Drang* »zu leben« ein »Hin-zu«, das von ihm selbst her den Antrieb mitbringt. Es ist »Hin-zu um jeden Preis«. Der Drang sucht andere Möglichkeiten zu verdrängen. Auch hier ist das

Sich-vorweg-sein ein uneigentliches, wenn auch das Überfallensein vom Drang aus dem Drängenden selbst kommt. Der Drang kann die jeweilige Befindlichkeit und das Verstehen überrennen. Das Da[196]sein ist aber dann nicht und nie »bloßer Drang«, zu dem bisweilen andere Verhaltungen des Beherrschens und des Leitens hinzukommen, sondern es ist als Modifikation des vollen In-der-Welt-seins immer schon Sorge.

Im puren Drang ist die Sorge noch nicht frei geworden, obzwar sie erst das Bedrängtsein des Daseins aus ihm selbst her ontologisch möglich macht. Im Hang dagegen ist die Sorge immer schon gebunden. Hang und Drang sind Möglichkeiten, die in der Geworfenheit des Daseins wurzeln. Der Drang »zu leben« ist nicht zu vernichten, der Hang, von der Welt »gelebt« zu werden, ist nicht auszurotten. Beide aber sind, weil sie und nur weil sie in der Sorge gründen, durch diese als eigentliche ontisch existenziell zu modifizieren.

Der Ausdruck »Sorge« meint ein existenzial-ontologisches Grundphänomen, das gleichwohl in seiner Struktur *nicht einfach* ist. Die ontologisch elementare Ganzheit der Sorgestruktur kann nicht auf ein ontisches »Urelement« zurückgeführt werden, so gewiß das Sein nicht aus Seiendem »erklärt« werden kann. Am Ende wird sich zeigen, daß die Idee von Sein überhaupt ebensowenig »einfach« ist wie das Sein des Daseins. Die Bestimmung der Sorge als Sich-vorweg-sein — in-schon-sein-in ... — als Sein-bei ... macht deutlich, daß auch dieses Phänomen in sich noch struktural *gegliedert* ist. Ist das aber nicht das phänomenale Anzeichen dafür, daß die ontologische Frage noch weiter vorgetrieben werden muß zur Herausstellung eines *noch ursprünglicheren* Phänomens, das die Einheit und Ganzheit der Strukturmannigfaltigkeit der Sorge ontologisch trägt? Bevor die Untersuchung dieser Frage nachgeht,

çalışır. Burada da kendi-önünde-Varlık asılsız bir kendi-önünde-Varlıktır, üstelik dürtü tarafından saldırılmışlık dürtenin kendisinden gelse bile. Dürtü o sıradaki ruhsal durumu ve anlamayı itip gidebilir. Ama oradaki-Varlık ne o zaman ne de başka bir zaman kendisine zaman zaman başka denetleme ve yönetme davranışlarının eklendiği "salt bir dürtü" değildir; tersine, bütünüyle dünyadaki-Varlığın değişkisi olarak her zaman daha şimdiden kaygıdır.

Arı dürtüde kaygı henüz özgür olmamıştır, gerçi oradaki-Varlığın kendi içinden dürtülmüşlüğünü varlıkbilimsel olarak olanaklı kılan ilkin kaygı olsa da. Buna karşı düşkünlükte kaygı her zaman bağlıdır. Düşkünlük ve dürtü oradaki-Varlığın fırlatılmışlığında köklenmiş olanaklardır. "Yaşama" dürtüsü yokedilmeyecektir; dünya tarafından "yaşanıyor" olma düşkünlüğü kökünden sökülmeyecektir. Ama ikisi de varlıkbilimsel olarak kaygıda temellendikleri için, ve salt bunun için, ikisi de asıl kaygı olarak kaygı yoluyla varlıksal ve varolmailgili olarak değişkiye uğrayacaklardır.

"Kaygı" anlatımı ile denmek istenen varoluşsal-varlıkbilimsel temel-fenomendir, ki gene de yapısında *yalın değildir*. Kaygı-yapısının varlıkbilimsel öğesel bütünlüğü geriye varlıksal bir "kök-öğe"ye götürülemez, tıpkı Varlığın da kesinlikle varolan-şeyden "açıklanamayacak" olması gibi. Sonunda genel olarak Varlık düşüncesinin tıpkı oradaki-Varlığın Varlığı gibi "yalın" olmadığı açığa çıkacaktır. Kaygının '... ortasında-Varlık olarak — daha-şimdiden ... içinde-Varlık-ta — kendi-önünde-Varlık' olarak belirlenimi bu fenomenin bile kendinde henüz yapısal olarak *eklemlenmiş* olduğunu açıkça gösterir. Ama bu varlıkbilimsel sorunun kaygının yapısal çoklusunun birliğini ve bütünlüğünü varlıkbilimsel olarak destekleyen *daha da kökensel* bir fenomenin sergilenmesine doğru daha da ileri götürülmesi için fenomenal bir belirti değil midir? Bu soruyu araştırmaya girişmeden önce, bir kez daha geriye bakarak genel olarak Varlığın anlamına ilişkin temel-varlık-

bilimsel soruyu amaçlamada bu noktaya dek yorumladıklarımızı daha kesin bir yolda kendimizin edinmemiz gerekir. Ama ilk olarak bu yorumda varlıkbilimsel olarak "yeni" olanın varlıksal olarak bütünüyle eski olduğu gösterilecektir. Oradaki-Varlığın Varlığının kaygı olarak açımlanması onu uydurma bir düşüncenin altına zorlamaz, ama varlıksal olarak ve varolma-ilgili olarak daha şimdiden açığa serilmiş olanı bizim için varoluşsal olarak kavrama getirir.

§ 42. *Oradaki-Varlığın Kaygı Olarak Varoluşsal Yorumunun Oradaki-Varlığın Ön-varlıkbilimsel Öz-Yorumlamasından Doğrulanışı*

Sonunda kaygının oradaki-Varlığın Varlığı olarak sergilenmesine götüren önceki yorumda herşey her durumda bizim kendimiz olan ve "insan" dediğimiz varolan-şey için uygun *varlıkbilimsel* temellerin kazanılmasına dayanıyordu. Bunun için çözümlemeyi daha başından insanın geleneksel tanımı yoluyla sunulan, ama varlıkbilimsel olarak durulaştırılmamış ve ilkesel olarak sorgulanmaya açık olan yaklaşımın yönünün dışına çekmek zorunluydu. Bu insan tanımı ile ölçüldüğünde, varoluşsal-varlıkbilimsel yorum tuhaf görünebilir, özellikle "kaygı" yalnızca varlıksal açıdan "tasalılık" ve "üzgünlük" olarak anlaşılacak olursa. Bu nedenle şimdi tanıtlama gücü hiç kuşkusuz "yalnızca tarihsel" olan ön-varlıkbilimsel bir belgeden söz edeceğiz.

Gene de gözden kaçırmamak gerek ki, belgede oradaki-Varlık kendini "kökensel olarak" anlatır, kuramsal yorum yoluyla belirlenmiş olarak değil ve bütününde amaçsız olarak. Yine gözden kaçırmamak gerek ki, oradaki-Varlığın Varlığı tarihsellik tarafından nitelenir, ki herşeyden önce varlıkbilimsel olarak belgitlenmelidir. *Eğer* oradaki-Varlık Varlığının temelinde "tarihsel" ise, o zaman onun tarihinden gelen ve geriye ona giden ve bunun dışında tüm bilimin *öncesinde* yatan bir bedarf es einer rückblickenden und verschärften Zueignung des bislang Interpretierten in der Absicht auf die fundamentalontologische Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt. Vordem aber ist zu zeigen, daß das ontologisch »Neue« dieser Interpretation ontisch recht alt ist. Die Explikation des Seins des Daseins als Sorge zwängt dieses nicht unter eine erdachte Idee, sondern bringt uns existenzial zu Begriff, was ontisch-existenziell schon erschlossen ist.

§ 42. *Die Bewährung der existenzialen Interpretation des Daseins als Sorge aus der vorontologischen Selbstauslegung des Daseins*

In den vorstehenden Interpretationen, die schließlich zur Herausstellung der Sorge als Sein des Daseins führten, lag alles daran, für das Seiende, das wir je selbst sind und das wir »Mensch« nennen, die [197] angemessenen *ontologischen* Fundamente zu gewinnen. Dazu mußte die Analyse von vornherein aus der Richtung auf den überlieferten, aber ontologisch ungeklärten und grundsätzlich fragwürdigen Ansatz herausgedreht werden, wie er durch die traditionelle Definition des Menschen vorgegeben ist. An dieser gemessen, mag die existenzial-ontologische Interpretation befremden, besonders dann, wenn »Sorge« lediglich ontisch als »Besorgnis« und »Bekümmernis« verstanden wird. Deshalb soll jetzt ein vorontologisches Zeugnis angeführt werden, dessen Beweiskraft zwar »nur geschichtlich« ist.

Bedenken wir jedoch: in dem Zeugnis spricht sich das Dasein über sich selbst aus, »ursprünglich«, nicht bestimmt durch theoretische Interpretationen und ohne Absicht auf solche. Beachten wir ferner: das Sein des Daseins ist durch Geschichtlichkeit charakterisiert, was allerdings erst ontologisch nachgewiesen werden muß. *Wenn* das Dasein im Grunde seines Seins »geschichtlich« ist, dann erhält eine Aussage, die aus seiner

Geschichte kommt und in sie zurückgeht und überdies *vor* aller Wissenschaft liegt, ein besonderes, freilich nie rein ontologisches Gewicht. Das im Dasein selbst liegende Seinsverständnis spricht sich vorontologisch aus. Das im folgenden angeführte Zeugnis soll deutlich machen, daß die existenziale Interpretation keine Erfindung ist, sondern als ontologische »Konstruktion« ihren Boden und mit diesem ihre elementaren Vorzeichnungen hat.

Die folgende Selbstauslegung des Daseins als »Sorge« ist in einer alten Fabel niedergelegt:[5]

bildirim özel olan ama hiç kuşkusuz hiçbir zaman salt varlıkbilimsel olmayan bir ağırlık taşıyacaktır. Oradaki-Varlığın kendisinde yatan Varlık-anlayışı kendini ön-varlıkbilimsel olarak anlatır. Aşağıda alıntılanan belgenin varoluşsal yorumun bir uydurma olmadığını, tersine varlıkbilimsel bir "kurgulama" olarak temellerinin ve bunlarla birlikte kendi öğesel ön-taslaklarının olduğunu açığa çıkarması gerekir.

Oradaki-Varlığın "kaygı" olarak aşağıdaki öz-yorumlaması eski bir masalda saklanmıştır:[5]

Cura cum fluvium transiret, videt cretosum lutum
sustulitque cogitabunda atque coepit fingere.
dum deliberat quid iam fecisset, Jovis intervenit.
rogat eum Cura ut det illi spiritum, et facile impetrat.
cui cum vellet Cura nomen ex sese ipsa imponere,
Jovis prohibuit suumque nomen ei dandum esse dictitat.
dum Cura et Jovis disceptant, Tellus surrexit simul
suumque nomen esse volt cui corpus praebuerit suum. **[198]**
sumpserunt Saturnum iudicem, is sic aecus iudicat:
'tu Jovis quia spiritum dedisti, in morte spiritum,
tuque Tellus, quia dedisti corpus, corpus recipito,
Cura enim quia prima finxit, teneat quamdiu vixerit.
sed quae nunc de nomine eius vobis controversia est,
homo vocetur, quia videtur esse factus ex humo.'

»Als einst die »Sorge« über einen Fluß ging, sah sie tonhaltiges Erdreich; sinnend nahm sie davon ein Stück und begann es zu formen. Während sie bei sich darüber nachdenkt, was sie geschaffen, tritt Jupiter hinzu. Ihn bittet die »Sorge«, daß er dem geformten Stück Ton Geist

"Bir keresinde "Kaygı" bir ırmağı geçerken killi toprak gördü; düşünüp taşınarak ondan bir parça aldı ve onu biçimlendirmeye başladı. Yarattığı şey üzerine düşünürken, Jüpiter oraya geldi. "Kaygı" ondan biçimlenmiş kile Tin vermesini istedi. Jüpiter bunu

[3]Der Verf. stieß auf den folgenden vorontologischen Beleg für die existenzial-ontologische Interpretation des Daseins als Sorge durch den Aufsatz von *K. Burdach*, Faust und die Sorge. Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 1 (1923), S. 1 ff. B. zeigt, daß Goethe die Cura-Fabel, die als 220. der Fabeln des *Hyginus* überliefert ist, von Herder übernahm und für den zweiten Teil seines »Faust« bearbeitete. Vgl. besonders S. 40 ff. — Der obige Text ist zitiert nach *F. Buecheler*, Rheinisches Museum Bd. 41 (1886) S. 5, die Übersetzung nach Burdach, a. a. O. S. 41 f.

[5]Yazar K. Burdach'ın "Faust und die Sorge" başlıklı denemesinde oradaki-Varlığın kaygı olarak varoluşsal-varlıkbilimsel yorumu için aşağıdaki ön-varlıkbilimsel örneğe raslanmıştır (*Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 1* (1923), s. 1 vss. Burdach bize Goethe'nin Hyginus Masallarının 220'ncisi olarak ulaşan *Cura* masalını Herder'den aldığını ve "Faust"unun ikinci bölümü için geliştirdiğini göstermiştir. Bkz. özellikle s. 40 vs. — Yukarıdaki metin F. Buchelet'den alınmıştır (Rheinisches Museum, Cilt 41 (1886) s. 5; [Alm.] çeviri Burdach'tandır, *a.v.y.*, s. 41 s.)

seve seve yaptı. Ama "Kaygı" şimdi Şekle kendi adının verilmesini isteyince, Jüpiter bunu yasakladı ve ona kendi adının verilmesini istedi. "Kaygı" ve Jüpiter ad üzerine tartışırken, Toprak (*Tellus*) kalktı ve Şekle kendi adının verilmesini istedi, çünkü ona bedeninden bir parça sunmuştu. Tartışanlar Satürn'ü hakem seçtiler. Ve Satürn haklı görünen şu kararı verdi: 'Sen, Jüpiter, ona Tinini vermiş olduğun için, ölümünde Tini alacaksın; ve sen, Toprak, ona bedenini verdiğin için, bedeni alacaksın. Ama "Kaygı" bu varlığı ilk şekillendiren olduğu için, yaşadığı sürece "Kaygı" ona iye olacak. Ama şimdi ad üzerine bir tartışma olduğu için, ona '*homo*' densin, çünkü '*humus*'tan (toprak) yapıldı."

Bu ön-varlıkbilimsel belge yalnızca genel olarak "kaygı"yı insansal oradaki-Varlığın "yaşam boyu" ona ait olduğu şey olarak gördüğü için değil, ama "kaygı"nın bu önceliğinin insanın beden (toprak) ve tin bileşimi olarak o tanıdık alınışı ile bağıntı içinde ortaya çıktığı için özel bir önem kazanır. *Cura* prima *finxit*: Bu varolan-şey Varlığının "kökenini" Kaygıda bulur. *Cura teneat, quamdiu vixerit*: Varolan-şey "dünyada" olduğu sürece bu kökenden salınmaz, ama onun tarafından sıkı sıkıya tutulur, baştan sona onun egemenliği altına alınır. "Dünyadaki-Varlık" "kaygı"nın varlık-karakterindeki damgasını taşır. Ad (*homo*) bu varolan-şeyi Varlığı açısından değil, ama ondan oluştuğu şey (*humus*) ile ilişki içinde kazanır. Bu Şeklin "kökensel" Varlığının görüldüğü yer konusunda karar Satürn'ün, "Zaman"ındır.[6] Buna göre insanın özünün masalda anlatılan ön-varlıkbilimsel belirlenimi onun *dünyadaki zamansal yaşantısına* baştan sona egemen olan Varlık-türünü önceden bakış altına getirmiştir.

[6]Bkz. Herder'in şiiri, *Das Kind der Sorge* (Suphan XXIX, 75).

verleihe. Das gewährt ihr Jupiter gern. Als sie aber ihrem Gebilde nun ihren Namen beilegen wollte, verbot das Jupiter und verlangte, daß ihm sein Name gegeben werden müsse. Während über den Namen die »Sorge« und Jupiter stritten, erhob sich auch die Erde (Tellus) und begehrte, daß dem Gebilde ihr Name beigelegt werde, da sie ja doch ihm ein Stück ihres Leibes dargeboten habe. Die Streitenden nahmen Saturn zum Richter. Und ihnen erteilte Saturn folgende anscheinend gerechte Entscheidung: ›Du, Jupiter, weil du ihm den Geist gegeben hast, sollst bei seinem Tode den Geist, du, Erde, weil du den Körper geschenkt hast, sollst den Körper empfangen. Weil aber die »Sorge« dieses Wesen zuerst gebildet, so möge, solange es lebt, die »Sorge« es besitzen. Weil aber über den Namen Streit besteht, so möge es »homo« heißen, da es aus humus (Erde) gemacht ist.‹

Dieses vorontologische Zeugnis gewinnt dadurch eine besondere Bedeutung, daß es nicht nur überhaupt die »Sorge« als das sieht, dem das menschliche Dasein »zeitlebens« gehört, sondern daß dieser Vorrang der »Sorge« im Zusammenhang mit der bekannten Auffassung des Menschen als des Kompositums aus Leib (Erde) und Geist heraustritt. Cura *prima* finxit: Dieses Seiende hat den »Ursprung« seines Seins in der Sorge. Cura teneat, quamdiu vixerit: Das Seiende wird von diesem Ursprung nicht entlassen, sondern festgehalten, von ihm durchherrscht, solange dieses Seiende »in der Welt ist«. Das »In-der Welt-sein« hat die seinsmäßige Prägung der »Sorge«. Den Namen (homo) erhält dieses Seiende nicht mit Rücksicht auf sein Sein, sondern in bezug darauf, woraus es besteht (humus). Worin das »ursprüngliche« Sein dieses Gebildes zu sehen sei, darüber steht die Entscheidung bei Saturnus, der »Zeit«.[6] Die in der Fabel ausgedrückte [199] vorontologische Wesensbestimmung des Menschen hat sonach im vorhinein *die* Seinsart in den Blick genommen, die seinen *zeitlichen Wandel in der Welt* durchherrscht.

[6]Vgl. *Herders* Gedicht: Das Kind der Sorge (Suphan XXIX, 75).

Die Bedeutungsgeschichte des ontischen Begriffes »cura« läßt sogar noch weitere Grundstrukturen des Daseins durchblicken. *Burdach*[7] macht auf einen Doppelsinn des Terminus »cura« aufmerksam, wonach er nicht nur »ängstliche Bemühung« bedeutet, sondern auch »Sorgfalt«, »Hingabe«. So schreibt *Seneca* in seinem letzten Brief (ep. 124): »Unter den vier existierenden Naturen (Baum, Tier, Mensch, Gott) unterscheiden sich die beiden letzten, die allein mit Vernunft begabt sind, dadurch, daß Gott unsterblich, der Mensch sterblich ist. Bei ihnen nun vollendet das Gute des Einen, nämlich Gottes, seine Natur, bei dem andern, dem Menschen, die *Sorge* (*cura*): unius bonum natura perficit, dei scilicet, alterius cura, hominis.«

Die perfectio des Menschen, das Werden zu dem, was er in seinem Freisein für seine eigensten Möglichkeiten (dem Entwurf) sein kann, ist eine »Leistung« der »Sorge«. Gleichursprünglich bestimmt sie aber die Grundart dieses Seienden, gemäß der es an die besorgte Welt ausgeliefert ist (Geworfenheit). Der »Doppelsinn« von »cura« meint *eine* Grundverfassung in ihrer wesenhaft zweifachen Struktur des geworfenen Entwurfs.

Die existenzial-ontologische Interpretation ist der ontischen Auslegung gegenüber nicht etwa nur eine theoretisch-ontische Verallgemeinerung. Das würde lediglich besagen: ontisch sind alle Verhaltungen des Menschen »sorgenvoll« und geführt durch eine »Hingabe« an etwas. Die »Verallgemeinerung« ist eine *apriorisch-ontologische*. Sie meint nicht ständig auftretende ontische Eigenschaften, sondern eine je schon zugrunde liegende Seinsver-

[7]a. a. O. S. 49. Schon in der Stoa war μέριμνα ein fester Terminus und kehrt im N. T. wieder, in der Vulgata als sollicitudo. — Die in der vorstehenden existenzialen Analytik des Daseins befolgte Blickrichtung auf die »Sorge« erwuchs dem Verf. im Zusammenhang der Versuche einer Interpretation der augustinischen — das heißt griechisch-christlichen — Anthropologie mit Rücksicht auf die grundsätzlichen Fundamente, die in der Ontologie des Aristoteles erreicht wurden.

Varlıksal "*cura*" kavramının imlem-tarihi oradaki-Varlığın temel-yapılarının daha da öte görülmesine izin verir. Burdach[7] "*cura*" teriminin çifte anlamına dikkati çeker ki, buna göre imlem yalnızca "endişeli çaba" değil, ama ayrıca "kaygılılık" ve "adanmışlık"tır. Seneca son mektubunda (*ep.* 124) şöyle yazar: "Varolan dört Doğa (Ağaç, Hayvan, İnsan, Tanrı) arasında us ile yalnızca kendileri donatılı olan son ikisi birbirinden Tanrının ölümsüz, insanın ölümlü olmasıyla ayrılır. Şimdi onlarda Birin, yani Tanrının İyisi, onun Doğası yoluyla yerine getirilir; ötekinin, insanınki ise *kaygı* (*cura*) yoluyla yerine getirilir: *unius bonum natura perficit, dei scilicet, alterius cura, hominis.*"

İnsanın *perfectio*su, kendi en öz olanakları (tasar) için özgür-Varlığında olabileceği olması "kaygı"nın bir "başarımı"dır. Ama eş-kökensel olarak "kaygı" bu varolan-şeyin temel-türünü belirler ki, bu varolan-şey tasa edilen dünyaya o türe göre teslim edilmiştir (fırlatılmışlık). "*Cura*"nın "çifte-anlamı" fırlatılmış tasarın kendi özsel olarak ikili yapısı içindeki *bir* temel-durumu demektir.

Varolnışsal-varlıkbilimsel yorum bu varlıksal yorumlama karşısında yalnızca kuramsal-varlıksal bir genelleştirme gibi birşey değildir. Bu yalnızca varlıksal olarak insanın tüm davranışlarının "kaygılı" oldukları ve birşeye "adanmışlık" yoluyla güdüldükleri demek olurdu. Genelleştirme *a priori-varlıkbilimsel* bir genelleştirmedir. Sürekli olarak ortaya çıkan varlıksal özellikleri değil, ama her durumda daha şimdiden temelde yatan bir Varlık-durumunu göz önünde tutar. İlk olarak bu durum bu varolan-şeye varlıksal açıdan *cura* olarak

[7]Burdach, *a.v.y.* s. 49. Stoacılar kadar erken bir tarihte μέριμνα iyice yerleşmiş bir terimdi ve Yeni Ahit'te yeniden görünerek *Vulgata*'da *sollicitudo* olur. — Oradaki-Varlığın önceki varoluşsal analitiğinde "kaygı"ya bakış yönü yazar için Augustin'in — eş deyişle Yunan-Hıristiyan geleneğin — insanbiliminin Aristoteles'in varlıkbiliminde ulaşılan temel ilkeler açısından bir yorumu için girişim bağlamında gelişmiştir.

seslenilebilmesini varlıkbilimsel olarak olanaklı kılar. "Yaşam kaygıları" ve "adanmışlık" olanağının varoluşsal koşulu kökensel, eş deyişle varlıkbilimsel bir anlamda kaygı olarak kavranmalıdır.

Öte yandan, kaygı fenomeninin ve tüm temel varoluşsalların aşkınsal "genelliği" oradaki-Varlığın bir dünya-görüşüne ait her varlıksal yorumlanışının üzerinde devindiği zemini verebilecek denli geniştir — oradaki-Varlığı ister "yaşam kaygıları" ve sıkıntıları olarak isterse karşıt bir yolda anlasın.

Varoluşsal yapılara kendilerini varlıksal olarak dayatan "boşluğun" ve "genelliğin" *kendilerinin* varlıkbilimsel belirlilik ve dolulukları vardır. Buna göre oradaki-Varlığın yapılanışının bütünü kendi birliği içinde yalın değildir, ama yapısal bir eklemleşme gösterir ki, varoluşsal kaygı kavranımında anlatım kazanır.

Oradaki-Varlığın varlıkbilimsel yorumu bu varolan-şeyin kendini ön-varlıkbilimsel yolda "kaygı" olarak yorumlamasını *varoluşsal* kaygı *kavramına* getirmiştir. Gene de oradaki-Varlığın Analitiği insanbilimin varlıkbilimsel bir temellendirmesini hedeflemez; temel olarak varlıkbilimsel bir amacı vardır. Bu amaç hiç kuşkusuz örtük olarak şimdiye kadarki irdelemelerin gidişini, fenomenlerin seçimini ve çözümlemenin ilerlemesinin sınırlarını belirlemiştir. Ama Varlığın anlamına ilişkin yol gösterici soru ve bunun geliştirilmesi açısından, şimdi araştırmamız bu noktaya dek kazanılmış olanlar için *belirtik* bir inanca vermelidir. Ama böyle birşeye tartışılan şeylerin dışsal bir toparlanışı yoluyla ulaşılamaz. Dahaçok, varoluşsal Analitiğin başlangıcında ancak kabaca belirtilebilmiş olan şeyler kazanılanların yardımı ile şimdi sorunun daha derin bir anlayışına doğru yoğunlaştırılabilir.

fassung. Diese macht erst ontologisch möglich, daß dieses Seiende ontisch als cura angesprochen werden kann. Die existenziale Bedingung der Möglichkeit von »Lebenssorge« und »Hingabe« muß in einem ursprünglicheren, das heißt ontologischen Sinne als Sorge begriffen werden.

Die transzendentale »Allgemeinheit« des Phänomens der Sorge und aller fundamentalen Existenzialien hat andererseits jene Weite, durch **[200]** die der Boden vorgegeben wird, auf dem sich *jede* ontisch-weltanschauliche Daseinsauslegung bewegt, mag sie das Dasein als »Lebenssorge« und Not oder gegenteilig verstehen.

Die ontisch sich aufdrängende »Leere« und »Allgemeinheit« der existenzialen Strukturen hat ihre *eigene ontologische Bestimmtheit* und Fülle. Das Ganze der Daseinsverfassung selbst ist daher in seiner Einheit nicht einfach, sondern zeigt eine strukturale Gliederung, die im existenzialen Begriff der Sorge zum Ausdruck kommt.

Die ontologische Interpretation des Daseins hat die vorontologische Selbstauslegung dieses Seienden als »Sorge« auf den *existenzialen Begriff* der Sorge gebracht. Die Analytik des Daseins zielt jedoch nicht auf eine ontologische Grundlegung der Anthropologie, sie hat fundamental-ontologische Abzweckung. Diese bestimmte zwar unausgesprochen den Gang der bisherigen Betrachtungen, die Auswahl der Phänomene und die Grenzen des Vordringens der Analyse. Im Hinblick auf die leitende Frage nach dem Sinn von Sein und ihre Ausarbeitung muß sich jetzt aber die Untersuchung *ausdrücklich* des bisher Gewonnenen versichern. Dergleichen läßt sich aber durch äußerliche Zusammenfassung des Erörterten nicht erreichen. Vielmehr muß, was zu Beginn der existenzialen Analytik nur roh angezeigt werden konnte, mit Hilfe des Gewonnenen auf ein eindringlicheres Problemverständnis zugespitzt werden.

§ 43. *Dasein, Weltlichkeit und Realität*

Die Frage nach dem Sinn von Sein wird überhaupt nur möglich, wenn so etwas wie Seinsverständnis *ist*. Zur Seinsart des Seienden, das wir Dasein nennen, gehört Seinsverständnis. Je angemessener und ursprünglicher die Explikation dieses Seienden gelingen konnte, um so sicherer wird der weitere Gang der Ausarbeitung des fundamental-ontologischen Problems ans Ziel kommen.

Im Verfolg der Aufgaben einer vorbereitenden existenzialen Analytik des Daseins erwuchs die Interpretation von Verstehen, Sinn und Auslegung. Die Analyse der Erschlossenheit des Daseins zeigte ferner, daß mit dieser das Dasein gemäß seiner Grundverfassung des In-der-Welt-seins gleichursprünglich hinsichtlich der Welt, des In-Seins und des Selbst enthüllt ist. In der faktischen Erschlossenheit von Welt ist ferner innerweltliches Seiendes mitentdeckt. Darin liegt: Das Sein dieses Seienden wird in gewisser Weise immer schon verstanden, wenngleich nicht angemessen ontologisch begriffen. Das vor[201]ontologische Seinsverständnis umgreift zwar alles Seiende, das im Dasein wesenhaft erschlossen ist, das Seinsverständnis selbst hat sich aber noch nicht entsprechend den verschiedenen Seinsmodi artikuliert.

Die Interpretation des Verstehens zeigte zugleich, daß sich dieses zunächst und zumeist schon in das Verstehen von »Welt« verlegt hat gemäß der Seinsart des Verfallens. Auch wo es nicht nur um ontische Erfahrung, sondern um ontologisches Verständnis geht, nimmt die Seinsauslegung zunächst ihre Orientierung am Sein des innerweltlichen Seienden. Dabei wird das Sein des zunächst Zuhandenen übersprungen und zuerst das Seiende als vorhandener Dingzusammenhang (res) begriffen. Das *Sein* erhält den Sinn von *Realität*[a]. Die

[a] Vgl. oben S. 89 ff. und S. 100.

§ 43. *Oradaki-Varlık, Dünyasallık ve Realite*

Varlığın anlamına ilişkin sorn genel olarak ancak Varlık-anlayışı gibi birşey *varsa* olanaklıdır. Varlık-anlayışı oradaki-Varlık adını verdiğimiz varolan-şeyin Varlık-türüne aittir. Bu varolan-şeyin açımlaması ne denli uygun ve kökensel olarak başarılabilmişse, temel-varlıkbilimsel sorunu geliştirmenin daha öte gidişinin hedefe ulaşması da o denli güvenli kılınmış olur.

Oradaki-Varlığın hazırlayıcı bir varoluşsal Analitiğinin görevlerini yerine getirmede anlama, anlam ve yorumlamanın yorumu ortaya çıktı. Dahası, oradaki-Varlığın açığa serilmişliğinin çözümlemesi, bu açığa serilmişlik ile birlikte, oradaki-Varlığın ‚kendi dünyadaki-Varlık temel-durumu ile uyum içinde, eş-kökensel olarak dünya, içinde-Varlık ve 'Kendi' açısından ortaya serildiğini gösterdi. Bundan başka, dünyanın olgusal açığa serilmişliğinde dünya-içinde varolan-şeyler birlikte açığa çıkarılır. Bunda bu varolan-şeylerin Varlığının her zaman belli bir yolda anlaşıldığı imlenir, üstelik uygun olarak varlıkbilimsel bir yolda kavranmasa da. Hiç kuşkusuz ön-varlıkbilimsel Varlık-anlayışı oradaki-Varlıkta özsel olarak açığa serilmiş tüm varolan-şeyleri kucaklar; ama Varlık-anlayışının kendisi henüz kendini karşılık düşen bir yolda değişik Varlık-kiplerine eklemlemiş değildir.

Anlamanın yorumu aynı zamanda bunun kendini en yakından ve çoğunlukla "dünya"nın anlaşılmasına saptırdığını ve bunu düşmenin Varlık-türü ile uyum içinde yaptığını göstermiştir. Giderek önemli olanın varlıksal deneyim değil ama varlıkbilimsel anlama olduğu yerde bile, Varlık-yorumlaması yönelimini ilk olarak dünya-içinde varolan-şeylerin Varlığından alır. Bunda en yakından elaltında-bulunanın Varlığının üstünden atlanır ve varolan-şeyler ilkin elönünde-bulunan Şeyler-bağlamı (*res*) olarak kavranır. *Varlık realite* anlamını kazanır.[a] Özsel-

[a] Bkz. yukarıda s. [89] vss. ve s. [100].

lik Varlığın temel belirliliği olur. Varlık-anlayışının bu saptırılışına karşılık düşmek üzere, oradaki-Varlığın varlıkbilimsel anlayışı bile bu Varlık-kavramının 'çevren'ine geçer. *Oradaki-Varlık* da tıpkı başka varolan-şeyler gibi *reel olarak elönünde-bulunur. Böylece genel olarak Varlık realite* anlamını kazanır. Buna göre realite kavramı varlıkbilimsel sorunsalda kendine özgü bir öncelik taşır. Bu öncelik oradaki-Varlığın gerçek bir varoluşsal Analitiğine giden yolu, giderek dünya-içinde en yakından elaltında-bulunanın Varlığına bakışın kendisini bile saptırır. Sonunda genel olarak Varlık-sorunsalını sapık bir yöne zorlar. Geriye kalan Varlık-kipleri realite açısından olumsuz olarak ve yoksunluklu olarak belirlenirler.

Bu nedenle yalnızca oradaki-Varlığın Analitiği değil, ama genel olarak Varlığın anlamına ilişkin sorunun geliştirilmesi realite anlamında Varlık üzerine tek-yanlı yönelimin dışına çevrilmelidir. Belgitlenmesi gereken noktalar şunlardır: Realite yalnızca başkaları *arasında bir* Varlık-türü değildir, ama varlıkbilimsel olarak oradaki-Varlık, dünya ve elaltında-bulunuş ile belirli bir temellendirme-bağlamı içinde durur. Bu belgitleme *realite-sorununun,* koşullarının ve sınırlarının ilkesel bir tartışmasını gerektirir.

"Realite-sorunu" başlığı altında değişik sorular biraraya karışır: 1. sözde genel olarak "bilince-aşkın" varolan-şeylerin *olup olmadığı;* 2. "dış dünya"nın bu realitesinin yeterli olarak *tanıtlanıp tanıtlanamayacağı;* 3. eğer reel ise, bu varolan-şeyin kendinde-Varlığında ne ölçüde bilineceği; 4. bu varolan-şeyin — realite — anlamının genel olarak neyi imlediği. Realite sorununun aşağıdaki tartışması temel varlıkbilimsel soru açısından üç yanlıdır: a) bir Varlık sorunu olarak realite ve "dış dünya"nın tanıtlanabilirliği; b) varlıkbilimsel sorun olarak realite; c) realite ve kaygı.

Grundbestimmtheit des Seins wird die Substanzialität. Dieser Verlegung des Seinsverständnisses entsprechend, rückt auch das ontologische Verstehen des Daseins in den Horizont dieses Seinsbegriffes. *Dasein* ist auch wie anderes Seiendes *real vorhanden. So* erhält denn das *Sein überhaupt* den Sinn von *Realität.* Der Begriff der Realität hat demnach in der ontologischen Problematik einen eigentümlichen Vorrang. Dieser verlegt den Weg zu einer genuinen existenzialen Analytik des Daseins, ja sogar schon den Blick auf das Sein des innerweltlich zunächst Zuhandenen. Er drängt schließlich die Seinsproblematik überhaupt in eine abwegige Richtung. Die übrigen Seinsmodi werden negativ und privativ mit Rücksicht auf Realität bestimmt.

Deshalb muß nicht nur die Analytik des Daseins, sondern die Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt aus der einseitigen Orientierung am Sein im Sinne von Realität herausgedreht werden. Es bedarf des nachweises: Realität ist nicht allein *eine* Seinsart *unter* andern, sondern steht ontologisch in einem bestimmten Fundierungszusammenhang mit Dasein, Welt und Zuhandenheit. Dieser Nachweis erfordert eine grundsätzliche Erörterung des *Realitätsproblems,* seiner Bedingungen und Grenzen.

Unter dem Titel »Realitätsproblem« vermengen sich verschiedene Fragen: 1. ob das vermeintlich »bewußtseinstranszendente« Seiende überhaupt *sei;* 2. ob diese Realität der »Außenwelt« zureichend *bewiesen* werden könne; 3. inwieweit dieses Seiende, wenn es real ist, in seinem An-sich-sein zu erkennen sei; 4. was der Sinn dieses Seienden, Realität, überhaupt bedeute. Die folgende Erörterung des Realitätsproblems behandelt mit Rücksicht auf die fundamentalonto-[202] logische Frage ein Dreifaches: a) Realität als Problem des Seins und der Beweisbarkeit der »Außenwelt«, b) Realität als ontologisches Problem, c) Realität und Sorge.

a) Realität als Problem des Seins und der Beweisbarkeit der »Außenwelt«

In der Ordnung der aufgezählten Fragen nach der Realität ist die ontologische, was Realität überhaupt bedeute, die erste. Solange jedoch eine reine ontologische Problematik und Methodik fehlte, mußte sich diese Frage, wenn sie überhaupt ausdrücklich gestellt wurde, mit der Erörterung des »Außenweltproblems« verschlingen; denn die Analyse von Realität ist nur möglich auf dem Grunde des angemessenen Zugangs zum Realen. Als Erfassungsart des Realen aber galt von jeher das anschauende Erkennen. Dieses »ist« als Verhaltung der Seele, des Bewußtseins. Sofern zu Realität der Charakter des An-sich und der Unabhängigkeit gehört, verknüpft sich mit der Frage nach dem Sinn von Realität die nach der möglichen Unabhängigkeit des Realen »vom Bewußtsein«, bzw. nach der möglichen Transzendenz des Bewußtseins in die »Sphäre« des Realen. Die Möglichkeit der zureichenden ontologischen Analyse der Realität hängt daran, wie weit das, *wovon* Unabhängigkeit bestehen soll, *was* transzendiert werden soll, *selbst* hinsichtlich seines *Seins* geklärt ist. Nur so wird auch die Seinsart des Transzendierens ontologisch faßbar. Und schließlich muß die primäre Zugangsart zum Realen gesichert sein im Sinne einer Entscheidung der Frage, ob überhaupt das Erkennen diese Funktion übernehmen kann.

Diese einer möglichen ontologischen Frage nach der Realität *vorausliegenden* Untersuchungen sind in der vorstehenden existenzialen Analytik durchgeführt. Erkennen ist danach ein *fundierter* Modus des Zugangs zum Realen. Dieses ist wesenhaft nur als innerweltliches Seiendes zugänglich. Aller Zugang zu solchem Seienden ist ontologisch fundiert in der Grundverfassung des Daseins, dem In-der-Welt-sein. Dieses hat die ursprünglichere Seinsverfassung der Sorge (Sich vorweg — schon sein in einer Welt — als Sein bei innerweltlichem Seienden).

a) Varlık Sorunu Olarak Realite ve "Dış Dünya"nın Tanıtlanabilirliği

Realite üzerine sıralanan soruların düzeninde birincisi genel olarak realitenin neyi imlediği biçimindeki varlıkbilimsel sorudur. Gene de arı varlıkbilimsel bir sorunsalın ve yöntem öğretisinin eksik olması ölçüsünde, bu soru, eğer herhangi bir yolda belirtik olarak formüle edilecekse, "dış dünya sorunu"nun tartışması ile karışmak zorundaydı; çünkü realitenin çözümlemesi ancak reel olana uygun bir giriş zemininde olanaklıdır. Ama reel olanı ayrımsama yolu olarak geçerli olan şey başından bu yana 'sezgisel bilme'ydi. Bu bilme ruhun, bilincin davranışı olarak "vardır." Realiteye 'Kendinde' ve bağımsızlık karakterlerinin ait olması ölçüsünde, realitenin anlamına ilişkin soruya reel olanın "bilinçten" olanaklı bağımsızlığına, ya da bilincin reel olanın "alanına" olanaklı aşkınlığına ilişkin soru bağlanır. Realitenin yeterli bir varlıkbilimsel çözümlemesinin olanağı [reel olanın] *ondan* bağımsız olması gereken, aşması gereken şeyin *kendisinin Varlığı* açısından ne düzeye dek durulaştırılmış olduğuna bağlıdır. Ancak böylece giderek aşmanın Varlık-türü bile varlıkbilimsel olarak ayrımsanabilir olur. Ve son olarak reel olana birincil giriş yolu sağlama alınmalıdır ve bu genel olarak bilmenin bu işlevi üstlenip üstlenemeyeceği sorusu açısından bir karar verme anlamında yapılmalıdır.

Realiteye ilişkin olanaklı varlıkbilimsel bir sorun karşısında *önceliği olan* araştırmalar önceki varoluşsal Analitikte yerine getirilmişlerdir. Bu çözümlemeye göre, bilme reel olana girişin *temellendirilmiş* bir kipidir. Reel olan özsel olarak ancak dünya-içinde varolan-şey olarak erişilebilirdir. Böyle varolan-şeye tüm erişim varlıkbilimsel olarak oradaki-Varlığın temel-durumunda, dünyadaki-Varlıkta temellenir. Bu ise kaygının daha kökensel Varlık-durumunu taşır (dünya-içinde varolan-şeylerin ortasında Varlık olarak — daha şimdiden bir dünyada — kendi önünde Varlık).

Genel olarak bir dünyanın olup olmadığı ve Varlığının tanıtlanıp tanıtlanamayacağı sorusu dünyadaki-Varlık olarak *oradaki-Varlığın* formüle ettiği soru olarak — ve onu ondan başka kim formüle edecektir? — anlamsızdır. Bunun dışında, çifte bir imlemlilik ile yüklü kalır. İçinde-Varlığın 'nede'si [*Worin*] olarak dünya, ve dünya-içinde varolan-şeyler olarak "dünya" — tasalı soğrulmanın 'neyin ortasında'sı [*Wobei*] — biraraya atılmış ya da hiçbir biçimde ayırdedilmemişlerdir. Ama dünya oradaki-Varlığın *Varlığı ile birlikte* özsel olarak açığa serilmiştir; dünyanın açığa serilmişliği ile birlikte "dünya" da her durumda daha şimdiden açığa çıkmıştır. Hiç kuşkusuz tam olarak reel olanın anlamında dünya-içinde varolan-şey, salt elönünde-bulunan şey henüz örtülü kalabilir. Gene de reel olan ancak daha şimdiden açığa serilmiş bir dünya temelinde açığa çıkarılabilirdir. Ve ancak bu zeminde henüz *gizli* kalabilir. "Dış dünyanın" "realitesine" ilişkin soru genel olarak *dünya-fenomen*inin ön bir durulaştırılması olmaksızın formüle edilir. Olgusal olarak, "dış *dünya*sorunu" kendini sürekli olarak dünya-içinde varolan-şeyler (Şeyler ve Nesneler) üzerine yöneltir. Böylece bu tartışmalar varlıkbilimsel olarak hemen hemen içinden çıkılamaz bir sorunsala sürüklenirler.

Soruların karışıklığı, tanıtlanmak istenenin tanıtlananla ve tanıtlamanın onunla yerine getirecek olduğu şeyle karıştırılması kendini Kant'ın "İdealizmin Çürütülmesi"nde[9] gösterir. Kant "dışımızdaki Şeylerin 'belirli'-Varlığı/*Dasein*" için zorlayıcı ve her kuşkuculuğu deviren bir tanıtlamanın henüz eksik olmasını "felsefe ve evrensel insan usu için bir skandal"[10] olarak gördü. Kendisi böyle bir tanıtı sunar ve bunu hiç kuşkusuz

[9]Bkz. *Arı Usun Eleştirisi* B, s. 274 vs. ve 2'nci yayına Önsözdeki düzeltilmiş ekler, s. XXXIX, Not; yine, 'Arı Usun Bozukvargıları,' *a.v.y.* s. 399 vss., özellikle s. 412.

[10]*A.v.y.* Önsöz, Not. [*'Dasein' belirli* Varlığı anlatır. Bununla karşıtlık içinde, *'Sein'* genel olarak Varlık, *belirlenimsiz* Varlıktır. Aktarılan pasajda Kant *Dasein*'ı *belirli-Varlık* değil, ama *varoluş/Existenz* kavramını anlatmak için kullanır. Ve başka yerlerde *Sein* kavramını *Dasein* olarak anlar (100 Taler örneği).]

Die Frage, ob überhaupt eine Welt sei und obderen Sein bewiesen werden könne, ist als Frage, die das *Dasein* als In-der-Welt-sein stellt — und wer anders sollte sie stellen? — ohne Sinn. Überdies bleibt sie mit einer Doppeldeutigkeit behaftet. Weltals das Worin des In-Seins und »Welt« als innerweltliches Seiendes, das Wobei des besorgenden [203] Aufgehens, sind zusammengeworfen, bzw. gar nicht erst unterschieden. Welt aber ist *mit dem Sein* des Daseins wesenhaft erschlossen; »Welt« ist mit der Erschlossenheit von Welt je auch schon entdeckt. Allerdings kann gerade das innerweltliche Seiende im Sinne des Realen, nur Vorhandenen noch verdeckt bleiben. Entdeckbar jedoch ist auch Reales nur auf dem Grunde einer schon erschlossenen Welt. Und nur auf diesem Grunde kann Reales noch *verborgen* bleiben. Man stellt die Frage nach der »Realität« der »Außenwelt« ohne vorgängige Klärung des *Weltphänomens* als solchen. Faktisch orientiert sich das »Außen*welt*problem« ständig am innerweltlichen Seienden (den Dingen und Objekten). So treiben diese Erörterungen in eine ontologisch fast unentwirrbare Problematik.

Die Verwicklung der Fragen, die Vermengung dessen, was bewiesen werden will, mit dem, was bewiesen wird, und mit dem, womit der Beweis geführt wird, zeigt sich in *Kants* »Widerlegung des Idealismus«[9]. *Kant* nennt es »einen Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft«[10], daß der zwingende und jede Skepsis niederschlagende Beweis für das »Dasein der Dinge außer uns« immer

[9]Vgl. Kr. d. r. V.[2] S. 274 ff., ferner die verbessernden Zusätze in der Vorrede zur 2. Aufl. S. XXXIX, Anmerkung; ebenso: Von den Paralogismen der reinen Vernunft, a. a. O. S. 399 ff., bes. S. 412.

[10]a. a. O. Vorrede, Anm.

noch fehle. Er selbst legt einen solchen Beweis vor und zwar als Begründung des »Lehrsatzes«: »Das bloße, aber empirisch bestimmte Bewußtsein meines eigenen Daseins beweist das Dasein der Gegenstände im Raum außer mir«[11].

Zunächst ist ausdrücklich zu bemerken, daß *Kant* den Terminus »Dasein« zur Bezeichnung der Seinsart gebraucht, die in der vorliegenden Untersuchung »Vorhandenheit« genannt wird. »Bewußtsein meines Daseins« besagt für *Kant:* Bewußtsein meines Vorhandenseins im Sinne von *Descartes.* Der Terminus »Dasein« meint sowohl das Vorhandensein des Bewußtseins wie das Vorhandensein der Dinge.

Der Beweis für das »Dasein der Dinge außer mir« stützt sich darauf, daß zum Wesen der Zeit gleichursprünglich Wechsel und Beharrlichkeit gehören. Mein Vorhandensein, das heißt das im inneren Sinn gegebene Vorhandensein einer Mannigfaltigkeit von Vorstellungen, ist vorhandener Wechsel. Zeitbestimmtheit aber setzt etwas beharrlich Vorhandenes voraus. Dieses aber kann nicht »in uns« sein, »weil eben mein Dasein in der Zeit durch dieses Beharrliche allererst bestimmt werden kann«[12]. Mit dem empirisch gesetzten vorhandenen **[204]** Wechsel »in mir« ist daher notwendig empirisch mitgesetzt ein vorhandenes Beharrliches »außer mir«. Dieses Beharrliche ist die Bedingung der Möglichkeit des Vorhandenseins von Wechsel »in mir«. Die Erfahrung des In-der-Zeit-seins von Vorstellungen setzt gleichursprünglich Wechselndes »in mir« und Beharrliches »außer mir«.

Der Beweis ist allerdings kein Kausalschluß und demnach nicht mit dessen Unzuträglichkeiten behaftet. *Kant* gibt gleichsam einen »ontologischen Beweis« aus der Idee eines zeitlich Seienden. Zunächst scheint es, als habe *Kant* den cartesischen Ansatz eines isoliert vorfindlichen Subjekts aufgegeben. Aber das ist nur Schein. Daß *Kant*

[11] a. a. O. S. 275.
[12] a. a. O. S. 275.

şu "öğreti"nin temellendirilmesi için yapar: "Benim kendi 'belirli'-Varlığımın yalın, ama görgül olarak belirli bilinci uzayda benim dışımdaki nesnelerin 'belirli'-Varlığını tanıtlar."[11]

İlk olarak açıkça belirtmek gerek ki, Kant "*Dasein/belirli-Varlık*" terimini bu araştırmada "elönünde-bulunuş" denilen Varlık-türünü belirtmek için kullanmıştır. "Benim 'belirli'-Varlığımın bilinci" Kant için Descartes'ın anlamında benim elönünde-Varlığımın bilinci demektir. "'Belirli'-Varlık" terimi bilincin elönünde-Varlığını olduğu gibi, Şeylerin elönünde-Varlığını da imler.

"Benim dışımdaki Şeylerin belirli-Varlığı" için tanıt değişimin ve kalıcılığın eş-kökensel olarak zamanın özüne ait olmaları tarafından desteklenir. Benim elönünde-Varlığım, eş deyişle iç duyuda verilen bir tasarımlar çoklusunun elönünde-Varlığı elönünde-bulunan bir değişimdir. Ama zamansal belirlenmişlik kalıcı olarak elönünde-bulunan birşeyi varsayar. Ama bu "bizde" olamaz, "çünkü zamandaki 'belirli'-Varlığım ancak bu kalıcı şey yoluyla belirlenebilir."[12] Buna göre, "bende" görgül olarak koyulmuş elönünde-bulunan değişim ile birlikte, zorunlu olarak "benim dışımda" elönünde-bulunan kalıcı birşey de görgül olarak koyulmuş olur. Bu kalıcı şey "bendeki" değişimin elönünde-Varlığının olanağının koşuludur. Tasarımların zamandaki-Varlıklarının deneyimi "bende" değişmekte olanı ve "benim dışımda" kalıcı olanı eş-kökensel olarak koyar.

Tanıtlama hiç kuşkusuz nedensel bir çıkarsama değil ve buna göre onun uygunsuzlukları ile yüklü değildir. Kant bir bakıma zamansal bir varolan-şeyin düşüncesinden çıkarak "varlıkbilimsel bir tanıtlama" sunar. İlkin öyle görünür ki, sanki Kant yalıtılmış olarak karşılaşılan bir özne konutlayan Kartezyen yaklaşımdan vazgeçmiştir. Ama bu salt görünüştür.

[11] *A.v.y.* s. 275.
[12] *A.v.y.* s. 275.

Kant'ın genel olarak "dışımdaki Şeylerin 'belirli'-Varlığı" için bir tanıtlama istemesi daha şimdiden sorunsalın ilk adımını öznede, "bende"de bulduğunu gösterir. Dahası, tanıtlamanın kendisi "*bende*" görgül olarak verilen değişimden başlayarak yerine getirilir. Çünkü tanıtlamaya destek olan "zaman" ancak "bende" deneyimlenir. Tanıtlamada "benim dışımda" olana sıçramanın zeminini zaman sağlar. Bunun dışında, Kant şunu vurgular: "Yalnızca bizimki dışındaki bir 'belirli'-Varlığı dolaysız deneyim yoluyla tanıtlama yeteneksizliğini ileri süren ... belkili [idealizm] ussaldır ve sağlam felsefi düşünme türüne uygundur; yani, yeterli bir tanıtlama bulunmadan önce belirleyici hiçbir yargıya izin vermez."[13]

Ama yalıtılmış öznenin varlıksal önceliğinden ve iç deneyimden vazgeçilse bile, gene de varlıkbilimsel olarak Descartes'ın konumu sürdürülecektir. Kant'ın tanıtladığı şey — eğer tanıtlamanın geçerliği ve genel olarak temeli kabul edilecek olursa —, değişen varolan-şeyin ve kalıcı varolan-şeyin zorunlu birlikte-elönünde-Varlıklarıdır. Ama elönünde-bulunan iki şeyin bu eş-düzende olmaları henüz Özne ve Nesnenin birlikte-elönünde-Varlıkları değildir. Ve eğer bu tanıtlanmış olsaydı bile, varlıkbilimsel olarak belirleyici olan şey — "Özne"nin, dünyadaki-Varlık olarak oradaki-Varlığın temel-durumu — gene de örtülü kalmayı sürdürürdü. *Fiziksel olanın ve ruhsal olanın birlikte-elönünde-Varlıkları varlıksal olarak ve varlıkbilimsel olarak dünyadaki-Varlık fenomeninden bütünüyle ayrıdır.*

Kant "bende"nin ve "benim dışımda"nın ayrımını *ve bağıntısını* varsayar — ve bunda olgusal olarak haklı, ama tanıtlamasının eğilimi anlamında haksızdır. Zaman ipucu olarak alındığında, değişmekte olanın ve kalıcı olanın birlikte-elönünde-Varlıkları üzerine saptanan şeyin "bende"nin ve "benim dışımda"nın bağlantısı için de doğru olacağı tanıtlanmış değil-

überhaupt einen Beweis für das »Dasein der Dinge außer mir« fordert, zeigt schon, daß er den Fußpunkt der Problematik im Subjekt, bei dem »in mir«, nimmt. Der Beweis selbst wird denn auch im Ausgang vom empirisch gegebenen Wechsel »*in mir*« durchgeführt. Denn nur »in mir« ist die »Zeit«, die den Beweis trägt, erfahren. Sie gibt den Boden für den beweisenden Absprung in das »außer mir«. Überdies betont *Kant:* »Der problematische [Idealismus], der ... nur das Unvermögen, ein Dasein außer dem unsrigen durch unmittelbare Erfahrung zu beweisen, vorgibt, ist vernünftig und einer gründlichen philosophischen Denkungsart gemäß; nämlich, bevor ein hinreichender Beweis gefunden worden, kein entscheidendes Urteil zu erlauben«[13].

Aber selbst wenn der ontische Vorrang des isolierten Subjekts und der inneren Erfahrung aufgegeben wäre, bliebe ontologisch doch die Position *Descartes'* erhalten. Was *Kant* beweist — die Rechtmäßigkeit des Beweises und seiner Basis überhaupt einmal zugestanden —, ist das notwendige Zusammenvorhandensein von wechselndem und beharrlichem Seienden. Diese Gleichordnung zweier Vorhandener besagt aber noch nicht einmal das Zusammenvorhandensein von Subjekt und Objekt. Und selbst wenn das bewiesen wäre, bliebe noch immer das ontologisch Entscheidende verdeckt: die Grundverfassung des »Subjektes«, des Daseins, als In-der-Welt-sein. *Das Zusammenvorhandensein von Physischem und Psychischem ist ontisch und ontologisch völlig verschieden vom Phänomen des In-der-Welt-seins.*

Den Unterschied *und Zusammenhang* des »in mir« und »außer mir« setzt *Kant* — faktisch mit Recht, im Sinne seiner Beweistendenz aber zu Unrecht — voraus. Desgleichen ist nicht erwiesen, daß, was über das Zusammenvorhandensein von Wechselndem und Beharr[205]lichem am Leitfaden der Zeit ausgemacht wird, auch für den Zusammenhang des »in mir«

[13] *A.v.y.*, s. 274/275.

[13a] a. a. O. S. 274/275.

und »außer mir« zutrifft. Wäre aber das im Beweis vorausgesetzte Ganze des Unterschieds und Zusammenhangs des »Innen« *und* »Außen« gesehen, wäre ontologisch begriffen, was mit dieser Voraussetzung vorausgesetzt ist, dann fiele die Möglichkeit in sich zusammen, den Beweis für das »Dasein der Dinge außer mir« für noch ausstehend und notwendig zu halten.

Der »Skandal der Philosophie« besteht nicht darin, daß dieser Beweis bislang noch aussteht, sondern *darin, daß solche Beweise immer wieder erwartet und versucht werden.* Dergleichen Erwartungen, Absichten und Forderungen erwachsen einer ontologisch unzureichenden Ansetzung *dessen, davon* unabhängig und »außerhalb« eine »Welt« als vorhandene bewiesen werden soll. Nicht die Beweise sind unzureichend, sondern die Seinsart des beweisenden und beweisheischenden Seienden ist *unterbestimmt.* Daher kann der Schein entstehen, es sei mit dem Nachweis des notwendigen Zusammenvorhandenseins zweier Vorhandener über das Dasein als In-der-Welt-sein etwas erwiesen oder auch nur beweisbar. Das recht verstandene Dasein widersetzt sich solchen Beweisen, weil es in seinem Sein je schon *ist,* was nachkommende Beweise ihm erst anzudemonstrieren für notwendig halten.

Wollte man aus der Unmöglichkeit von Beweisen für das Vorhandensein der Dinge außer uns schließen, dieses sei daher »bloß auf *Glauben* anzunehmen«[14], dann wäre die Verkehrung des Problems nicht überwunden. Die Vormeinung bliebe bestehen, im Grunde und idealerweise müßte ein Beweis geführt werden können. Mit der Beschränkung auf einen »Glauben an die Realität der Außenwelt« ist der mangemessene Problemansatz auch dann bejaht, wenn diesem Glauben ausdrücklich sein eigenes »Recht« zurückgegeben wird. Man macht grundsätzlich die Forderung eines Beweises mit, wenngleich versucht wird, ihr auf anderem Wege als dem eines

dir. Ama eğer "içinde" *ve* "dışında" arasındaki ayrımın ve bağlantının tanıtlamada varsayılan bütünü görülmüş olsaydı, ve eğer bu varsayım ile birlikte varsayılan şey varlıkbilimsel olarak kavranmış olsaydı, o zaman "dışımdaki Şeylerin oradaki-Varlığı" için tanıtlamayı beklemede olan ve zorunlu bir tanıtlama olarak alına olanağı kendi içinde çökerdi.

"Felsefenin skandalı" bu tanıtlamanın henüz beklemede olması değil, *böyle tanıtlamaların her zaman beklenmekte ve denenmekte* olmasında yatar. Bu tür beklentiler, amaçlar ve istemler varlıkbilimsel olarak yetersiz olarak *öyle* birşey ile başlamaktan doğarlar ki, *ondan* bağımsız ve *onun* "dışında" bir "dünya"nın elönünde-bulunan olarak tanıtlanması gerekir. Tanıtlamalar yetersiz değildir, ama tanıtlayan ve tanıtlama isteminde bulunan varolan-şey *yeterince belirlenmiş değildir.* Buna göre, elönünde-bulunan iki şeyin zorunlu olarak birarada elönünde-bulunmasının belgitlenmesi ile, dünyadaki-Varlık olarak oradaki-Varlık üzerine birşeyin belgitlendiği ya da yalnızca tanıtlanabilir olduğu görünüşü ortaya çıkabilir. Doğru anlaşılan oradaki-Varlık böyle tanıtlara direnir, çünkü kendisi Varlığında her durumda daha şimdiden sonraki tanıtların onun açısından tanıtlamak için zorunlu saydıkları şeydir.

Eğer dışımızdaki Şeylerin elönünde-Varlıklarını tanıtlamanın olanaksızlığından bunun öyleyse "yalnızca *inanç* üzerine kabul edilmesi"[14] gerektiği sonucu çıkarılacak olsaydı, o zaman sorunun saptırılmasının üstesinden gelinmiş olmazdı. Temelde ve ideal bir yolda bir tanıtlamanın yerine getirilebilir olması gerektiği ön-sanısı ortada kalmayı sürdürürdü. "Dış dünyanın realitesine bir inanç" üzerine sınırlanış ile, soruna uygunsuz yaklaşım yine doğrulanmış olurdu, üstelik bu inanca kendi "hakkı" belirtik olarak geri verilse bile. Onun için sıkı bir tanıtlamanın yolundan başka bir yolda yeterli olmaya çalışılsa bile,

[14] a. a. O. Vorrede, Anm.

[14] *A.y.*, Önsöz, Not.

gene de ilkede bir tanıtlama isteminde bulunulmuş olurdu.[15]

Giderek öznenin "dış dünya"nın elönünde-bulunduğunu varsaymak zorunda olduğu ve aslında bilinçsiz olarak her zaman daha şimdiden varsaydığı düşüncesine başvurulacak olsa bile, yalıtılmış bir özne ile kurgusal bir başlangıç oyunu sürüp giderdi. Bu durumda, tıpkı fiziksel olanın ve ruhsal olanın birarada elönünde-bulunuşlarının gösterilmesi durumunda olduğu gibi, bundan böyle dünyadaki-Varlık fenomeni ile karşılaşılmazdı. Oradaki-Varlık böyle varsayımlar ile her zaman "çok geç" gelir, çünkü varolan-şey olarak bu varsayımda bulunduğu sürece — ve başka türlü bu olanaklı olmayacaktır —, *varolan-şey olarak* daha şimdiden bir dünyadadır. Varlık-türü kaygı olan Varlık-durumunun "*a priori*"si oradaki-Varlığa özgü her varsayımdan ve davranıştan "daha erken"dir.

İster haklı isterse haksız olsun, "dış dünyanın" realitesine *inanma,* ister yeterli olsun isterse yetersiz, bu realiteyi *tanıtlama,* ister belirtik olsun isterse olmasın, onu *varsayma* — tüm bu tür girişimler kendi temellerine tam saydamlık içinde egemen değildirler ve en yakından *dünyasız* ya da dünyasından emin olmayan bir özneyi varsayarlar ki, temelde ilk olarak bir dünyadan emin olmalıdır. Böylece dünyadaki-Varlık daha başından bir ayrımsama, sanma, pekin olmaye inanma üzerine, kısaca bir davranış üzerine dayanır ki, kendisi her zaman daha şimdiden dünyadaki-Varlığın temellendirilmiş bir kipidir.

Bir dış dünyanın elönünde-bulunup bulunstringenten Beweises zu genügen[15]. **[206]**

Selbst wenn man sich darauf berufen wollte, das Subjekt müsse voraussetzen und setze unbewußt auch schon immer voraus, daß die »Außenwelt« vorhanden sei, bliebe die konstruktive Aussetzung eines isolierten Subjekts doch noch im Spiel. Das Phänomen des In-der-Welt-seins wäre damit ebensowenig getroffen wie mit dem Nachweis eines Zusammenvorhandenseins von Physischem und Psychischem. Das Dasein kommt mit dergleichen Voraussetzungen immer schon »zu spät«, weil es, sofern es als Seiendes diese Voraussetzung vollzieht — und anders ist sie nicht möglich —, *als Seiendes* je schon in einer Welt ist. »Früher« als jede daseinsmäßige Voraussetzung und Verhaltung ist das »Apriori« der Seinsverfassung in der Seinsart der Sorge.

Glauben an die Realität der »Außenwelt«, ob mit Recht oder Unrecht, *beweisen* dieser Realität, ob genügend oder ungenügend, sie *voraussetzen,* ob ausdrücklich oder nicht, dergleichen Versuche setzen, ihres eigenen Bodens nicht in voller Durchsichtigkeit mächtig, ein zunächst *weltloses* bzw. seiner Welt nicht sicheres Subjekt voraus, das sich im Grunde erst einer Welt versichern muß. Das In-einer-Welt-sein wird dabei von Anfang an auf ein Auffassen, Vermeinen, Gewißsein und Glauben gestellt, eine Verhaltung, die selbst immer schon ein fundierter Modus des In-der-Welt-seins ist.

Das »Realitätsproblem« im Sinne der Frage, ob eine Außen-

[15] Bkz. W. Dilthey, *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht* (1890). *Gesammelte Schriften,* Cilt V, 1, s. 90 vss.

Dilthey bu incelemenin başında yanlış anlaşılamayacak sözlerle şunları söyler: "Çünkü eğer insan için evrensel olarak geçerli bir gerçeklik olacaksa, o zaman ilk olarak Descartes tarafından verilen yöntemle uyum içinde düşünce dış edinselliğe karşıt olarak bilincin görgül-olgularından yola çıkmalıdır" (*a.v.y.,* s. 90).

[15] Vgl. *W. Dilthey,* Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht (1890). Ges. Schr. V, 1, S. 90 ff.

Dilthey sagt gleich zu Beginn dieser Abhandlung unmißverständlich: »Denn soll es für den Menschen eine allgemeingültige Wahrheit geben, so muß, nach der zuerst von Descartes angegebenen Methode, das Denken sich einen Weg von den Tatsachen des Bewußtseins entgegen der äußeren Wirklichkeit bahnen«, a. a. O. S. 90.

welt vorhanden und ob sie beweisbar sei, erweist sich als ein unmögliches, nicht weil es in der Konsequenz zu unaustragbaren Aporien führt, sondern weil das Seiende selbst, das in diesem Problem im Thema steht, eine solche Fragestellung gleichsam ablehnt. Zu beweisen ist nicht, daß und wie eine »Außenwelt« vorhanden ist, sondern aufzuweisen ist, warum das Dasein als In-der-Welt-sein die Tendenz hat, die »Außenwelt« zunächst »erkenntnistheoretisch« in Nichtigkeit zu begraben, um sie dann erst durch Beweise auferstehen zu lassen. Der Grund dafür liegt im Verfallen des Daseins und der darin motivierten Verlegung des primären Seinsverständnisses auf das Sein als Vorhandenheit. Wenn die Fragestellung in dieser ontologischen Orientierung »kritisch« ist, dann findet sie als zunächst und einzig gewiß Vorhandenes ein bloßes »Inneres«. Nach der Zertrümmerung des ursprünglichen Phänomens des In-der-Welt-seins wird auf dem Grunde des verbleibenden Restes, des isolierten Subjekts, die Zusammenfügung mit einer »Welt« durchgeführt.

Die Vielfältigkeit der Lösungsversuche des »Realitätsproblems«, die durch die Spielarten des Realismus und Idealismus und deren Vermittlungen ausgebildet wurden, können in der vorliegenden Untersuchung nicht weitläufig besprochen werden. So gewiß in allen ein **[207]** Kern echten Fragens zu finden sein wird, so verkehrt wäre es, wollte man die haltbare Lösung des Problems durch die Verrechnung des jeweils Richtigen gewinnen. Es bedarf vielmehr der grundsätzlichen Einsicht, daß die verschiedenen erkenntnistheoretischen Richtungen nichtso sehr als erkenntnistheoretische fehlgehen, sondern auf Grund des Versäumnisses der existenzialen Analytik des Daseins überhaupt gar nicht erst den Boden für eine phänomenal gesicherte Problematik gewinnen. Dieser *Boden* ist auch nicht zu gewinnen durch nachträgliche phänomenologische Verbesserungen des Subjekts- und Bewußtseinsbegriffes. Dadurch ist

madığı ve tanıtlanabilir olup olmadığı sorusu anlamında alınan "realite sorunu" kendini olanaksız bir sorun olarak gösterir; bunun nedeni sonuçlarında içinden çıkılamaz bir *a priori*ye götürmesi değil, ama bu sorunun teması olan varolan-şeyin kendisinin böyle bir soru formülasyonunu bir bakıma püskürtmesidir. Tanıtlanacak şey bir "dış dünya"nın elönünde-bulunduğu ve nasıl elönünde-bulunduğu değil, ama dünyadaki-Varlık olarak oradaki-Varlığın niçin "dış dünya"yı ilkin "bilgikuramsal olarak" hiçliğe gömme ve böylece daha sonra tanıtlama yoluyla yeniden dirilmesine izin verme eğilimini taşıdığını göstermektir. Bunun nedeni oradaki-Varlığın düşmesinde ve birincil Varlık-anlayışının elönünde-bulunuş olarak Varlık üzerine o düşmede güdülenen saptırılışında yatar. Eğer sorunun bu varlıkbilimsel yönelimdeki formülasyonu "eleştirel" ise, o zaman en yakından ve şekin olarak elönünde-bulduğu biricik şey yalın bir "İç"tir. Kökensel dünyadaki-Varlık fenomeninin parçalanmasından sonra, geriye artık olarak yalnızca yalıtılmış bir özne kalır ki, bir "dünya" ile birleşme bunun üzerinde yerine getirilir.

"Realite sorunu" üzerine Realizmin ve İdealizmin türleri ve bunların aracılıkları yoluyla oluşturulmuş çok sayıda çözüm girişimini bu araştırmada genişlemesine tartışamayız. Hiç kuşkusuz tümünde de gerçek sorunun özünden birşeyler bulunacak olsa da, her birinde bulunan doğruların hesaplanması yoluyla sorun üzerine dayanıklı bir çözüme ulaşmayı beklemek yanlış yola girmek olacaktır. Bunun için gereken şey daha*çok* şu temel içgörüdür: Değişik bilgikuramsal yönler yoldan bilgikuramsal olarak çok fazla sapmamış olsalar da, genel olarak oradaki-Varlığın varoluşsal Analitiğindeki başarısızlıklarından ötürü hiçbir biçimde fenomenal olarak sağlama bağlanmış bir sorunsal için temel kazanımsızlardır. Bu *temel* özne kavramı ve bilinç kavramı üzerine sonradan yapılan fenomenolojik iyileştirmeler yoluyla da

kazanılamayacaktır. Bu yolla uygunsuz *soru formülasyonunun* sürmeyeceği konusunda hiçbir güvence elde edilemez.

Dünyadaki-Varlık olarak oradaki-Varlık ile, dünya-içinde varolan-şey her durumda daha şimdiden açığa serilmiştir. Bu varoluşsal-varlıkbilimsel önesürüm görünürde *Realizmin* dış dünyanın reel olarak elönünde-bulunduğu biçimindeki savı ile örtüşür. Bu varoluşsal önesürüm, dünya-içinde varolan-şeylerin elönünde-Varlıklarını yadsımadığı düzeye dek, sonuçlarında — bir bakıma doksografik olarak — Realizmin savı ile bağdaşır. Ama ilkede kendini her Realizmden ayırır, çünkü Realizm "dünya"nın realitesini tanıtlanma gereksinimi içinde görmekle kalmayıp aynı zamanda onu tanıtlanabilir de sayar. Bu konumların ikisi de varoluşsal önesürümde doğrudan doğruya olumsuzlanırlar. Ama bu önesürümü Realizmden bütünüyle ayıran şey Realizmin varlıkbilimsel açıdan gösterdiği anlayışsızlığıdır. Gerçekten de, Realizm realiteyi varlıksal olarak reel şeyler arasındaki reel etki-bağlantısı yoluyla açıklamaya çalışır.

Realizme karşı olarak, *İdealizm,* sonuçlarında ne denli karşıt ve desteklenemez olursa olsun, ilkesel bir üstünlük taşır, yeter ki "ruhbilimsel" İdealizm olarak kendi kendini yanlış anlamasın. Eğer İdealizm Varlık ve Realitenin yalnızca "bilinçte" olduklarını vurgularsa, bununla burada Varlığın varolan-şey yoluyla açıklanamayacağı olgusunun anlaşılmasına anlatım verilmiş olur. Ama şimdi burada Varlık-anlayışının yer aldığının ve bu Varlık-anlayışının kendisinin varlıkbilimsel olarak *ne* demek olduğunun, nasıl olanaklı olduğunun, ve oradaki-Varlığın Varlık-anlayışına ait olduğunun açıklanmamış kalmaları ölçüsünde, İdealizm realite yorumunu boşlukta kurar. Varlığın varolan-şeyler yoluyla açıklanabilir olmadığı ve Realitenin yalnızca Varlık-anlayışında olanaklı olması olgusu gene de bizi bilincin, *res cogitans*ın kendisinin Varlığını sorgulamaktan bağışlamaz. İdealistik sav tutarlı olacaksa, o zaman bilincin kendisinin

nicht gewährleistet, daß die unangemessene *Fragestellung* nicht doch bestehen bleibt.

Mit dem Dasein als In-der-Welt-sein ist innerweltliches Seiendes je schon erschlossen. Diese existenzial-ontologische Aussage scheint mit der These des *Realismus* übereinzukommen, daß die Außenwelt real vorhanden sei. Sofern in der existenzialen Aussage das Vorhandensein von innerweltlichem Seienden nicht geleugnet wird, stimmt sie im Resultat — gleichsam doxographisch — mit der These des Realismus überein. Sie unterscheidet sich aber grundsätzlich von jedem Realismus dadurch, daß dieser die Realität der »Welt« für beweisbedürftig, aber zugleich auch für beweisbar hält. Beides ist in der existenzialen Aussage gerade negiert. Was diese aber völlig vom Realismus trennt, ist dessen ontologisches Unverständnis. Versucht er doch Realität ontisch durch reale Wirkungszusammenhänge zwischen Realem zu erklären.

Gegenüber dem Realismus hat der *Idealismus*, mag er im Resultat noch so entgegengesetzt und unhaltbar sein, einen grundsätzlichen Vorrang, falls er nicht als »psychologischer« Idealismus sich selbst mißversteht. Wenn der Idealismus betont, Sein und Realität sei nur »im Bewußtsein«, so kommt hier das Verständnis davon zum Ausdruck, daß Sein nicht durch Seiendes erklärt werden kann. Sofern nun aber ungeklärt bleibt, *daß* hier Seinsverständnis geschieht und *was* dieses Seinsverständnis selbst ontologisch besagt, wie es möglich ist, und daß es zur Seinsverfassung des Daseins gehört, baut er die Interpretation der Realität ins Leere. Daß Sein nicht durch Seiendes erklärbar und Realität nur im Seinsverständnis möglich ist, entbindet doch nicht davon, nach dem Sein des Bewußtseins, der res cogitans selbst zu fragen. In der Konsequenz der idealistischen These liegt die ontologische Analyse des Bewußt-

seins selbst als unumgängliche Voraufgabe vorgezeichnet. Nur weil Sein »im Bewußtsein« ist, das heißt verstehbar im Dasein, deshalb kann das Dasein auch Seinscharaktere wie Unabhängigkeit, »Ansich«, überhaupt Realität verstehen und zu [208] Begriff bringen. Nur deshalb ist »unabhängiges« Seiendes als innerweltlich Begegnendes umsichtig zugänglich.

Besagt der Titel Idealismus soviel wie Verständnis dessen, daß Sein nie durch Seiendes erklärbar, sondern für jedes Seiende je schon das »Transzendentale« ist, dann liegt im Idealismus die einzige und rechte Möglichkeit philosophischer Problematik. Dann war *Aristoteles* nicht weniger Idealist als *Kant*. Bedeutet Idealismus die Rückführung alles Seienden auf ein Subjekt oder Bewußtsein, die sich nur dadurch auszeichnen, daß sie in ihrem Sein *unbestimmt* bleiben und höchstens negativ als »undinglich« charakterisiert werden, dann ist dieser Idealismus methodisch nicht weniger naiv als der grobschlächtigste Realismus.

Es bleibt noch die Möglichkeit, daß man die Realitätsproblematik *vor* jede »standpunktliche« Orientierung legt mit der These: jedes Subjekt ist, was es ist, nur für ein Objekt und umgekehrt. In diesem formalen Ansatz bleiben aber die Glieder der Korrelation ebenso wie diese selbst ontologisch unbestimmt. Im Grunde aber wird doch das Ganze der Korrelation notwendig als »irgendwie« *seiend*, also im Hinblick auf eine bestimmte Idee von Sein gedacht. Ist freilich zuvor der existenzialontologische Boden gesichert mit dem Aufweis des In-der-Welt-seins, dann läßt sich nachträglich die genannte Korrelation als formalisierte, ontologisch indifferente Beziehung erkennen.

Die Diskussion der unausgesprochenen Voraussetzungen der nur »erkenntnistheoretischen« Lösungsversuche des Realitätsproblems zeigt, daß es in die existenziale Analytik des

varlıkbilimsel çözümlemesi kaçınılmaz ön-görev olarak ortaya koyulur. Yalnızca Varlık "bilinçte" olduğu içindir ki, eş deyişle oradaki-Varlıkta anlaşılabilir olduğu içindir ki, oradaki-Varlık ayrıca bağımsızlık, "Kendinde," genel olarak realite gibi Varlık-karakterlerini de anlayabilir ve kavrama getirebilir. Yalnızca bu nedenledir ki "bağımsız" varolan-şeyler, dünya-içinde karşılaşılabilir şeyler olarak, sağgörü için erişilebilirdirler.

Eğer İdealizm teriminin anlatmakta olduğu şey Varlığın hiçbir zaman varolan-şey yoluyla açıklanabilir olmadığı, ama her varolan-şey için her durumda daha şimdiden "aşkınsal" olan olduğu ise, o zaman İdealizmde felsefi sorunsalın biricik ve doğru olanağı yatar. O zaman Aristoteles Kant'tan daha az idealist değildi. Ama eğer İdealizm tüm varolan-şeylerin geriye bir özneye ya da bilince götürülmesini imliyorsa — ki bu özneyi ayırdeden şey Varlığında *belirlenimsiz* kalması ve "Şey-gibi-olmayan" olarak en yüksek düzeyde olumsuz olarak nitelendirilmesidir —, o zaman bu İdealizm yöntemsel olarak en kaba ve en kavgacı Realizmden daha az saf değildir.

Gene de realite-sorunsalına şu sav yoluyla bir "duruş noktası" olan her yönelim karşısında *öncelik* verme olanağı elimizde bulunur: Her özne ne ise ancak bir nesne için odur, ve evrik olarak. Ama bu biçimsel yaklaşımda bağlılaşımın üyeleri, tıpkı bağlılaşımın kendisi gibi, varlıkbilimsel olarak belirlenimsiz kalırlar. Ama temelde gene de bağlılaşımın bütünü "her nasılsa" *olan* olarak düşünülür, ve öyleyse belirli bir Varlık düşüncesi açısından düşünülür. Hiç kuşkusuz, eğer varoluşsal-varlıkbilimsel temel dünyadaki-Varlığın sergilenmesi yoluyla önceden sağlama bağlanmışsa, o zaman sözü edilen bağlılaşım daha sonradan biçimselleştirilmiş, varlıkbilimsel olarak ayrımsız bir bağıntı olarak bilinebilir.

Realite sorununu salt "bilgikuramsal" olarak çözme girişimlerinin belirtik olmayan varsayımlarını tartışmamız bu sorunun varlıkbilimsel

bir sorun olarak oradaki-Varlığın varoluşsal Analitiğine geri alınması gerektiğini gösterir.[16]

b) Varlıkbilimsel Sorun Olarak Realite

Eğer realite terimi dünya-içinde elönündebulunan varolan-şeyin (*res*) Varlığı demekse — ve bununla başka hiçbirşey anlaşılmıyorsa —, o zaman bu Varlık kipinin çözümlemesi için bunun imlemi *dünya-içinde* varolan-şeyin ancak dünya-içindelik fenomeni durulaştırılmışsa varlıkbilimsel olarak kavranacağıdır. Ama dünya-içindelik *dünya* fenomeninde temellenir ki, kendi yanından dünyadaki-Varlığın özsel yapı-kıpısı olarak oradaki-Varlığın temel-durumuna aittir. Dünyadaki-Varlık yine oradaki-Varlığın Varlığının yapı-bütünlüğünde varlıkbilimsel olarak bağlıdır, ve kaygı bu bütünlük olarak nitelenmişti. Ama böylelikle temeller ve çevrenler saptanmıştır ki, realitenin çözümlemesini ilkin bunların durulaştırılması olanaklı kılar. Ayrıca 'Kendinde'nin karakteri de varlıkbilimsel olarak ancak bu bağlamda anlaşılır olur. Daha önceki çözümlemelerde dünya-içinde varolan-şeyin Varlığı bu sorunlar bağlamına yönelimden yorumlanmıştır.[17]

[16] Scheler'in yordamını izleyen Nicolai Hartmann yakınlarda "Varlık-ilişkisi" olarak bilgi savını kendi varlıkbilimsel yönelimli bilgikuramına temel almıştır. Bkz. *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 2'nci genişletilmiş yayın 1925. — Ama hem Scheler hem de Hartmann, fenomenolojik başlangıç temellerinin tüm ayrılığına karşın, aynı yolda "varlıkbilim"in oradaki-Varlık açısından geleneksel temel yönelimimde başarısız olduğunu, ve tam olarak bilmede kapsanan "Varlık-ilişkisinin (bkz. yukarıda s. [59] vs) bu varlıkbilimi yalnızca eleştirel olarak iyileştirilmeye değil ama ilkesel bir düzeltmeye zorladığını kabul edemezler. Varlık-ilişkisinin varlıkbilimsel olarak durulaştırılmamış bir konumlamasının anlatılmamış sonuçlarının genişliğini gerektiği gibi değerlendirememesi Hartmann'ı "eleştirel bir Realizme" zorlar ki, temelde onun tarafından açımlanan sorunsalın düzlemine bütünüyle yabancıdır. Hartmann'ın Varlıkbilime yaklaşımı için bkz. *'Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich?'*, *Festschrift für Paul Natorp*, 1924. s. 124 vss.

[17] Bkz. Öncelikle § 16, s. [72] vss.: *Çevrenin Kendini Dünya-İçinde Varolan Şeylerde Duyuran Dünya-Karakteri*; § 18 s. [83] vss.: *İlgililik ve İmlemlilik; Dünyanın Dünyasallığı*; § 29, s. [134] vss.:

Dasein als ontologisches Problem zurückgenommen werden muß[16]. [209]

b) Realität als ontologisches Problem

Wenn der Titel Realität das Sein des innerweltlich vorhandenen Seienden (res) meint — und nichts anderes wird darunter verstanden —, dann bedeutet das für die Analyse dieses Seinsmodus: *innerweltliches* Seiendes ist ontologisch nur zu begreifen, wenn das Phänomen der Innerweltlichkeit geklärt ist. Diese abergründet im Phänomen der *Welt*, die ihrerseits als wesenhaftes Strukturmoment des In-der-Welt-seins zur Grundverfassung des Daseins gehört. Das In-der-Welt-sein wiederum ist ontologisch verklammert in der Strukturganzheit des Seins des Daseins, als welche die Sorge charakterisiert wurde. Damit aber sind die Fundamente und Horizonte gekennzeichnet, deren Klärung erst die Analyse von Realität ermöglicht. In diesem Zusammenhang wird auch erst der Charakter des An-sich ontologisch verständlich. Aus der Orientierung an diesem Problemzusammenhang wurde in den früheren Analysen das Sein des innerweltlichen Seienden interpretiert.[17]

[16] Neuerdings hat *Nicolai Hartmann* nach dem Vorgang von *Scheler* die These vom Erkennen als »Seinsverhältnis« seiner ontologisch orientierten Erkenntnistheorie zugrundegelegt. Vgl. Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis. 2. ergänzte Aufl. 1925. — *Scheler* wie *Hartmann* verkennen aber in gleicher Weise bei aller Verschiedenheit ihrer phänomenologischen Ausgangsbasis, daß die »Ontologie« in ihrer überlieferten Grundorientierung gegenüber dem Dasein versagt, und daß gerade das im Erkennen beschlossene »Seinsverhältnis« (vgl. oben S. 59 ff.) zu ihrer *grundsätzlichen* Revision und nicht nur kritischen Ausbesserung zwingt. Die Unterschätzung der maßgesprochenen Auswirkungsweite einer ontologisch ungeklärten Ansetzung des Seinsverhältnisses drängt *Hartmann* in einen »kritischen Realismus«, der im Grundedem Niveau der von ihm exponierten Problematik völlig fremd ist. Zu *Hartmanns* Auffassung der Ontologie vgl. »Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich?« in der Festschrift für Paul Natorp 1921. S. 124ff.

[17] Vgl. vor allem § 16, S. 72 ff.: Die am innerweltlichen Seienden sich meldende Weltmäßigkeit der Umwelt; § 18, S. 83 ff.: Bewandtnis und Bedeutsamkeit. Die Welt-

Zwar kann in gewissen Grenzen schon eine phänomenologische Charakteristik der Realität des Realen gegeben werden ohne die ausdrückliche existenzial-ontologische Basis. Das hat *Dilthey* in der oben genannten *Abhandlung versucht*. Reales wird in Impuls und Wille erfahren. Realität ist *Widerstand*, genauer Widerständigkeit. Die analytische Herausarbeitung des Widerstandsphänomens ist das Positive in der genannten Abhandlung und die beste konkrete Bewährung der Idee einer »beschreibenden und zergliedernden Psychologie«. Die rechte Auswirkung der Analyse des Widerstandsphänomens wird aber hintangehalten durch die erkenntnistheoretische Realitätsproblematik. Der »Satz von der Phänomenalität« läßt *Dilthey* nicht zu einer ontologischen Interpretation des Seins des Bewußtseins kommen. »Der Wille und seine Hemmung treten innerhalb desselben Bewußtseins auf«[18]. Die Seinsart des »Auftretens«, der Seinssinn des »innerhalb«, der Seinsbezug des Bewußtseins zum Realen selbst, all das bedarf der ontologischen Bestimmung. Daß sie ausbleibt, liegt letztlich daran, daß *Dilthey* das »Leben«, »hinter« das freilich nicht zurückzugehen ist, in ontologischer Indifferenz stehen ließ. Ontologische Interpretation des Daseins bedeutet jedoch nicht ontisches Zurückgehen auf **[210]** ein anderes Seiendes. Daß *Dilthey* erkenntnistheoretisch widerlegt wurde, kann nicht davon abhalten, das Positive seiner Analysen, was bei diesen Widerlegungen gerade unverstanden blieb, fruchtbar zu machen.

So hat denn neuerdings *Scheler* die Realitätsinterpretation *Diltheys* aufgenommen[19]. Er vertritt eine

Hiç kuşkusuz, reel olanın realitesinin fenomenolojik betimlemesi belli sınırlar içersinde belirtik varoluşsal-varlıkbilimsel temel olmaksızın da verilebilir. Yukarıda sözü edilen incelemede Dilthey'in yapmaya çalıştığı budur. Reel olan dürtü ve istenç olarak deneyimlenir. Realite *direnç*tir, ya da, daha sağın olarak, dirençliliktir. Direnç fenomeninin çözümsel olarak geliştirilmesi sözü edilen incelemede olumlu olan şeydir ve "betimlemeci ve ayrıştırmacı bir ruhbilim" düşüncesinin en iyi somut doğrulamışıdır. Ama direnç fenomeninden çıkacak doğru sonuçlar bilgikuramsal realite-sorunsalı tarafından engellenir. "Fenomenallik önermesi" Dilthey'e bilincin Varlığının varlıkbilimsel bir yorumuna ulaşması için izin vermez. "İstenç ve engellenmesi aynı bilincin içersinde ortaya çıkarlar."[18] "Ortaya çıkma"nın Varlık-türü, "içersinde"nin Varlık-anlamı, bilincin reel olanın kendisi ile Varlık-bağıntısı — tümü de varlıkbilimsel belirlenime gereksinirler. Bunun yapılmamış olması en sonunda Dilthey'in hiç kuşkusuz "arkasına" gidilemeyecek olan "yaşamı" varlıkbilimsel ayrımsızlık içinde kalmaya bırakmasına bağlıdır. Oradaki-Varlığın varlıkbilimsel yorumu gene de bir başka varolan-şeye varlıksal bir geri dönüşü imlemez. Dilthey'in bilgikuramsal olarak çürütülmüş olması çözümlemelerinde olumlu olanı, tam olarak bu çürütmelerde anlaşılmamış kalanı yararlı bir yolda kullanmamızın önüne geçemez.

Böylece Scheler yakınlarda Dilthey'in realite-yorumunu üstlenmiştir.[19] "İstemselci

lichkeit der Welt; § 29, S. 134 ff.: Dasein als Befindlichkeit — Über das An-sich-sein des innerweltlichen Seienden vgl. S. 75 f.

[18]Vgl. Beiträge a. a. O. S. 134.

[19]Vgl. Die Formen des Wissens und die Bildung. Vortrag 1925. Anm. 24 und 25. Anmerkung bei der Korrektur: *Scheler* hat jetzt in der soeben erschienenen Sammlung von Abhandlungen »Die Wissensformen und die Gesellschaft« 1926, seine längstangekündigte Untersuchung über »Erkenntnis und Arbeit« (S. 233 ff.) veröffentlicht. Abschnitt VI dieser Abhandlung (S. 455) bringt eine ausführlichere Darlegung der »voluntativen Daseinstheorie« im Zusammenhang mit einer Würdigung und Kritik *Diltheys*.

Ruhsal-Durum Olarak Oradaki-Varlık. — Dünya-içinde varolan-şeyin Kendinde-varlığı için, bkz. s. [75] vs.

[18]Bkz. Katkı, *a.y.y.* s. 134.

[19]Bkz. *Die Formen des Wissens und die Bildung*. Scheler'in 1925 dersi. Notlar 24 ve 25. Düzeltme notu: Scheler incelemelerinin geçenlerde yayınlanan derlemesinde (*Die Wissensformen und die Gesellschaft*, 1926) *Erkenntnis und Arbeit* üzerine çoktan sözünü etmiş olduğu araştırmasını yayımladı (s. 233 vss.). Bu incelemenin VI. Kesimi (s. 455), Dilthey üzerine bir değerlendirme ve eleştiri ile bağının içinde, "istemselci oradaki-Varlık kuramı"nın daha aydınlık bir simulusunu getirir.

bir oradaki-Varlık kuramı"nı temsil eder. Oradaki-Varlık burada elönünde-Varlık olarak ona Kant'ın verdiği anlamda anlaşılır. "Nesnelerin Varlığı yalnızca itki- ve istenç-bağıntılanmışlığında dolaysızca verilidir." Scheler de Dilthey gibi yalnızca realitenin hiçbir zaman birincil olarak düşüncede ve ayrımsamada verilmediğini vurgulamakla kalmaz; herşeyden önce bilgilenmenin kendisinin yine yargılama olmadığını ve bilmenin bir "Varlık-ilişkisi" olduğunu da belirtir.

Dilthey'de temellerin varlıkbilimsel belirsizliği üzerine daha önce söylenmesi gerekmiş olanlar ilkede bu kuram için de geçerlidir. "Yaşam"ın varlıkbilimsel temel-çözümlemesi de sonradan altyapı olarak araya sokulamaz. Bu temel çözümleme realitenin çözümlemesini, dirençliliğin ve bunun fenomenal varsayımlarının tam bir açımlamasını destekler ve koşullandırır. Direnç ile bir 'içinden-geçmeyi-isteme'nin engellenişi olarak bir 'içinden-geçmeme'de karşılaşılır. Ama bu isteme ile daha şimdiden itkinin ve istencin onun için *dışarda oldukları* birşey açığa serilmiştir. Ama bu onun için dışarda oldukları şeyin varlıksal belirlenimsizliği varlıkbilimsel olarak gözardı edilmemeli ya da bir hiç olarak görülmemelidir. Birşey için dışardaki-Varlık dirence çarptığı ve ona ancak "çarpabildiği" zamanı kendisi daha şimdiden bir ilgililik-bütünlüğünün *ortasında*dır. Ama bu ilgililik-bütünlüğünün açığa çıkarılmışlığı imlemliliğin gönderme-bütününün açığa serilmişliğinde temellenir. *Direnç-deneyimi, eş deyişle direnç gösterenin çaba sonunda açığa çıkarılışı varlıkbilimsel olarak ancak dünyanın açığa serilmişliği zemininde olanaklıdır.* Dirençlilik dünya-içinde varolan-şeyin Varlığını nitelendirir. Direnç-deneyimleri olgusal olarak yalnızca dünya-içinde karşılaşılan varolan-şeyin açığa çıkarılmasının düzey ve yönünü belirlerler. Bu deneyimlerin toplamı ilkin dünyanın açığa serilişini başlatmaz, ama onu varsayar. "Aykırı" ve "Karşı," varlıkbilimsel olanakları içinde, açığa serilmiş dünyadaki-Varlık tarafından desteklenirler.

»voluntative Daseinstheorie«. Dasein wird hierbei im Kantischen Sinne als Vorhandensein verstanden. Das »Sein der Gegenstände ist nur in der Trieb- und Willensbezogenheit unmittelbar gegeben«. *Scheler* betont nicht nur wie *Dilthey*, daß Realität nie primär im Denken und Erfassen gegeben wird, er weist vor allem auch darauf hin, daß Erkennen selbst wiederum nicht Urteilen und daß das Wissen ein »Seinsverhältnis« ist.

Grundsätzlich gilt auch von dieser Theorie, was schon über die ontologische Unbestimmtheit der Fundamente bei *Dilthey* gesagt werden mußte. Die ontologische Fundamentalanalyse des »Lebens« kann auch nicht nachträglich als Unterbau eingeschoben werden. Sie trägt und bedingt die Analyse der Realität, die volle Explikation der Widerständigkeit und ihrer phänomenalen Voraussetzungen. Widerstand begegnet in einem Nicht-durchkommen, als Behinderung eines Durch-kommen-wollens. Mit diesem aber ist schon etwas erschlossen, worauf Trieb und Wille *aus sind*. Die ontische Unbestimmtheit dieses Woraufhin darf aber ontologisch nicht übersehen oder gar als Nichts gefaßt werden. Das Aussein auf ..., das auf Widerstand stößt und einzig »stoßen« kann, ist selbst schon *bei* einer Bewandtnisganzheit. Deren Entdecktheit aber gründet in der Erschlossenheit des Verweisungsganzen der Bedeutsamkeit. *Widerstandserfahrung, das heißt strebensmäßiges Entdecken von Widerständigem, ist ontologisch nur möglich auf dem Grunde der Erschlossenheit von Welt.* Widerständigkeit charakterisiert das Sein des innerweltlich Seienden. Widerstandserfahrungen bestimmen faktisch nur die Weite und Richtung des Entdeckens des innerweltlich begegnenden Seienden. Ihre Summierung leitet nicht erst die Erschließung von Welt ein, sondern setzt sie voraus. Das »Wider-« und »Gegen-« sind in ihrer ontologischen Möglichkeit durch das erschlossene In-der-Welt-sein getragen. [211]

Widerstand wird auch nicht erfahren in einem für sich »auftretenden« Trieb oder Willen. Diese erweisen sich als Modifikationen der Sorge. Nur Seiendes dieser Seinsart vermag auf Widerständiges als Innerweltliches zu stoßen. Wenn sonach die Realität durch Widerständigkeit bestimmt wird, dann bleibt ein Doppeltes zu beachten: einmal ist damit nur *ein* Realitätscharakter unter anderen getroffen, sodann ist für Widerständigkeit notwendig schon erschlossene Welt vorausgesetzt. Widerstand charakterisiert die »Außenwelt« im Sinne des innerweltlichen Seienden, aber nie im Sinne der Welt. *»Realitätsbewußtsein« ist selbst eine Weise des In-der-Welt-seins.* Auf dieses existenziale Grundphänomen kommt notwendig alle »Außenweltsproblematik« zurück.

Sollte das »cogito sum« als Ausgang der existenzialen Analytik des Daseins dienen, dann bedarf es nicht nur der Umkehrung, sondern einer neuen ontologisch-phänomenalen Bewährung seines Gehalts. Die erste Aussage ist dann: »sum« und zwar in dem Sinne: ich-bin-in-einer-Welt. Als so Seiendes »bin ich« in der Seinsmöglichkeit zu verschiedenen Verhaltungen (cogitationes) als Weisen des Seins bei innerweltlichem Seienden. *Descartes* dagegen sagt: cogitationes sind vorhanden, darin ist ein ego mit vorhanden als weltlose res cogitans.

Direnç kendi için "ortaya çıkan" bir itkide ya da istençte de deneyimlenmez. Bunlar kendilerini kaygının değişkileri olarak gösterirler. Yalnızca bu Varlık-türündeki varolan-şeyler dünya-içindeki şeyler olarak dirençli olanla karşılaşabilirler. Buna göre, eğer realite dirençlilik yoluyla belirlenirse, o zaman iki noktaya dikkat etmek gerekir: İlk olarak, böylelikle yalnızca başkaları arasındaki *bir* realite-karakteri ile karşılaşılmış olur; ikinci olarak, dirençlilik için zorunlu olarak daha şimdiden açığa serilmiş bir dünya varsayılır. Direnç dünya-içinde varolan-şeyler anlamında "dış dünya"yı nitelendirir, ama hiçbir zaman dünya anlamında değil. *"Realite-bilinci"nin kendisi dünyadaki-Varlığın bir yoludur.* Tüm "dış dünya sorunsalı" bu varoluşsal temel-fenomen üzerine geri döner.

Eğer "*cogito sum*" oradaki-Varlığın varoluşsal Analitiğinin başlangıç noktası olarak hizmet edecekse, o zaman gerekli olan şey yalnızca onun bir evrilmesi değil, ama içeriğinin yeni bir varlıkbilimsel-fenomenal doğrulanışıdır. O zaman ilk önesürüm "*sum*"dur ve dahası 'ben-bir-dünya-da-yım' anlamında böyledir. Böyle varolan-şey olarak "ben" dünya-içinde varolan-şeylerin ortasında-Varlığım kipleri olarak değişik davranışlara (*cogitationes*) doğru Varlık-olanağı içindeyimdir. Buna karşı Descartes şunu der: *Cogitationes* elönünde-bulunurlar, ve bunlarda dünyasız *res cogitans* olarak bir *ego* birlikte elönünde-bulunur.

c) Realität und Sorge

Realität ist als ontologischer Titel auf innerweltliches Seiendes bezogen. Dient er zur Bezeichnung dieser Seinsart überhaupt, dann fungieren Zuhandenheit und Vorhandenheit als Modi der Realität. Läßt man aber diesem Wort seine überlieferte Bedeutung, dann meint es das Sein im Sinne der puren Dingvorhandenheit. Aber nicht jede Vorhandenheit ist Dingvorhandenheit. Die »Natur«, die uns »umfängt«, ist zwar innerweltl-

c) Realite ve Kaygı

Realite varlıkbilimsel bir terim olarak dünya-içinde varolan-şey ile bağıntılıdır. Eğer genel olarak bu Varlık-türünü belirtmeye hizmet ediyorsa, o zaman elaltında-bulunuş ve elönünde-bulunuş realite kipleri olarak işlevgörürler. Ama eğer bu sözcük geleneksel imlemi içinde alınırsa, o zaman Şeylerin arı elönünde-bulunuşları anlamında Varlık demektir. Ama her elönünde-bulunuş Şeylerin elönünde-bulunuşu değildir. Bizi "çevreleyen" "Doğa" hiç kuşkusuz dünya-

içinde varolan-şeydir, ama ne elaltında-bulunanın Varlık-türünü, ne de "Doğa Şeyliği" kipinde elönünde-bulanın Varlık-türünü gösterir. "Doğa"nın bu Varlığı nasıl yorumlanırsa yorumlansın, dünya-içinde varolan-şeylerin *tüm* Varlık-kipleri varlıkbilimsel olarak dünyanın dünyasallığında ve böylelikle dünyadaki-Varlık fenomeninde temellenirler. Bundan şu içgörü doğar: Realitenin ne dünya-içinde varolan-şeylerin Varlık-kipleri içersinde bir önceliği vardır, ne de bu Varlık-türü giderek dünya ve oradaki-Varlık gibi birşeyi bile varlıkbilimsel olarak uygun bir yolda nitelendirebilir.

Varlıkbilimsel temellendirme bağlamının düzeninde ve olanaklı kategorisel ve varoluşsal kanıtlama düzeninde, *realite geriye kaygı fenomenine gönderilir*. Realitenin varlıkbilimsel olarak oradaki-Varlığın Varlığında temellenmesi reel olanın ancak eğer oradaki-Varlık varsa ve varolduğu sürece kendinde ne ise o olarak varolabileceğini imlemez.

Hiç kuşkusuz ancak oradaki-Varlık *var*olduğu sürece, eş deyişle Varlık-anlayışının varlıksal olanağı var olduğu sürece Varlık "vardır."* Eğer oradaki-Varlık varolmazsa, o zaman "bağımsızlık" da "var" değildir, ne de "Kendinde" "vardır." Bu tür şeyler o zaman ne anlaşılabilir ne de anlaşılamazdırlar. O zaman dünya-içinde varolan-şey bile ne açığa çıkarılabilir, ne de gizlenmişlik içinde yatabilir. *O zaman* ne varolan-şeylerin varolduğu söylenebilir, ne de olmadıkları. Ama *şimdi*, Varlık-anlayışı ve böylelikle elönünde-bulunuşun anlayışı varolduğu sürece, hiç kuşkusuz denebilir ki, *o zaman* varolan-şey daha sonra varolmayı sürdürecektir.

Varolan-şeyin değil ama Varlığın Varlık-anlayışına belirtilen bağımlılığı, eş deyişle reel

iches Seiendes, zeigt aber weder die Seinsart des Zuhandenen noch des Vorhandenen in der Weise der »Naturdinglichkeit«. Wie immer dieses Sein der »Natur« interpretiert werden mag, *alle* Seinsmodi des innerweltlichen Seienden sind ontologisch in der Weltlichkeit der Welt und damit im Phänomen des In-der-Welt-seins fundiert. Daraus entspringt die Einsicht: Realität hat weder innerhalb der Seinsmodi des innerweltlichen Seienden einen Vorrang, noch kann gar diese Seinsart so etwas wie Welt und Dasein ontologisch angemessen charakterisieren.

Realität ist in der Ordnung der ontologischen Fundierungszusammenhänge und der möglichen kategorialen und existenzialen Ausweisung *auf das Phänomen der Sorge zurückverwiesen*. Daß Realität [212] ontologisch im Sein des Daseins gründet, kann nicht bedeuten, daß Reales nur sein könnte als das, was es an ihm selbst ist, wenn und solange Dasein existiert.

Allerdings nur solange Dasein *ist*, das heißt die ontische Möglichkeit von Seinsverständnis, »gibt es« Sein. Wenn Dasein nicht existiert, dann »ist« auch nicht »Unabhängigkeit« und »ist« auch nicht »An-sich«. Dergleichen ist dann weder verstehbar noch unverstehbar. Dann ist auch innerweltliches Seiendes weder entdeckbar, noch kann es in Verborgenheit liegen. *Dann* kann weder gesagt werden, daß Seiendes sei, noch daß es nicht sei. Es kann *jetzt* wohl, solange Seinsverständnis ist und damit Verständnis von Vorhandenheit, gesagt werden, daß *dann* Seiendes noch weiterhin sein wird.

Die gekennzeichnete Abhängigkeit des Seins, nicht des Seien-

[* ... *"gibt es" Sein.*' İngilizce'ye çevirenlerin (MR) notu: *Über den Humanismus* üzerine mektubunda (Klostermann, Frankfurt A. M., n.d., s. 22, *Platons Lehre von der Wahrheit*'den yeniden basılmıştır; Francke A.G., Bern, 1947), Heidegger '*es gibt*'ın anlatımının burada bilerek kullanıldığında ve sözel olarak '*it gives*'/'*o verir*' olarak alınması gerektiğinde diretir. Şöyle yazar: 'Çünkü burada "veren" "o" Varlığın kendisidir. "Verir" ise veren ve gerçekliğini sunan Varlığın özünü belirtir.' 'Es gibt'in 'Varlık vardır' diye yazmaktan kaçınmak için kullanıldığını, çünkü 'vardır' eyleminin varolan-şeylere uygun olmasına karşın Varlığa uygun olmadığını ekler.]

den, von Seinsverständnis, das heißt die Abhängigkeit der Realität, nicht des Realen, von der Sorge, sichert die weitere Analytik des Daseins vor einer unkritischen, aber immer wieder sich eindrängenden Interpretation des Daseins am Leitfaden der Idee von Realität. Erst die Orientierung an der ontologisch *positiv* interpretierten Existenzialität gibt die Gewähr, daß nicht doch im faktischen Gang der Analyse des »Bewußtseins«, des »Lebens« irgendein wenngleich indifferenter Sinn von Realität zugrundegelegt wird.

Daß Seiendes von der Seinsart des Daseins nicht aus Realität und Substanzialität begriffen werden kann, haben wir durch die These ausgedrückt: *die Substanz des Menschen ist die Existenz.* Die Interpretation der Existenzialität als Sorge und die Abgrenzung dieser gegen Realität bedeuten jedoch nicht das Ende der existenzialen Analytik, sondern lassen nur die Problemverschlingungen in der Frage nach dem Sein und seinen möglichen Modi und nach dem Sinn solcher Modifikationen schärfer heraustreten: nur wenn Seinsverständnis *ist*, wird Seiendes als Seiendes zugänglich; nur wenn Seiendes ist von der Seinsart des Daseins, ist Seinsverständnis als Seiendes möglich.

olanın değil ama realitenin kaygıya bağımlılığı oradaki-Varlığın ileri Analitiğini oradaki-Varlığın eleştirel olmayan ama kendini her zaman dayatan ve realite düşüncesinin ipucu üzerine dayanan bir yorumu önünde güvenlik altına alır. Ancak varlıkbilimsel olarak *olumlu* bir yolda yorumlanan varoluşsallık üzerine yönelim "bilincin," "yaşam"ın çözümlemesinin olgusal gidişinde realitenin herhangi bir anlamının, ama gene de daha öte ayrımlaşmamış bir anlamının temel alınmayacağı güvencesini verir.

Oradaki-Varlığın Varlık-türündeki varolan-şeylerin realiteden ve tözsellikten kavranamayacaklarını *insanın tözü varoluştur* savı ile anlatmıştık. Varoluşsallığın kaygı olarak yorumu ve bunun realiteye karşı sınırlanması gene de varoluşsal Analitiğin sonunu imlemez; tersine, yalnızca Varlığa ve onun olanaklı kiplerine ilişkin ve böyle kipleşmelerin anlamına ilişkin sorulardaki sorun-karışıklıklarının daha keskin olarak kendilerini göstermelerine izin verir; ancak Varlık-anlayışı *var* ise, varolan-şey olarak varolan-şey erişilebilir olur; ancak varolan-şey oradaki-Varlığın Varlık-türünde ise Varlık-anlayışı varolan-şey olarak olanaklıdır.

§ 44. *Dasein, Erschlossenheit und Wahrheit*

Die Philosophie hat von altersher Wahrheit mit Sein zusammen gestellt. Die erste Entdeckung des Seins des Seienden durch *Parmenides* »identifiziert« das Sein mit dem vernehmenden Verstehen von Sein: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.[20] *Aristoteles* betont in seinem Aufriß der Entdeckungsgeschichte der ἀρχαί[21], die Philosophen vor [213] ihm seien, durch »die Sachen selbst« geführt, zum Weiterfragen gezwungen worden: αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ὡδοποίησεν αὐ-

[20] *Diels, Fragm. 3.*
[21] Met. A.

§ 44. *Oradaki-Varlık, Açığa-Serilmişlik ve Gerçeklik*

Felsefe eskiden bu yana Gerçekliği Varlık ile birlikte almıştır. Varolan-şeyin Varlığının Parmenides tarafından ilk açığa çıkarılışı Varlığı Varlığın 'algısal anlaşılması' ile "özdeşleştirir": τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.[20] Aristoteles ἀρχαίnin[21] açığa çıkarılış tarihini anahatlarda verirken ondan önceki felsefecilerin, "Şeylerin kendileri"nin yol göstericiliği ile, daha ileri sorulara zorlandıklarını vurgular: αὐτὸτὸ πρᾶγ-

[20] Diels, Fragman 5 [Fairbanks çevirisi: "çünkü düşünce ve varlık aynı şeydir"; Burnet çevirisi: "düşünülebilen ve olan aynı şeydir." Heidegger fenomenolojik çeviri ya da yorum yapar.].
[21] *Metafizik*, A.

μα ὡδοποίησεν αὐτοῖς καὶ συνηνάγκασε ζητεῖν.[22] Aynı görgül-olguyu şu sözlerle de betimler: ἀναγκαζόμενος δ'ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις,[23] o (Parmenides) kendini kendinde göstereni izlemeye zorlandı. Başka bir yerde şunlar söylenir: ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας ἀναγκαζόμενοι,[24] "gerçekliğin" kendisi tarafından zorlanarak araştırdılar. Aristoteles bu araştırmayı φιλοσοφεῖν περὶ τῆς ἀληθείας,[25] "gerçeklik" üzerine "felsefe yapma" olarak, giderek ἀποφαινεσθαι περὶ τῆς ἀληθείας,[26] "gerçeklik" açısından ve gerçeklik alanında sergileyici bir görülmeye-bırakma olarak belirtir. Felsefenin kendisi ἐπιστήμη τῆς ἀληθείας,[27] "gerçekliğin" bilimi olarak belirlenir. Ama aynı zamanda bir ἐπιστήμη, ἣ θεωρεῖ τὸ ὄν ᾗ ὄν,[28] varolan-şeyi varolan-şey olarak, eş deyişle Varlığı açısından irdeleyen bilim olarak nitelenir.

Burada "'gerçeklik' üzerine araştırma," "gerçekliğin" bilimi ne demektir? Bu araştırmalarda "gerçeklik" bir bilgi- ya da yargı-kuramında taşıdığı anlamda tema yapılır mı? Açıktır ki yapılmaz, çünkü "gerçeklik" "Şey" ile, "kendi-kendini-gösteren" ile aynı şeydir. Ama eğer "gerçeklik" anlatımı terminolojik olarak "varolan-şey" ve "Varlık" olarak kullanılabiliyorsa, o zaman neyi imler?

Ama eğer *gerçeklik* haklı olarak *Varlık* ile kökensel bir bağlantı içinde duruyorsa, o zaman gerçeklik-fenomeni temel-varlıkbilimsel sorunsalın alanı içersine girer. Ama o zaman bu fenomen ile zorunlu olarak daha şimdiden hazırlayıcı temel-çözümlemenin, oradaki-Varlığın Analitiğinin içersinde karşılaşılış olması gerekmez mi? "Gerçeklik" oradaki-Varlık ile ve onun Varlık-anlayışı dediğimiz varlıksal belirliliği ile hangi varlıksal-varlık-

[22] *A.y.*, Λ 986b 31. ["... olgunun kendisi onlara yolu gösterdi ve onları konuyu araştırmada birleşmeye zorladı."]
[23] *A.y.*, Λ, 986b 31.
[24] *A.y.*, Λ, 984b 10.
[25] *A.y.*, Λ, 983b 2; kış. 988a 20. [26] *A.y.*, α 1 993b 17.
[27] *A.y.*, α 1 993b 20. [28] *A.y.*, Γ 1 1003a 21.

τοῖς καὶ συνηνάγκασε ζητεῖν[22]. Dieselbe Tatsache kennzeichnet er auch durch die Worte: ἀναγκαζόμενος δ'ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις[23], er (Parmenides) war gezwungen, dem zu folgen, was sich an ihm selbst zeigte. An anderer Stelle wird gesagt: ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας ἀναγκαζόμενοι[24], von der »Wahrheit« selbst gezwungen, forschten sie. *Aristoteles* bezeichnet dieses Forschen als φιλοσοφεῖν περὶ τῆς ἀληθείας[25], »philosophieren« über die »Wahrheit«, oder auch ἀποφαινεσθαι περὶ τῆς ἀληθείας,[26] aufweisendes Sehenlassen mit Rücksicht auf und im Umkreis der »Wahrheit«. Philosophie selbst wird bestimmt als ἐπιστήμη τῆς ἀληθείας[27], Wissenschaft von der »Wahrheit«. Zugleich aber ist sie charakterisiert als eine ἐπιστήμη, ἣ θεωρεῖ τὸ ὄν ᾗ ὄν[28], als Wissenschaft, die das Seiende betrachtet als Seiendes, das heißt hinsichtlich seines Seins.

Was bedeutet hier »forschen über die ‚Wahrheit'«, Wissenschaft von der »Wahrheit«? Wird in diesem Forschen die »Wahrheit« zum Thema gemacht im Sinne einer Erkenntnis- oder Urteilstheorie? Offenbar nicht, denn »Wahrheit« bedeutet dasselbe wie »Sache«, »Sichselbstzeigendes«. Was bedeutet dann aber der Ausdruck »Wahrheit«, wenn er terminologisch als »Seiendes« und »Sein« gebraucht werden kann?

Wenn *Wahrheit* aber mit Recht in einem ursprünglichen Zusammenhang mit *Sein* steht, dann rückt das Wahrheitsphänomen in den Umkreis der fundamentalontologischen Problematik. Muß dann aber dieses Phänomen nicht auch schon innerhalb der vorbereitenden Fundamentalanalyse, der Analytik des Daseins, begegnen? In welchem ontisch-ontologischen Zusammenhang steht »Wahrheit« mit dem Dasein und dessen on-

[22] a.a.O. a 986b 31.
[23] a.a.O. 986b 31.
[24] a.a.O. 984b 10.
[25] a.a.O. 983b 2; vgl. 988a 20.
[26] a.a.O. α 1, 993b 17.
[27] a.a.O. 993b 20.
[28] a.a.O., Γ 1, 1003a 21.

lischer Bestimmtheit, die wir Seinsverständnis nennen? Läßt sich aus diesem der Grund aufzeigen, warum Sein notwendig mit Wahrheit und diese mit jenem zusammengeht?

Diesen Fragen ist nicht auszuweichen. Weil Sein in der Tat mit Wahrheit »zusammengeht«, hat das Wahrheitsphänomen denn auch schon im Thema der früheren Analysen gestanden, wenngleich nicht ausdrücklich unter diesem Titel. Nunmehr gilt es, mit Rücksicht auf die Zuspitzung des Seinsproblems das Wahrheitsphänomen ausdrücklich zu umgrenzen und die darin beschlossenen Probleme zu fixieren. [214] Hierbei soll das früher Auseinandergelegte nicht lediglich zusammengefaßt werden. Die Untersuchung nimmt einen neuen Ansatz.

Die Analyse geht vom *traditionellen Wahrheitsbegriff* aus und versucht dessen ontologische Fundamente freizulegen (a). Aus diesen Fundamenten her wird das *ursprüngliche* Phänomen der Wahrheit sichtbar. Von ihm aus läßt sich die *Abkünftigkeit* des traditionellen Wahrheitsbegriffes aufzeigen (b). Die Untersuchung macht deutlich, daß zur Frage nach dem »Wesen« der Wahrheit notwendig mitgehört die nach der *Seinsart* der Wahrheit. In eins damit geht die Aufklärung des ontologischen Sinnes der Rede, daß »es Wahrheit gibt«, und der Art der Notwendigkeit, mit der »wir voraussetzen müssen«, daß es Wahrheit »gibt« (c).

a) Der traditionelle Wahrheitsbegriff und seine ontologischen Fundamente

Drei Thesen charakterisieren die traditionelle Auffassung des Wesens der Wahrheit und die Meinung über ihre *ursprüngliche Definition*: 1. Der »Ort« der Wahrheit ist die Aussage (das Urteil). 2. Das Wesen der Wahrheit liegt in der »Übereinstimmung« des Urteils mit seinem Gegenstand. 3. *Aristoteles*, der Vater der Logik, hat sowohl die Wahrheit dem Urteil als ihrem ursprünglichen Ortzugewiesen, er hat auch die Definition der Wahrheit als »Übereinstimmung« in Gang gebracht.

Eine Geschichte des Wahrheitsbegriffes, die nur auf dem Boden

bilimsel bağlantı içinde durur? Varlığın zorunlu olarak gerçeklik ile ve gerçekliğin Varlık ile birlikte gitmesinin nedeni bu Varlık-anlayışından gösterilemez mi?

Bu sorulardan kaçınılamaz. Varlık aslında gerçeklik ile "birlikte gittiği" içindir ki gerçeklik-fenomeni daha şimdiden önceki çözümlemelerin bir teması olmuştur, gerçi belirtik olarak bu başlık altında olmasa da. Bundan böyle Varlık-sorununun bilinmesi açısından gerçeklik-fenomeninin belirtik olarak sınırlanması ve onda kapsanan sorunların saptanması özseldir. Bunun için daha önce ayrıştırılanların yalnızca bileştirilmeleri yeterli değildir. Araştırmam yeni bir başlangıç yapmalıdır.

Çözümleme *geleneksel gerçeklik kavramından* yola çıkar ve bunun varlıkbilimsel temellerini ortaya sermeye çalışır (*a*). *Kökensel* gerçeklik fenomeni bu temellerden görülebilir olur. Geleneksel gerçeklik kavramının *türetilmişliği* bu fenomenden sergilenmeye izin verir (*b*). Araştırma gerçekliğin "özü"ne ilişkin soruya gerçekliğin *Varlık-türüne* ilişkin sorunun zorunlu olarak birlikte-ait olduğunu açıkça gösterir. Bununla birarada, "gerçeklik vardır" diyen konuşmanın varlıkbilimsel anlamının aydınlatılması, ve gerçekliğin "var" olduğunu "varsaymamızı gerektiren" zorunluk türünün aydınlatılması gelir (*c*).

a) Geleneksel Gerçeklik Kavramı ve Varlıkbilimsel Temelleri

Gerçekliğin özünün geleneksel ayrımsanışını ve ilk kez tanımlanması üzerine görüşü nitelendiren üç sav vardır. 1. Gerçekliğin "yeri" önesürümdür (yargı). 2. Gerçekliğin özü yargının nesnesi ile "bağdaşması"nda yatar. 3. Aristoteles, mantığın babası, gerçekliği kökensel yeri olarak yargı ile ilişkilendirdiği gibi, gerçekliğin "bağdaşma" olarak tanımını da yerleştirmiştir.

Gerçeklik kavramının yalnızca bir varlıkbilim tarihi temelinde sunulabilecek bir

tarihi burada amacımız değildir. Çözümsel tartışmalarımızı kimi tanıdık noktalara özgü anıştırmalar yaparak sunacağız.

Aristoteles şöyle der: παθήματα τῆς ψυχῆς τῶν πραγμάτων ὁμοιώματα,[29] ruhun "yaşantıları," νοήματα ("tasarımlar"), şeylere benzeşmelerdir. Hiçbir biçimde gerçekliğin belirtik özsel tanımı olarak önerilmeyen bu önesürüm gerçekliğin özünün *adaequatio intellectus et rei* olarak daha sonraki formülasyonunun gelişimi için vesile olmuştur. Tanım için Thomas Aquinas[30] İbni Sina'yı gösterir ki, o da kendi payına onu Isaak Israeli'nin "Tanımlar Kitabı"ndan (10. yy) almıştır; Aquinas *adaequatio* (benzeşme) için *correspondentia* (karşılık düşme) ve *convenientia* (anlaşma) terimlerini de kullanır.

19. Yüzyılın yeni-Kantçı bilgikuramı bu gerçeklik tanımını sık sık yöntemsel olarak geri kalmış saf bir Realizmin anlatımı olarak nitelemiş ve onu bu sorunun Kant'ın "Kopernik devrimi"nden geçmiş bir formülasyonu ile uzlaşmaz olduğunu bildirmiştir. Ama Brentano'nun daha önce belirtmiş olmasına karşın gözden kaçırıldığı gibi, Kant da bu gerçeklik kavramına öylesine sıkı sıkıya sarılmıştır ki, onu tartışmaya bile sokmamıştır: "Mantıkçıları köşeye sıkıştıracağı sanılan eski ve ünlü soru şudur: *Gerçeklik nedir?* Gerçeklik adının açıklaması, yani onun bilgi ve nesnesi arasındaki bağdaşma olduğu, burada kabul edilecek ve varsayılacaktır ..."[31]

"Eğer gerçeklik bir bilginin nesnesi ile bağdaşmasından oluşuyorsa, o zaman bu yolla bu nesne başkalarından ayrılmalıdır; çünkü bir bilgi bağıntılı olduğu nesne ile bağdaşmıyorsa yanlıştır, üstelik başka nesneler açısından geçerli olabilecek birşey kapsıyor olsa bile."[32] Ve 'Aşkınsal Eytişime

[29] *De Interpretatione*, 1, 16a 6.
[30] Bkz. *Quaestiones Disputata de veritate qu.* I, *art.* 1.
[31] *Arı Usun Eleştirisi*, B s. 82.
[32] A.v.y., s. 83.

einer Geschichte der Ontologie dargestellt werden könnte, ist hier nicht beabsichtigt. Einige charakteristische Hinweise auf Bekanntes sollen die analytischen Erörterungen einleiten.

Aristoteles sagt: παθήματα τῆς ψυχῆς τῶν πραγμάτων ὁμοιώματα[29], die »Erlebnisse« der Seele, die νοήματα (»*Vorstellungen*«), sind Angleichungen an die Dinge. Diese Aussage, die keineswegs als ausdrückliche Wesensdefinition der Wahrheit vorgelegt ist, wurde mit die Veranlassung für die Ausbildung der späteren Formulierung des Wesens der Wahrheit als adaequatio intellectus et rei. *Thomas v. Aquin*[30], der für die Definition auf *Avicenna* verweist, der sie seinerseits aus *Isaak Israelis* »Buch der Definitionen« (10. Jahrhundert) übernommen hat, gebraucht für adaequatio (Angleichung) auch die Termini correspondentia (Entsprechung) und convenientia (Übereinkunft). **[215]**

Die neukantianische Erkenntnistheorie des 19. Jahrhunderts hat diese Wahrheitsdefinition vielfach als Ausdruck eines methodisch zurückgebliebenen naiven Realismus gekennzeichnet und sie für unvereinbar erklärt mit einer Fragestellung, die durch die »kopernikanische Wendung« *Kants* hindurchgegangen sei. Man übersieht dabei, worauf *Brentano* schon aufmerksam gemacht hat, daß auch *Kant* an diesem Wahrheitsbegriff festhält, so sehr, daß er ihn gar nicht erst zur Erörterung stellt: »Die alte und berühmte Frage, womit man die Logiker in die Enge zu treiben vermeinte .... ist diese: *Was ist Wahrheit?* Die Namenerklärung der Wahrheit, daßsie nämlich die Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande sei, wird hier geschenkt, und vorausgesetzt ...[31].«

»Wenn Wahrheit in der Übereinstimmung einer Erkenntnis mit ihrem Gegenstande besteht, so muß dadurch dieser Gegenstand von anderen unterschieden werden; denn eine Erkenntnis ist falsch, wenn sie mit dem Gegenstande, worauf sie bezogen wird, nicht übereinstimmt, ob sie gleich etwas enthält, was wohl von anderen Gegenständen gelten könnte[32].« Und in der

[29] de interpr. 1, 16a 6.
[30] Vgl. Quaestiones disp. de veritate qu. I, art. 1.
[31] Kritik d. r. V.[2] S. 82.
[32] a. a. O. S. 83.

Einleitung zur transzendentalen Dialektik sagt *Kant:* »Wahrheit oder Schein sind nicht im Gegenstande, sofern er angeschaut wird, sondern im Urteile über denselben, sofern er gedacht wird[33].«

Die Charakteristik der Wahrheit als »*Übereinstimmung*«, adaequatio, ὁμοίωσις ist zwar sehr allgemein und leer. Sie wird aber doch irgendein Recht haben, wenn sie, unbeschadet der verschiedenartigsten Interpretationen der Erkenntnis, die doch dieses auszeichnende Prädikat trägt, sich durchhält. Wir fragen jetzt nach den Fundamenten dieser »Beziehung«. *Was ist in dem Beziehungsganzen — adaequatio intellectus et rei — unausdrücklich mitgesetzt? Welchen ontologischen Charakter hat das Mitgesetzte selbst?*

Was meint überhaupt der Terminus »Übereinstimmung«? Übereinstimmung von etwas mit etwas hat den formalen Charakter der Beziehung von etwas zu etwas. Jede Übereinstimmung und somit auch »Wahrheit« ist eine Beziehung. Aber nicht jede Beziehung ist Übereinstimmung. Ein Zeichen zeigt *auf* das Gezeigte. Das Zeigen ist eine Beziehung, aber keine Übereinstimmung von Zeichen und Gezeigtem. Offenbar meint jedoch auch nicht jede Übereinstimmung so etwas wie die in der Wahrheitsdefinition fixierte convenientia. Die Zahl 6 stimmt überein mit 16 - 10. Die Zahlen stimmen überein, sie **[216]** sind gleich im Hinblick auf das Wieviel. Gleichheit ist *eine* Weise der Übereinstimmung. Zu dieser gehört strukturmäßig so etwas wie ein »Hinblick auf«. Was ist das, im Hinblick worauf das in der adaequatio Bezogene *übereinstimmt? Bei der Klärung* der »Wahrheitsbeziehung« muß die Eigentümlichkeit der Beziehungsglieder mitbeachtet werden. Im Hinblick worauf stimmen intellectus und res überein? Geben sie ihrer Seinsart und ihrem Wesensgehalt nach überhaupt etwas her, im Hinblick darauf sie übereinstimmen können? Wenn Gleichheit auf Grund der fehlenden Gleichartigkeit beider unmöglich ist, sind beide (intellectus und res) dann vielleicht ähnlich? Aber Erkenntnis soll doch die Sache *so* »geben«, *wie* sie ist. Die »Übereinstimmung« hat den

[33]a. a. O., S. 350.

Giriş'te Kant şöyle yazar: "Gerçeklik ya da görünüş sezildiği sürece nesnede değil, ama düşünüldüğü sürece onun üzerine yargıdadır."[33]

Gerçekliğin "bağdaşma", *adaeqatio*, ὁμοίωσις olarak nitelenişi hiç kuşkusuz çok genel ve boştur. Ama gene de belli bir hakkı olacaktır, eğer bu ayırdedici bilgi yükleminin destekleyeceği en değişik türlerdeki yorumlara zarar vermeksizin kendi başına duruyorsa. Şimdi bu "bağıntı"nın temellerini soruşturuyoruz. *Bu bağıntı-bütününde* — adaequatio intellectus et rei — *örtük olarak birlikte-koyulan nedir? Bu birlikte-koyulanın kendisi hangi varlıkbilimsel karakteri taşır?*

Genel olarak, "bağdaşma" terimi ne demektir? Birşeyin birşey ile bağdaşması birşeyin birşey ile bağıntısının biçimsel karakterini taşır. Her bağdaşma ve böylelikle her "gerçeklik" bir bağıntıdır. Ama her bağıntı bir bağdaşma değildir. Bir im belirtileni belirtir. Belirtme bir bağıntıdır, ama imin ve belirtilenin bir bağdaşması değil. Gene de açıktır ki her bağdaşma gerçeklik tanımında saptanan *convenientia* gibi birşey demek değildir. 6 sayısı '16 – 10' ile bağdaşır. Bu sayılar bağdaşırlar, 'Ne kadar' açısından eşittirler. Eşitlik bağdaşmanın *bir* yoludur. Öyle bir yapısı vardır ki, "açısından" gibi birşey ona aittir. '*Adaequatio*'da bağıntılananın onun açısından bağdaştığı şey nedir? "Gerçeklik bağıntısının" durulaştırılmasında bağıntı-üyelerinin kendine-özgülüklerine ayrıca dikkat edilmelidir. *Intellectus* ve *res* ne açısından bağdaşırlar? Varlık-türlerine ve özsel içeriklerine göre genel olarak onun açısından bağdaşabilecekleri birşey verirler mi? Eğer türdeşliğin eksik olması zemininde eşitlik olanaksız ise, o zaman ikisi (*intellectus* ve *res*) belki de benzer midirler? Ama gene de bilginin Şeyi *öyle,* olduğu *gibi* "vermesi" gerekir. "Bağdaşma" "Öyle – Gibi" bir ilişki

[33]A.v.y., s. 350.

karakteri taşır. Bu bağıntı hangi yolda *intellectus* ve *res* arasındaki bağıntı olarak olanaklıdır? Bu sorulardan açığa çıkar ki, gerçeklik yapısının aydınlatılması için yalın olarak bu bağıntı-bütününü varsaymak yeterli değildir; ama, genel olarak bu bütünü destekleyen Varlık-bağlamına geri dönerek onu sorgulamalıyız.

Ama burada "bilgikuramsal" sorunsalın özne-nesne bağıntısı açısından açılması mı gerekir, yoksa çözümleme "içkin gerçeklik bilinci"nin yorumuna sınırlanabilir mi ve öyleyse öznenin "alanı içersinde" kalabilir mi? Genel sanıya göre, gerçek olan bilgidir. Ama bilgi yargıdır. Yargıda *reel* ruhsal süreç olarak yargılama ve *ideal* içerik olarak yargılanan ayırdedilmelidir. Bu ideal içeriğin "gerçek" olduğu söylenir. Buna karşı, reel ruhsal süreç elönünde-bulunur ya da bulunmaz. Buna göre ideal yargı-içeriği bağdaşma-bağıntısı içinde durur. Bu bağıntı böylece ideal yargı-içeriği ve *üzerine* yargıda bulunulan *reel* Şey arasındaki bir bağlantıyı ilgilendirir. Bağdaşma kendi Varlık-türüne göre reel mi ya da ideal mi yoksa bu ikisinden hiç biri midir? *İdeal olarak varolan-şey ve reel olarak elönünde-bulunan şey arasındaki bağıntı varlıkbilimsel olarak nasıl alınacaktır?* Ama bu bağıntı gene de kalıcıdır ve olgusal yargılarda yalnızca yargı-içeriği ve reel nesne arasında değil, ama aynı zamanda ideal içerik ve reel yargı-edimi arasında kalıcıdır; ve burada açıkça "daha da içsel" olarak mı?

Ya da reel ve ideal arasındaki bağıntının (μέθεξις) varlıkbilimsel anlamı sorgulanmaması gereken birşey midir? Bağıntının gene de *kalıcı olması* gerekir. 'Kalıcı olma' varlıkbilimsel olarak ne demektir?

Bu sorunun haklılığını ne yasaklayacaktır? Bu sorunun iki bin yıldan uzun bir süre boyunca yerinden kıpırdatılmamış olması bir raslantı mıdır? Sorunun saptırılması yaklaşımda, reel olanın ve ideal olanın varlıkbilimsel olarak durulaştırılmamış ayrılmalarında yatmaz mı?

Relationscharakter: »So – Wie«. In welcher Weise ist diese Beziehung als Beziehung zwischen intellectus und res möglich? Aus diesen Fragen wird deutlich: für die Aufklärung der Wahrheitsstruktur genügt es nicht, dieses Beziehungsganze einfach vorauszusetzen, sondern es muß in den Seinszusammenhang zurückgefragt werden, der dieses Ganze als solches trägt.

Bedarf es jedoch hierzu der Aufrollung der »erkenntnistheoretischen« Problematik hinsichtlich der Subjekt-Objekt-Beziehung, oder kann sich die Analyse auf die Interpretation des »immanenten Wahrheitsbewußtseins« beschränken, also »innerhalb der Sphäre« des Subjekts bleiben? Wahr ist nach der allgemeinen Meinung die Erkenntnis. Erkenntnis aber ist Urteilen. Am Urteil muß unterschieden werden: das Urteilen als *realer* psychischer Vorgang und das Geurteilte als *idealer* Gehalt. Von diesem wird gesagt, es sei »wahr«. Der reale psychische Vorgang dagegen ist vorhanden oder nicht. Der ideale Urteilsgehalt steht demnach in der Übereinstimmungsbeziehung. Diese betrifft sonach einen Zusammenhang zwischen idealem Urteilsgehalt und dem realen Ding als dem, *worüber* geurteilt wird. Ist das Übereinstimmen seiner Seinsart nach real oder ideal oder keines von beiden? *Wie soll die Beziehung zwischen ideal Seiendem und real Vorhandenem ontologisch gefaßt werden?* Sie besteht doch und besteht in faktischen Urteilen nicht nur zwischen Urteilsgehalt und realem Objekt, sondern zugleich zwischen idealem Gehalt und realem Urteilsvollzug; und hier offenbar noch »inniger«?

Oder darf nach dem ontologischen Sinn der Beziehung zwischen Realem und Idealem (der μέθεξις) nicht gefragt werden? Die Beziehung soll doch *bestehen*. Was besagt ontologisch Bestand?

Was soll die Rechtmäßigkeit dieser Frage verwehren? Ist es Zufall, daß dieses Problem seit mehr denn zwei Jahrtausenden nicht von der [217] Stelle kommt? Liegt die Verkehrung der Frage schon im Ansatz, in der ontologisch ungeklärten Trennung des Realen und Idealen?

Und ist nicht mit Rücksicht auf das »wirkliche« Urteilen des Geurteilten die Trennung von realem Vollzug und idealem Gehalt überhaupt unberechtigt? Wird die Wirklichkeit des Erkennens und Urteilens nicht in zwei Seinsweisen und »Schichten« auseinandergebrochen, deren Zusammenstückung die Seinsart des Erkennens nie trifft? Hat der Psychologismus darin nicht recht, daß er sich gegen diese Trennung sperrt, wenngleich er selbst die Seinsart des Denkens des Gedachten ontologisch weder aufklärt, noch auch nur als Problem kennt?

In der Frage nach der Seinsart der adaequatio bringt der Rückgang auf die Scheidung von Urteilsvollzug und Urteilsgehalt die Erörterung nicht vorwärts, sondern macht nur deutlich, daß die Aufklärung der Seinsart des Erkennens selbst unumgänglich wird. Die hierzu notwendige Analyse muß versuchen, zugleich das Phänomen der Wahrheit, das die Erkenntnis charakterisiert, in den Blick zu bringen. Wann wird im Erkennen selbst die Wahrheit phänomenal ausdrücklich? Dann, wenn sich das Erkennen *als wahres* ausweist. Die Selbstausweisung sichert ihm seine Wahrheit. Im phänomenalen Zusammenhang der Ausweisung muß demnach die Übereinstimmungsbeziehung sichtbar werden.

Es vollziehe Jemand mit dem Rücken gegen die Wand gekehrt die wahre Aussage: »Das Bild an der Wand hängt schief.« Diese Aussage weist sich dadurch aus, daß der Aus-

Ve yargılananın "edimsel" yargılanışı açısından reel edimin ve ideal içeriğin ayırılışı genel olarak aklanmamış değil midir? Bilmenin ve yargılamanın edimsellikleri iki Varlık-yolu ya da "katman" olarak birbirlerinden ayrılır mı ve bunların biraraya tutturulmaları bilmenin Varlık-türüne hiçbir zaman ulaşamayacak birşey midir? Ruhbilimselcilik bu ayırmanın karşısına geçmede haklı değil midir, üstelik kendisinin düşünüleni düşünmenin Varlık-türünü varlıkbilimsel olarak açıklamada ve giderek onu salt bir sorun olarak tanımada bile başarısız olmasına karşın?

*Adaequatio*nun Varlık-türüne ilişkin soruda yargı ediminin ve yargı içeriğinin ayrılmasına geri dönüş bizi tartışmada ileri götürmeyecek, ama yalnızca bilmenin kendisinin Varlık-türünün aydınlatılmasının vazgeçilmez olduğunu açığa çıkaracaktır. Bunun için zorunlu olan çözümleme aynı zamanda bilgiyi nitelendiren gerçeklik fenomenini bakış altına getirmeye çalışmalıdır. Bilginin kendisinde gerçeklik ne zaman fenomenal olarak belirtik olur? Bilgi kendini *gerçek* olarak kanıtladığı zaman. Kendini kanıtlama ona gerçekliğinin inancasını verir. Buna göre, kanıtlamanın fenomenal bağlamında bağdaşma-bağıntısı görülebilir olmalıdır.

Varsayalım ki sırtı duvara dönük biri "Duvardaki resim eğri duruyor" gibi bir 'gerçek'* önesürümde bulunsun. Bu önesürüm kendini

*[*'wahr'* bu bağlamda *'doğru'* kavramını anlatır, çünkü burada 'önerme'nin *Varlığı* değil, *doğruluğu* ('bağdaşma') söz konusudur. Dilin doğal *mantığı* önesürümleri "gerçek" değil ama "doğru" (*richtig*) olarak alır. Benzer olarak, klasik felsefenin *ussal* bakış açısından, fenomenolojik birşey — bir 'varolan-şey,' genel olarak *görgül* birşey — gerçek olmayı *kabul etmez*, çünkü Gerçeklik Varlıktan ayrılmaz ya da onunla *bir*iken, fenomenolojik olan yalnızca Varlığı değil, ama Yokluğu da kapsar, yalnızca Kendisi değil, ama ayrıca Başkasıdır: Oluştur, Değişimdir. (Heidegger fenomeni 'kendini olmadığı gibi gösteren' değil ama 'kendini olduğu gibi gösteren' olarak tanımlar.) — Anlam uygunsuzluğunu ('doğru' yerine 'gerçek') ayrımsayışımız burada usumuzun *kendinde* kavramsal işlevidir — doğal mantık —, tıpkı bir tasarı ya da çıkarsama işlevinin yerine getirilmesindeki *kendindelik* gibi. Yine, *ussal* 'tanıtlama' 'gerçeklik' üretirken, *fenomenolojik* 'belgitleme' ise 'doğrulama' dan öteye geçemez. Birincisi *uslamlama*, ikincisi *göstermedir*. (Deneyimci, duyusal-algıcı pozitivizmin de *gerçekliği* yadsıdığını ve *doğrulamayı* doğruladığını anımsayabiliriz.) Dikkat edersek, Heidegger burada tanıtlama (*Beweis*) değil ama kanıtlama (*Ausweisung*) anlatımını kullanır: "algılama yolnyla kanıtlama."]

onu yapanın dönerek duvarda eğri asılı resmi algılaması yoluyla kanıtlar. Bu kanıtlamada ne kanıtlanır? Önesürümün doğrulanmasının anlamı nedir? "Bilginin" ya da "bilinen"in duvardaki Şey ile bağdaşması gibi birşey saptanır mı? "Bilinen" anlatımının demek istediği şeyin yorumunun fenomenal olarak uygun olup olmamasına göre, evet ve hayır. Önesürümde bulunan kişi resmi algılamadan ama "yalnıza tasarımlayarak" yargıda bulunuyorsa, ne ile bağıntılıdır? "Tasarımlar" ile mi, diyeceğiz? Hiç kuşkusuz değil, eğer tasarım burada ruhsal süreç olarak tasarımlama demek olacaksa. Tasarımlanmış olanın anlamında tasarımlar ile de bağıntılı değildir, eğer bununla denmek istenen duvardaki reel Şeyin bir "imgesi" ise. Dahaçok, "yalnızca tasarımlayan" önesürüm, en öz anlamına göre, duvardaki reel resim ile bağıntılıdır. Denmek istenen başka birşey değil ama reel resimdir. Burada yalnızca tasarımlayan önesürümde denmek istenen olarak başka herhangi bir şeyi içeri süren her yorum, hakkında önesürümde bulunulan şeye ilişkin fenomenal olgu-içeriğini çarpıtır. Önesürme varolan Şeyin kendisine doğru bir Varlıktır. Ve algı yoluyla kanıtlanan nedir? Önesürümde denmek istenmiş olan şeyin varolan-şeyin kendisi olduğundan başka birşey değil. Doğrulama için gelen şudur: Önesürülene doğru Varlığın, bu önesüren Varlığın varolan-şeyin bir gösterilmesi olması, önesüren Varlığın ona doğru olduğu varolan-şeyi *açığa çıkarması.* Önesürümün açığa-çıkaran-Varlığı kanıtlanır. Burada bilme kanıtlamanın yerine getirilmesinde yalnızca varolan-şeyin kendisi ile bağıntılı kalır. Bu varolan-şeyde bir bakıma doğrulama kendi rolünü oynar. Denmek istenen varolan-şeyin kendisi kendini *öyle* kendinde olduğu *gibi* gösterir, eş deyişle, kendi-gibiliğinde önesürümde öyle olduğunun gösterildiği gibi, açığa çıkarıldığı gibidir. Tasarımlar karşılaştırılmaz, ne kendi aralarında, ne de reel Şey ile *bağıntı* içinde. Kanıtlanacak olan şey bilgi ve nesne arasındaki ya da giderek ruhsal ve fiziksel

sagende sich umwendend das schiefhängende Bild an der Wand wahrnimmt. Was wird in dieser Ausweisung ausgewiesen? Welches ist der Sinn der Bewährung der Aussage? Wird etwa eine Übereinstimmung der »Erkenntnis« bzw. des »Erkannten« mit dem Ding an der Wand festgestellt? Ja und nein, je nachdem phänomenal angemessen interpretiert wird, was der Ausdruck »das Erkannte« besagt. Worauf ist der Aussagende, wenn er — das Bild nicht wahrnehmend, sondern »nur vorstellend« — urteilt, bezogen? Etwa auf »Vorstellungen«? Gewiß nicht, wenn Vorstellung hier bedeuten soll: Vorstellen als psychischer Vorgang. Er ist auch nicht auf Vorstellungen bezogen im Sinn des Vorgestellten, sofern damit gemeint wird ein »Bild« von dem realen Ding an der Wand. Vielmehr ist das »nur vorstellende« Aussagen seinem eigensten Sinne nach bezogen auf das reale Bild an der Wand. Dieses ist gemeint und nichts anderes. Jede Interpretation, die hier irgend etwas anderes einschiebt, das im nur vorstellenden Aussagen soll gemeint [218] sein, verfälscht den phänomenalen Tatbestand dessen, worüber ausgesagt wird. Das Aussagen ist ein Sein zum seienden Dingselbst. Und was wird durch die Wahrnehmung ausgewiesen? Nichts anderes als *daß* es das Seiende selbst *ist*, das in der Aussage gemeint war. Zur Bewährung kommt, daß das aussagende Sein zum Ausgesagten ein Aufzeigen des Seienden ist, *daß* es das Seiende, zu dem es ist, *entdeckt*. Ausgewiesen wird das Entdeckend-sein der Aussage. Dabei bleibt das Erkennen im Ausweisungsvollzug einzig auf das Seiende selbst bezogen. An diesem selbstspielt sich gleichsam die Bewährung ab. Das gemeinte Seiende selbst zeigt sich *so, wie* es an ihm selbst ist, das heißt, daß *es* in Selbigkeit so ist, als wie seiend *es* in der Aussage aufgezeigt, entdeckt wird. Es werden nicht Vorstellungen verglichen, weder unter sich, noch in *Beziehung* auf das reale Ding. Zur Ausweisung steht nicht eine Übereinstimmung

von Erkennen und Gegenstand oder gar von Psychischem und Physischem, aber auch nicht eine solche zwischen »Bewußtseinsinhalten« unter sich. Zur Ausweisung steht einzig das Entdeckt-sein des Seienden selbst, *es* im Wie seiner Entdecktheit. Diese bewährt sich darin, daß sich das Ausgesagte, das ist das Seiende selbst, *als dasselbe* zeigt. *Bewährung* bedeutet: *sich zeigen des Seienden in Selbigkeit*[34]. Die Bewährung vollzieht sich auf dem Grunde eines Sichzeigens des Seienden. Das ist nur so möglich, daß das aussagende und sich bewährende Erkennen seinem ontologischen Sinne nach ein *entdeckendes Sein zum* realen Seienden selbst ist.

Die Aussage *ist wahr*, bedeutet: sie entdeckt das Seiende an ihm selbst. Sie sagt aus, sie zeigt auf, sie »läßt sehen« (ἀπόφανσις) das Seiende in seiner Entdecktheit. *Wahrsein (Wahrheit)* der Aussage muß verstanden werden als *entdeckend-sein*. Wahrheit hat also gar nicht die Struktur einer Übereinstimmung zwischen Erkennen und Gegen**[219]**stand im Sinne einer Angleichung eines Seienden (Subjekt) aneinanderes (Objekt).

Das Wahrsein als Entdeckend-sein ist wiederum ontologisch nur möglich auf dem Grunde des In-der-Welt-seins. Dieses Phänomen, in dem wir eine Grundverfassung des Daseins erkannten, ist das *Fundament* des ursprünglichen Phänomens der Wahrheit. Dieses soll jetzt noch eindringlicher verfolgt werden.

[34] Zur Idee der Ausweisung als »Identifizierung« vgl. *Husserl*, Log. Unters.« Bd. II, 2. Teil, VI. Untersuchung. Über »Evidenz und Wahrheit« ebd. §§ 36-39, S. 115ff. Die üblichen Darstellungen der *phänomenologischen* Wahrheitstheorie beschränken sich auf das, was in den *kritischen* Prolegomena (Bd. I) gesagt ist, und vermerken den Zusammenhang mit der Satzlehre *Bolzanos*. Die *positiven* phänomenologischen Interpretationen dagegen, die von *Bolzanos* Theorie grundverschieden sind, läßt man auf sich beruhen. Der Einzige, der außerhalb der phänomenologischen Forschung die genannten Untersuchungen positiv aufnahm, war *E. Lask*, dessen »Logik der Philosophie« (1911) ebenso stark von der VI. Unters. (Über sinnliche und kategoriale Anschauung en S. 128ff.) bestimmt *ist, wie seine »Lehre vom Urteil«* (1912) durch die genannten Abschnitte über Evidenz und Wahrheit.

arasındaki bir bağdaşma değildir; ama "bilinç içeriklerinin" kendi aralarındaki gibi bir bağdaşma da değildir. Kanıtlanacak olan yalnızca varolan-şeyin kendisinin açığa-çıkarılmış-Varlığıdır, açığa çıkarılmışlığının 'Nasıl'ındaki *varolan-şey*dir. Açığa çıkarılmışlık önesürülenin, yani varolan-şeyin kendisinin kendini *aynı şey olarak* göstermesinde doğrulanır. *Doğrulama varolan-şeyin kendini kendi-ile-aynılık içinde göstermesi* demektir.[34] Doğrulama kendini varolan-şeyin kendini-göstermesi zemininde yerine getirir. Bu ancak önesüren ve doğrulanan bilmenin, varlıkbilimsel anlamına göre, reel varolan-şeyin kendisine *doğru Varlık, açığa çıkaran* bir Varlık olmasıyla olanaklıdır.

Önesürümün *gerçek olması* varolan-şeyi kendinde açığa çıkarması demektir. Önesürüm Varolan-şeyi açığa çıkarılmışlığı içinde öne sürer, gösterir, "görülmeye bırakır" (ἀπόφανσις). Önesürümün *gerçek-Varlığı* (*gerçek-liği*) *açığa-çıkaran-Varlık* olarak anlaşılmalıdır. Gerçeklik öyleyse hiçbir biçimde bir varolan-şeyin (Özne) bir başka varolan-şeye (Nesne) bir benzetilmesi anlamında bilme ve nesne arasındaki bir bağdaşmanın yapısını taşımaz.

Açığa-çıkaran-Varlık olarak gerçek-Varlık yine varlıkbilimsel olarak ancak dünyadaki-Varlık temelinde olanaklıdır. Oradaki-Varlığın bir temel-durumunu onda bildiğimiz bu fenomen kökensel gerçeklik fenomeninin *temelidir*. Şimdi bunu daha derinlemesine izleyeceğiz.

[34] "Özdeşleştirme" olarak kanıtlama düşüncesi için, bkz. Husserl, *Logische Untersuchungen*,[3] cilt II, bölüm 2, *Untersuchung* VI. "Apaçıklık ve Gerçeklik" üzerine, *a.o.y.*, §§ 36-39, s. 115 vss. Alışıldık *fenomenolojik* gerçeklik-kuramının sunuluşları *eleştirel Prolegomena*'da (Cilt I) söylenenlere sunulmuştur ve Bolzano'nun önerme-öğretisi ile bağıntıya değinirler. Buna karşı Bolzano'nun kuramından temelde ayrılan *olumlu* fenomenolojik yorum gözardı edilmiştir. Fenomenolojik araştırmanın dışında sözü edilen araştırmaları olumlu olarak üstlenen biricik kişi E. Lask olmuştur. Onun *Logik der Philosophie* başlıklı yapıtı (1911) VI. *Untersuchung* tarafından güçlü bir biçimde belirlenir (duyusal ve kategorisel sezgiler üzerine, s. 128 vss.), tıpkı *Yargı Öğretisi*'nin (1912) 'Apaçıklık ve Gerçeklik' üzerine sözü edilen kesimler tarafından belirlenmiş olması gibi.

b) Kökensel Gerçeklik Fenomeni ve Geleneksel Gerçeklik-Kavramının Türevselliği

Gerçek-Varlık (gerçek-lik) açığa-çıkaran-Varlık demektir. Ama bu gerçekliğin oldukça keyfi bir tanımı değil midir? Böyle zorlayıcı kavram-belirlenimleri ile, bağdaşma düşüncesinin gerçeklik kavramından uzaklaştırılması başarılabilir. Bu ikircimli kazanımın bedeli eski "iyi" geleneğin hiçliğe itilmesiyle ödenmemeli midir? Ama görünürde *keyfi* tanımımız yalnızca antikçağ felsefesinin en eski geleneğinin kökensel olarak sezinlediği ve giderek ön-fenomenolojik olarak ayrımsadığı şeyin *zorunlu* yorumunu kapsar. Λόγος'un ἀπόφαντις olarak gerçek-Varlığı ἀπόφαίνεσθαι yolunda ἀληθεύειν'dir: Varolan-şeyleri gizlenmişlikten dışarı alarak gizlenmemişlikleri (açığa çıkarılmışlıkları) içinde görülmeye bırakma. Aristoteles'in yukarıda sözü edilen yerde πρᾶγμα, φαινόμενα ile eşitlediği ἀληθεία "Şeylerin kendilerini," kendini göstereni, *açığa çıkarılmışlığının 'Nasıl'ı içindeki varolan-şeyi* imler. Ve Herakleitos'un[35] fragmanlarından birinde, λόγος'u *belirtik olarak* ele alan bu *en eski* felsefi öğretide açığa çıkarılmışlık (gizlenmemişlik) anlamında ortaya koyulan gerçeklik fenomeninin kendini göstermesi bir raslantı mıdır? Anlayışsızlar λόγος ile onu söyleyenler ve onu anlayanlar ile karşı karşıya koyulurlar. Λόγος şudur: φράζων ὅπως ἔχει — varolan-şeyin nasıl davranacağını söyler. Buna karşı, anlayışsızlar için kendi yaptıkları gizlilik içinde kalır — λανθάνει; ἐπιλανθάνονται, onu unuturlar, eş deyişle onlar için yine gizlenmişliğe geri düşer. Gizlenmemişlik, ἀ-λήθεια, öyleyse λόγος'a aittir. Bu anlatımın "gerçeklik" sözcüğü ile çevrilmesi ve herşeyden önce kuramsal olarak kavramlar yoluyla belirlenmesi Yunanlıların ön-felsefi bir anlama yolu olarak ἀλήθεια'nın terminolojik kullanımı için "ken-

[35] Bkz. Diels, *Ön-Sokratiklerin Fragmanları*, Herakleitos, Fr. 1.

b) Das ursprüngliche Phänomen der Wahrheit und die Abkünftigkeit des traditionellen Wahrheitsbegriffes

Wahrsein (Wahrheit) besagt entdeckend-sein. Ist das aber nicht eine höchst willkürliche Definition der Wahrheit? Mit so gewaltsamen Begriffsbestimmungen mag es gelingen, die Idee der Übereinstimmung aus dem Wahrheitsbegriff auszuschalten. Muß dieser zweifelhafte Gewinn nicht damit bezahlt werden, daß die alte »gute« Tradition in die Nichtigkeit gestoßen ist? Allein die scheinbar *willkürliche* Definition enthält nur die *notwendige* Interpretation dessen, was die älteste Tradition der antiken Philosophie ursprünglich ahnte und vorphänomenologisch auch verstand. Das Wahrsein des λόγος als ἀπόφαντις ist das ἀληθεύειν in der Weise des ἀποφαίνεσθαι: Seiendes — aus der Verborgenheit herausnehmend — in seiner Unverborgenheit (Entdecktheit) sehen lassen. Die ἀλήθεια, die von *Aristoteles* nach den oben angeführten Stellen mit πρᾶγμα, φαινόμενα gleichgesetzt wird, bedeutet die »Sachen selbst«, das, was sich zeigt, *das Seiende im Wie seiner Entdecktheit*. Und ist es Zufall, daß in einem der Fragmente des *Heraklit*[35], den *ältesten* philosophischen Lehrstücken, die *ausdrücklich* vom λόγος handeln, das herausgestellte Phänomen der Wahrheit im Sinne der Entdecktheit (Unverborgenheit) durchblickt? Dem λόγος und dem, der ihn sagt und versteht, werden die Unverständigen entgegengestellt. Der λόγος ist φράζων ὅπως ἔχει, er sagt, wie das Seiende sich verhält. Den Unverständigen dagegen λανθάνει, bleibt in Verborgenheit, was sie tun; ἐπιλανθάνονται, sie vergessen, das heißt, es sinkt ihnen wieder in die Verborgenheit zurück. Also gehört zum λόγος die Unverborgenheit, ἀ-λήθεια. Die Übersetzung durch das Wort »Wahrheit« und erst recht die theoretischen Begriffsbestimmungen dieses Ausdrucks verdecken den Sinn dessen, was die Griechen als vorphilosophisches Verständnis dem terminologischen Gebrauch von

[35] Vgl. *Diels*, Fragmente der Vorsokratiker, Heraklit Fr. 1.

ἀλήθεια »selbstverständliche« zugrunde legten. [220]

Die Beziehung solcher Belege muß sich vor hemmungsloser Wortmystik hüten; gleichwohl ist es am Ende das Geschäft der Philosophie, die *Kraft der elementarsten Worte*, in denen sich das Dasein ausspricht, davor zu bewahren, daß sie durch den gemeinen Verstand zur Unverständlichkeit nivelliert werden, die ihrerseits als Quelle für Scheinprobleme fungiert.

Was früher[36] gleichsam in dogmatischer Interpretation über λόγος und ἀλήθεια dargelegt wurde, hat jetzt seine phänomenale Ausweisung erhalten. Die vorgelegte »Definition« der Wahrheit ist kein *Abschleifen* der Tradition, sondern die ursprüngliche *Aneignung*; das um so mehr dann, wenn der Nachweis gelingt, daß und wie die Theorie auf dem Grunde des ursprünglichen Wahrheitsphänomens zur Idee der Übereinstimmung kommen mußte.

Die »Definition« der Wahrheit als Entdecktheit und Entdeckendsein ist auch keine bloße Worterklärung, sondern sie erwächst aus der Analyse der Verhaltungen des Daseins, die wir zunächst »wahre« zu nennen pflegen.

Wahrsein als entdeckend-sein ist eine Seinsweise des Daseins. Was dieses Entdecken selbst möglich macht, muß notwendig in einem noch ursprünglicheren Sinne »wahr« genannt werden. *Die existenzial-ontologischen Fundamente des Entdeckens selbst zeigen erst das ursprünglichste Phänomen der Wahrheit.*

Das Entdecken ist eine Seinsweise des In-der-Welt-seins. Das umsichtige oder auch das verweilend hinsehende Besorgen entdecken innerweltliches Seiendes. Dieses wird das Entdeckte. Es ist »wahr« in einem zweiten Sinne. Primär »wahr«, das heißt entdeckend ist das Dasein. Wahrheit im zweiten Sinne besagt nicht Entdeckend-sein (Entdeckung), sondern Entdeckt-sein (Entdecktheit).

[36] Vgl. S. 32 ff.

diliğinden-açık" olarak temel yaptıkları şeyin anlamının üstünü örter.

Böyle kanıtların alıntılanması kendini engelsiz sözcük-gizemciliğine karşı kollamalıdır; gene de en sonunda felsefenin işi oradaki-Varlığın kendini onlarda anlattığı *en öğesel sözcüklerin gücünü* onları anlaşılmazlık noktasına dek düzleştiren sıradan anlak karşısında korumak, bu anlaşılmazlığın kendi payına yalancı sorunların kaynağı olarak işlev görmesinin önüne geçmektir.

Daha önce[36] λόγος ve ἀλήθεια üzerine bir bakıma inakçı yorumda ortaya serdiğimiz şey şimdi fenomenal kanıtlamasını kazanmıştır. Gerçekliğin önümüzdeki "tanımı" geleneğin bir *sarsılması* değil, ama onun kökensel *edinimidir*. Ve bu özellikle böyledir, eğer belgitlememiz kuramın kökensel gerçeklik-fenomeni temelinde bağdaşma düşüncesine ulaşmak zorunda olduğunu ve nasıl ulaştığını göstermeyi başarmışsa.

Ayrıca, gerçekliğin açığa-çıkarılmışlık ve açığa-çıkaran-Varlık olarak "tanımı" salt bir sözcük açıklaması da değildir; tersine, oradaki-Varlığın ilkin "gerçek" deme alışkanlığında olduğumuz davranışlarının çözümlemesinden doğar.

Gerçek-Varlık, açığa-çıkaran-Varlık olarak, oradaki-Varlığın bir Varlık-yoludur. Bu açığa-çıkarmanın kendisini olanaklı kılan şeye zorunlu olarak daha da kökensel bir anlamda "gerçek" denmelidir. *Açığa-çıkarmanın kendisinin varoluşsal-varlıkbilimsel temelleri ilkin en kökensel gerçeklik fenomenini gösterirler.*

Açığa çıkarma dünyadaki-Varlığın bir Varlık-yoludur. Sağgörülü tasa ya da giderek eyleşme içinde bakan tasa bile dünya-içinde varolan-şeyi açığa çıkarır. Bu varolan-şey açığa çıkarılmış bir-şey olur. İkinci bir anlamda "gerçek"tir. Birincil olarak "gerçek" olan, eş deyişle 'açığa çıkaran' ise oradaki-Varlıktır. İkinci anlamdaki gerçeklik açığa-çıkaran-Varlık (açığa çıkarış) değil, ama açığa-çıkarılmış-Varlık (açığa çıkarılmışlık) demektir.

[36] Bkz. s. [32] vs.

Ama dünyanın dünyasallığının ve dünya-içinde varolan-şeylerin daha önceki çözümlemesi dünya-içinde varolan-şeylerin açığa çıkarılmışlığının dünyanın açığa serilmişliğinde *temellendiğini* göstermiştir. Açığa serilmişlik ise oradaki-Varlığın temel-türüdür ki, ona uygun olarak oradaki-Varlık kendi 'Orası'*dır*. Açığa serilmişlik ruhsal durum, anlama ve söylem yoluyla oluşturulur ve eş-kökensel olarak dünyayı, içinde-Varlığı ve 'Kendi'yi ilgilendirir. 'Dünya-içinde varolan-şeylerin ortasında-Varlık olarak — bir dünyada daha şimdiden — *kendi-önünde Varlık*' olarak kaygının yapısı kendi içinde oradaki-Varlığın açığa serilmişliğini gizler. Onunla *birlikte* ve onun *yoluyla,* açığa serilmişlik vardır; buna göre ancak oradaki-Varlığın *açığa serilmişliği* ile *en kökensel* gerçeklik fenomenine erişilir. Daha önce 'Orası'nın varoluşsal yapılanışı[37] açısından ve 'Orası'nın gündelik Varlığı ile ilişki[38] içinde gösterilmiş olan şey en kökensel gerçeklik fenomeninden başka hiçbirşeyi ilgilendirmez. Oradaki-Varlık özsel olarak kendi açığa serilmişliği *olduğu* ölçüde, açığa serilen olarak açığa serdiği ve ortaya çıkardığı ölçüde, özsel olarak "gerçek"tir. *Oradaki-Varlık "gerçeklikte" vardır.* Bu önesürüm varlıkbilimsel anlam taşır. Oradaki-Varlığın varlıksal olarak her zaman ya da yalnızca her durumda "tüm gerçekliğe" götürülmüş olması değil, ama varoluşsal durumuna kendi en öz Varlığının açığa serilmişliğinin ait olması demektir.

Daha önce kazanmış olduğumuz sonuçları kabul edersek, "Oradaki-Varlık gerçekliktedir" önermesinin tam varoluşsal anlamı aşağıdaki belirlenimler yoluyla yeniden verilebilir:

1. Oradaki-Varlığın Varlık-durumuna özsel olarak *genelde açığa serilmişlik* aittir. Bu kaygı fenomeni yoluyla belirtik olmuş olan bütün Varlık-yapısını kucaklar. Kaygıya yalnızca dünyadaki-Varlık değil, ama dünya-içinde varolan-şeylerin ortasında Varlık aittir. Oradaki-Varlığın

[37] Bkz. s. 134 vss.
[38] Bkz. s. 166 vss.

Durch die frühere Analyse der Weltlichkeit der Welt und des innerweltlichen Seienden wurde aber gezeigt: die Entdecktheit des innerweltlichen Seienden *gründet* in der Erschlossenheit der Welt. Erschlossenheit aber ist die Grundart des Daseins, gemäß deren sein Da *ist.* Erschlossenheit wird durch Befindlichkeit, Verstehen und Rede konstituiert und betrifft gleichursprünglich die Welt, das In-Sein und das Selbst. Die Struktur der Sorge als *Sichvorweg* — schon sein in einer Welt — als Sein bei innerweltlichem Seienden birgt in sich Erschlossenheit des Daseins. *Mit* und *durch* sie ist Entdecktheit, daher wird erst mit der *Erschlossenheit* des Daseins das *ursprünglichste* Phä[221]nomen der Wahrheit erreicht. Was früher hinsichtlich der existenzialen Konstitution des Da[37] und bezüglich des alltäglichen Seins des Da[38] aufgezeigt wurde, betraf nichts anderes als das ursprünglichste Phänomen der Wahrheit. Sofern das Dasein wesenhaft seine Erschlossenheit *ist,* als erschlossenes erschließt und entdeckt, ist es wesenhaft »wahr«. *Dasein ist »in der Wahrheit«.* Diese Aussage hat ontologischen Sinn. Sie meint nicht, daß das Dasein ontisch immer oder auch nur je »in alle Wahrheit« eingeführt sei, sondern daß zu seiner existenzialen Verfassung Erschlossenheit seines eigensten Seins gehört.

Unter Aufnahme des früher Gewonnenen kann der volle existenziale Sinn des Satzes »Dasein ist in der Wahrheit« durch folgende Bestimmungen wiedergegeben werden:

1. Zur Seinsverfassung des Daseins gehört wesenhaft *Erschlossenheit überhaupt.* Sie umgreift das Ganze der Seinsstruktur, die durch das Phänomen der Sorge explizit geworden ist. Zu dieser gehört nicht nur In-der-Welt-sein, sondern Sein bei innerweltlichem Seienden. Mit dem

[37] Vgl. S. 134 ff.
[38] Vgl. S. 166 ff.

Sein des Daseins und seiner Erschlossenheit ist gleichursprünglich Entdecktheit des innerweltlichen Seienden.

2. Zur Seinsverfassung des Daseins und zwar als Konstitutivum seiner Erschlossenheit gehört die *Geworfenheit*. In ihr enthüllt sich, daß Dasein je schon als meines und dieses in einer bestimmten Welt und bei einem bestimmten Umkreis von bestimmten innerweltlichen Seienden ist. Die Erschlossenheit ist wesenhaft faktische.

3. Zur Seinsverfassung des Daseins gehört der *Entwurf*: das erschließende Sein zu seinem Seinkönnen. Dasein *kann sich* als verstehendes aus der »Welt« und den Anderen her verstehen oder aus seinem eigensten Seinkönnen. Die letztgenannte Möglichkeit besagt: das Dasein erschließt sich ihm selbst im eigensten und als eigenstes Seinkönnen. Diese *eigentliche* Erschlossenheit zeigt das Phänomen der ursprünglichsten Wahrheit im Modus der Eigentlichkeit. Die ursprünglichste und zwar eigentlichste Erschlossenheit, in der das Dasein als Seinkönnen sein kann, ist die *Wahrheit der Existenz*. Sie erhält erst im Zusammenhang einer Analyse der Eigentlichkeit des Daseins ihre existenzial-ontologische Bestimmtheit.

4. Zur Seinsverfassung des Daseins gehört das *Verfallen*. Zunächst und zumeist ist das Dasein an seine »Welt« verloren. Das Ver[222]stehen, als Entwurf auf die Seinsmöglichkeiten, hat sich dahin verlegt. Das Aufgehen im Man bedeutet die Herrschaft der öffentlichen Ausgelegtheit. Das Entdeckte und Erschlossene steht im Modus der Verstelltheit und Verschlossenheit durch das Gerede, die Neugier und die Zweideutigkeit. Das Sein zum Seienden ist nicht ausgelöscht, aber entwurzelt. Das Seiende ist nicht völlig verborgen, sondern gerade entdeckt, aber zugleich verstellt; es zeigt sich — aber im Modus des Scheins. Ingleichen sinkt das vordem Entdeckte wieder in die Verstelltheit und Verborgenheit zurück. *Das Dasein ist, weil wesenhaft verfallend, seiner Seinsverfassung nach in der*

Varlığı ve açığa serilmişliği dünya-içinde varolan-şeylerin açığa çıkarılmışlığı ile eş-kökenseldir.

2. Oradaki-Varlığın Varlık-durumuna *fırlatılmışlık* aittir — hiç kuşkusuz açığa serilmişliğinin oluşturucusu olarak. Fırlatılmışlıkta oradaki-Varlığın, her durumda benim oradaki-Varlığım olarak ve bu oradaki-Varlık olarak, daha şimdiden hem belirli bir dünyada hem de belirli olarak dünya-içinde varolan-şeylerin belirli bir çevresinin ortasında olduğu ortaya serilir. Açığa serilmişlik özsel olarak olgusaldır.

3. Oradaki-Varlığın Varlık-durumuna *tasar* aittir — onun 'Olabilme'sine doğru Varlık olarak, açığa seren Varlık olarak. Oradaki-Varlık, anlayan olarak, kendini "dünya"dan ve Başkalarından ya da en öz 'Olabilme'sinden *anlayabilir*. Son değinilen olanak oradaki-Varlığın kendini kendi için en öz 'Olabilme'de ve en öz 'Olabilme' olarak açığa sermesi demektir. Bu *asıl* açığa serilmişlik en kökensel gerçeklik fenomenini asıllık kipinde gösterir. En kökensel ve dahası en asıl açığa serilmişlik — ki onda oradaki-Varlık 'Olabilme' olarak var olabilir — *varoluşun gerçekliğidir*. Bu ancak oradaki-Varlığın asıllığının bir çözümlemesinin bağlamında varoluşsal-varlıkbilimsel belirliliğini kazanır.

4. Oradaki-Varlığın Varlık-durumuna *düşme* aittir. En yakından ve çoğunlukla oradaki-Varlık kendi "dünya"sında yitmiştir. Anlama, Varlık-olanakları üzerine tasar olarak, kendini onlara saptırmıştır. İnsanda soğrulması kamusal yorumlanmışlığın egemenliğini imler. Açığa çıkarılan ve açığa serilen şey boş konuşma, merak ve ikircim yoluyla gizlenmişlik ve kapanmışlık kipinde durur. Varolan-şeye doğru Varlık silinmemiş, ama kökünden koparılmıştır. Varolan-şey bütünüyle gizlenmemiş, tersine tam olarak açığa çıkarılmış, ama aynı zamanda kılık değiştirmiştir; kendini gösterir — ama görünüş kipinde. Benzer olarak, daha önce açığa çıkarılmış olan yine kılık değiştirmişlik ve gizlenmişlik içine geri gömülür. *Oradaki-Varlık, özsel olarak düşüşte olduğu için, Varlık-durumuna*

göre "gerçeklik-dışındadır." Bu terim burada tıpkı "düşme" anlatımı gibi varlıkbilimsel olarak kullanılır. Varoluşsal-çözümsel kullanımında varlıksal olarak olumsuz her "değerlendirme" ondan uzaklaştırılmalıdır. Oradaki-Varlığın *olgusallığına* kapatılmışlık ve örtülmüşlük aittir. "Oradaki-Varlık gerçekliktedir" önermesinin tam varoluşsal-varlıkbilimsel anlamı eş-kökensel olarak "oradaki-Varlık gerçeklik-dışındadır" der. Ama oradaki-Varlık ancak açığa serilmiş olduğu ölçüde o denli de kapatılmıştır; ve oradaki-Varlık ile birlikte her durumda dünya-içinde varolan-şeylerin açığa çıkarılmaları ölçüsünde, bu tür varolan-şeyler dünya-içinde karşılaşılması olanaklı şeyler olarak kapatılmış (gizlenmiş) ya da kılık değiştirmişlerdir.

Buna göre oradaki-Varlık özsel olarak daha şimdiden açığa çıkarılmış olanı görünüşe ve kılık değiştirmeye *karşı* belirtik olarak kendinin edinmeli ve kendine açığa çıkarılmışlık için yineleyerek inanca vermelidir. Tüm yeni açığa çıkarış hiçbir zaman tam gizlenmişlik temelinde yerine getirilmez, ama görünüş kipinde açığa çıkarılmışlıktan başlar. Varolan-şey öyle ... gibi görünür, eş deyişle belli bir yolda daha şimdiden açığa çıkarılmış olsa da, henüz başka bir kılıkta kalmayı sürdürür.

Gerçeklik (açığa çıkarılmışlık) her zaman ilkin varolan-şeylerden koparılıp alınmalıdır. Varolan-şey gizlenmişlikten kapılır. O sıradaki olgusal açığa çıkarılmışlık bir bakıma her zaman bir *hırsızlıktır*. Yunanlıların gerçekliğin özünü anlatırken yoksunluklu bir anlatım (ἀ-λήθεια) kullanmaları bir raslantı mıdır? Oradaki-Varlığın kendini böyle anlatışında kendinin kökensel bir Varlık-anlayışı kendini bildirmez mi — üstelik bu gerçeklik-dışındaki-Varlığın dünya-daki-Varlığın özsel bir belirlenimini oluşturduğunun yalnızca ön-varlıkbilimsel bir anlayışı olsa bile?

Parmenides'e yol gösteren Gerçeklik Tanrıçasının önüne açığa çıkarma yolu olarak ve gizleme yolu olarak iki yol koyması oradaki-Varlığın her durumda daha şimdiden gerçek-

»Unwahrheit«. Dieser Titel ist hier ebenso wie der Ausdruck »Verfallen« ontologisch gebraucht. Jede ontisch negative »Wertung« ist bei seinem existenzial-analytischen Gebrauch fernzuhalten. Zur *Faktizität* des Daseins gehören Verschlossenheit und Verdecktheit. Der volle existenzial-ontologische Sinn des Satzes: »Dasein ist in der Wahrheit« sagt gleichursprünglich mit: »Dasein ist in der Unwahrheit«. Aber nur sofern Dasein erschlossen ist, ist es auch verschlossen; und sofern mit dem Dasein je schon innerweltliches Seiendes entdeckt ist, ist dergleichen Seiendes als mögliches innerweltlich Begegnendes verdeckt (verborgen) oder verstellt.

Daher muß das Dasein wesenhaft das auch schon Entdeckte *gegen* den Schein und die Verstellung sich ausdrücklich zueignen und sich der Entdecktheit immer wieder versichern. Erst recht vollzieht sich alle Neuentdeckung nicht auf der Basis völliger Verborgenheit, sondern im Ausgang von der Entdecktheit im Modus des Scheins. Seiendes sieht so aus wie ..., das heißt, es ist in gewisser Weise schon entdeckt und doch noch verstellt.

Die Wahrheit (Entdecktheit) muß dem Seienden immer erst abgerungen werden. Das Seiende wird der Verborgenheit entrissen. Die jeweilige faktische Entdecktheit ist gleichsam immer ein *Raub*. Ist es Zufall, daß die Griechen sich über das Wesen der Wahrheit in einem *privativen* Ausdruck (ἀ-λήθεια) aussprechen? Kündigt sich in solchem Sichaussprechen des Daseins nicht ein ursprüngliches Seinsverständnis seiner selbst an, das wenngleich nur vorontologische Verstehen dessen, daß In-der-Unwahrheit-sein eine wesenhafte Bestimmung des In-der-Welt-seins ausmacht?

Daß die Göttin der Wahrheit, die den *Parmenides* führt, ihn vor beide Wege stellt, den des Entdeckens und den des Verbergens, bedeutet nichts anderes als: das Dasein ist je schon in der Wahr-

heit und Unwahrheit. Der Weg des Entdeckens wird nur gewonnen im κρίνειν [223] λόγῳ, im verstehenden Unterscheiden beider und Sichentscheiden für den einen[39].

Die existenzial-ontologische Bedingung dafür, daß das In-der-Welt-sein durch »Wahrheit« und »Unwahrheit« bestimmt ist, liegt in der Seinsverfassung des Daseins, die wir als den *geworfenen Entwurf* kennzeichneten. Sie ist ein Konstitutivum der Struktur der Sorge.

Die existenzial-ontologische Interpretation des Phänomens der Wahrheit hat ergeben: 1. Wahrheit im ursprünglichsten Sinne ist die Erschlossenheit des Daseins, zu der die Entdecktheit des innerweltlichen Seienden gehört. 2. Das Dasein ist gleichursprünglich in der Wahrheit und Unwahrheit.

Diese Sätze können innerhalb des Horizontes der traditionellen Interpretation des Wahrheitsphänomens erst dann voll einsichtig werden, wenn sich zeigen läßt: 1. Wahrheit, als Übereinstimmung verstanden, hat ihre Herkunft aus der Erschlossenheit und das auf dem Wege einer bestimmten Modifizierung. 2. Die Seinsart der Erschlossenheit selbst führt dazu, daß zunächst ihre abkünftige Modifikation in den Blick kommt und die theoretische Explikation der Wahrheitsstruktur leitet.

Die Aussage und ihre Struktur, das apophantische Als, sind in der Auslegung und deren Struktur, dem hermeneutischen Als, und weiterhin im Verstehen, der Erschlossenheit des Daseins, fundiert. Wahrheit aber gilt als auszeichnende Bestimmung der so abkünftigen Aussage. Demnach reichen die Wurzeln der Aussagewahrheit in die Erschlossenheit des Verstehens zurück[40]. Über diese Anzeichen

[39] *K. Reinhardt* hat, vgl. Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie (1916), zum erstenmal das vielverhandelte Problem des Zusammenhangs der beiden Teile des parmenideischen Lehrgedichts begriffen und gelöst, obwohl er das ontologische Fundament für den Zusammenhang von ἀλήθεια und δόξα und seine Notwendigkeit nicht ausdrücklich aufweist.

[40] Vgl. oben § 33, S. 154 ff. Die Aussage als abkünftiger Modus der Auslegung.

likte ve gerçeklik-dışında olduğundan başka birşeyi imlemez. Açığa çıkarma yolu yalnızca κρίνειν λόγῳda, ikisini anlayarak ayırdetmede ve birinden yana karar vermede kazanılır.[39]

Dünyadaki-Varlığın "gerçeklik" ve "gerçekdışılık" yoluyla belirlenmesinin varoluşsal-varlıkbilimsel koşulu oradaki-Varlığın *fırlatılmış tasar* olarak belirttiğimiz Varlık-durumunda yatar. Bu fırlatılmış tasar kaygının yapısı için oluşturucu birşeydir.

Gerçeklik fenomeninin varoluşsal-varlıkbilimsel yorumu şunları vermiştir: 1. Gerçeklik en kökensel anlamda oradaki-Varlığın açığa serilmişliğidir ki, ona dünya-içinde varolanşeylerin açığa çıkarılmışlığı aittir. 2. Oradaki-Varlık eş-kökensel olarak gerçeklikte ve gerçeklik-dışındadır.

Gerçeklik fenomeni üzerine geleneksel yorum çevreni içersinde, bu ilkeler üzerine tam içgörü ancak şunlar gösterilebildiği zaman elde edilecektir: 1. Gerçeklik, bağdaşma olarak anlaşıldığında, kökenini açığa serilmişlikten ve belirli bir değişkiye uğrama yolundan alır. 2. Açığa serilmişliğin kendisinin öyle bir Varlıktürü vardır ki, ilk olarak bunun türevsel değişkisi bakış altına gelir ve gerçeklik-yapısının kuramsal açımlamasına ulaşılmasını sağlar.

Önesürüm ve yapısı — apofantik 'Olarak' — yorumlamada ve bunun yapısında — hermeneutik 'Olarak' —, ve dahası anlamada, oradaki-Varlığın açığa serilmişliğinde temellenir. Ama gerçeklik böyle türetilen önesürümün ayırdedici belirlenimi olarak geçerlidir. Buna göre önesürüm-gerçekliğinin kökleri geride anlamanın açığa serilmişliğine ulaşırlar.[40] Ama önesürüm-gerçekliğinin kökenine

[39] K. Reinhardt (bkz. *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, 1916) Parmenides'in öğretisel şiirinin iki bölümünün bağlantısı üzerine çok tartışılan sorunu ilk kez kavramış ve çözmüş, ama ἀλήθεια ve δόξα arasındaki bağlantının ve bunun zorunluğunun varlıkbilimsel temelini belirtik olarak göstermemiştir.

[40] Bkz. yukarıda § 40, s. [154] vss. Yorumlamanın Türevsel Kipi Olarak Önesürüm.

ilişkin olarak belirtilen bu noktaların üzerinde ve ötesinde, şimdi *bağdaşma* fenomeni türemişliği içinde *belirtik olarak* sergilenmelidir.

Dünya-içinde varolan-şeylerin ortasında Varlık — tasa — açığa çıkaran Varlıktır. Ama oradaki-Varlığın açığa serilmişliğine özsel olarak söylem aittir.[41] Oradaki-Varlık kendini anlatır*; *kendini* — varolan-şeylere doğru Varlık olarak, ki açığa çıkarır. Ve önesürümde genel olarak kendini açığa çıkarılmış varolan-şeyler hakkında anlatır. Önesürüm varolan-şeyleri açığa çıkarılmışlıklarının 'Nasıl'ında iletir. İletişimi algılayan oradaki-Varlık algılamada kendini tartışılan varolan-şeylere doğru Varlığa — ki açığa çıkarandır — getirir. Anlatılan önesürüm 'ne üzerine'sinde bu varolan-şeylerin açığa çıkarılmışlığını kapsar. Bu açığa çıkarılmışlık anlatılanda saklanır. Anlatılan bir bakıma dünya-içinde elaltında-bulunan birşey olur ki, algılanabilir ve yeniden-söylenebilir. Açığa çıkarılmışlığın saklanmasından ötürü, elaltında-bulunan anlatılan şey kendisinde varolan-şeyler ile bir ilişki taşır ki, anlatılan her durumda onlar üzerine bir önesürümdür. Açığa çıkarılmışlık her durumda ...in bir açığa çıkarılmışlığıdır. Giderek yeniden-söylemede bile yeniden-söyleyen oradaki-Varlık tartışılan varolan-şeylerin kendilerine doğru bir Varlığa gelir. Ama açığa çıkarmanın kökensel bir sonradan-yerine-getirilmesinden bağışık tutulmuştur ve kendini böyle görür.

Oradaki-Varlığın kendini "özgün" bir deneyimde varolan-şeylerin kendilerinin önüne getirmesi gerekmez ve gene de uygun bir biçimde onlara doğru bir Varlıkta kalır. Açığa çıkarılmışlık büyük ölçüde her durumda birinin kendi açığa çıkarması yoluyla değil, ama söylenmiş olanın söylentisi yoluyla kendinin edinilir. Söylenmiş olana soğrulma İnsanın Varlık-türüne aittir.

*[Burada ve aşağıda '*aussprechen*' ve '*aussagen*' ('*Aussage*') sözcüklerinin sırasıyla '*anlatmak*' ve '*öne sürmek*' ('*önesürüm*') olan anlamlarından ayrı olarak etimolojik okunuş yolları anıştırılıyor: '*dışa-konuşmak*' ve '*dışa-söylemek* (*dışa-söyleme*).' Etimolojik ilgi 'dışarıya' ve 'açığa çıkarılma' anlatımları arasındadır.]

[41] Bkz. § 34, s. [160] vss.

ge der Herkunft der Aussagewahrheit hinaus muß nun aber das Phänomen der *Übereinstimmung ausdrücklich* in seiner Abkünftigkeit aufgezeigt werden.

Das Sein bei innerweltlichem Seienden, das Besorgen, ist entdeckend. Zur Erschlossenheit des Daseins aber gehört wesenhaft die Rede[41]. Dasein spricht sich aus; *sich* — als entdeckendes Sein zu Seien- **[224]**dem. Und es spricht sich als solches über entdecktes Seiendes aus in der Aussage. Die Aussage teilt das Seiende im Wie seiner Entdecktheit mit. Das die Mitteilung vernehmende Dasein bringt sich selbst im Vernehmen in das entdeckende Sein zum besprochenen Seienden. Die ausgesprochene Aussage enthält in ihrem Worüber die Entdecktheit des Seienden. Diese ist im Ausgesprochenen verwahrt. Das Ausgesprochene wird gleichsam zu einem innerweltlich Zuhandenen, das aufgenommen und weitergesprochen werden kann. Auf Grund der Verwahrung der Entdecktheit hat das zuhandene Ausgesprochene an ihm selbst einen Bezug zum Seienden, worüber das Ausgesprochene jeweils Aussage ist. Entdecktheit ist je Entdecktheit von ... Auch im Nachsprechen kommt das nachsprechende Dasein in ein Sein zum besprochenen Seienden selbst. Es ist aber und hält sich für enthoben einem ursprünglichen Nachvollzug des Entdeckens.

Das Dasein braucht sich nicht in »originärer« Erfahrung vor das Seiende selbst zu bringen und bleibt doch entsprechend in einem Sein zu diesem. Entdecktheit wird in weitem Ausmaße nicht durch je eigenes Entdecken, sondern durch Hörensagen des Gesagten zugeeignet. Das Aufgehen im Gesagten gehört zur Seinsart des Man. Das Ausgespro-

[41] Vgl. § 34, S. 160 ff.

chene als solches übernimmt das Sein zu dem in der Aussage entdeckten Seienden. Soll dieses aber ausdrücklich hinsichtlich seiner Entdecktheit zugeeignet werden, dann besagt das: die Aussage soll als entdeckende ausgewiesen werden. Die ausgesprochene Aussage aber ist ein Zuhandenes, so zwar, daß es, als Entdecktheit verwahrendes, an ihm selbst einen Bezug hat zum entdeckten Seienden. Ausweisung ihres Entdeckend-seins besagt jetzt: Ausweisung des Bezugs der die Entdecktheit verwahrenden Aussage *zum* Seienden. Die Aussage ist ein Zuhandenes. Das Seiende, zu dem sie als entdeckende Bezug hat, ist innerweltlich Zuhandenes, bzw. Vorhandenes. Der Bezug selbst gibt sich so als vorhandener. Der Bezug aber liegt darin, daß die in der Aussage verwahrte Entdecktheit je Entdecktheit von ... ist. Das Urteil »enthält etwas, was von den Gegenständen gilt« *(Kant)*. Der Bezug erhält aber durch die Umschaltung seiner auf eine Beziehung zwischen Vorhandenen jetzt selbst Vorhandenheitscharakter. Entdecktheit von ... wird zur vorhandenen Gemäßheit eines Vorhandenen, der ausgesprochenen Aussage, zu Vorhandenem, dem besprochenen Seienden. Und wird die Gemäßheit nur mehr noch als Beziehung zwischen Vorhandenem gesehen, das heißt wird die Seinsart der Beziehungsglieder unterschiedslos als nur Vorhandenes verstanden, dann zeigt sich der Bezug als vorhandenes Übereinstimmen zweier Vorhandener. **[225]**

Die Entdecktheit des Seienden rückt mit der Ausgesprochenheit der Aussage in die Seinsart des innerweltlich Zuhandenen. Sofern sich nun aber in ihr als Entdecktheit von ... ein Bezug zu Vorhandenem durchhält, wird die Entdecktheit (Wahrheit) ihrerseits zu einer vorhandenen Beziehung zwischen Vorhandenen (intellectus und res).

Das in der Erschlossenheit des Daseins fundierte existen-

Genel olarak anlatılmış olan şey önesürümde açığa çıkarılan varolan-şeylere doğru Varlığı üstlenir. Ama eğer bu varolan-şeyler açığa çıkarılmışlıkları açısından belirtik olarak birinin kendinin edinilecekse, o zaman bu demektir ki önesürümün açığa çıkaran bir önesürüm olarak kanıtlanması gerekecektir. Ama anlatılan önesürüm elaltında-bulunan birşeydir, aslında öyle bir yolda ki, açığa çıkarılmışlığı saklayan birşey olarak, kendisinde açığa çıkarılan varolan-şeyler ile bir ilişki taşır. Açığa çıkaran-Varlığının kanıtlaması şimdi açığa çıkarılmışlığı saklayan önesürümün varolan-şeylere *doğru* ilişkisinin kanıtlaması demektir. Önesürüm elaltında-bulunan birşeydir. Açığa çıkaran birşey olarak ilişkili olduğu varolan-şeyler dünya-içinde elaltında-bulunan ya da elönünde-bulunan şeylerdir. İlişkinin kendisi kendini böyle elönünde-bulunan bir ilişki olarak sunar. Ama ilişki önesürümde saklanan açığa çıkarılmışlığın her durumda birşeyin açığa çıkarılmışlığı olmasında yatar. Yargı "nesneler için geçerli olan birşeyi kapsar" (Kant). Ama elönünde-bulunan şeyler arasındaki bir bağıntıya dönüşerek, ilişkinin kendisi elönünde-bulunuş-karakterini kazanır. Birşeyin açığa çıkarılmışlığı elönünde-bulunan birşeyin, anlatılan önesürümün, elönünde-bulunan birşeye, tartışılan varolan-şeye, elönünde bulunan bir uygunluğu olur. Ve eğer bu uygunluk yalnızca elönünde-bulunan şeyler arasındaki bağıntı olarak görülürse, eş deyişle bağıntı-üyelerinin Varlık-türü ayrımsızca salt elönünde-bulunan birşey olarak anlaşılırsa, o zaman ilişki kendini elönünde-bulunan iki şey arasında elönünde-bulunan bağdaşma olarak gösterir.

Varolan-şeyin açığa çıkarılmışlığı önesürümün anlatılmışlığı ile dünya-içinde elaltında-bulunan şeyin Varlık-türüne geri döner. Ama şimdi birşeyin açığa çıkarılmışlığı olarak bu açığa çıkarılmışlıkta elönünde-bulunan birşey ile bir ilişkinin sürmesi ölçüsünde, açığa çıkarılmışlık (gerçeklik) kendi payına elönünde-bulunan şeyler (intellectus ve res) arasında elönünde-bulunan bir bağıntı olur.

Oradaki-Varlığın açığa serilmişliğinde temel-

lenen varoluşsal açığa çıkarılmışlık fenomeni elönünde-bulunan, ama henüz ilişki-karakterini kendi içinde gizleyen bir özellik olur ve özellik olarak elönünde-bulunan bir bağıntıya dağılır. Açığa serilmişlik olarak ve açığa çıkarılan varolan-şeylere doğru Varlık — ki açığa çıkaran Varlıktır — olarak gerçeklik dünya-içinde elönünde-bulunan şeyler arasındaki bağdaşma olarak gerçeklik olmuştur. Böylelikle geleneksel gerçeklik kavramının varlıkbilimsel türevselliği gösterilmiştir.

Gene de varoluşsal-varlıkbilimsel temelbağlantısının düzeninde sonuncu olan şey varlıksal-olgusal olarak ilk ve en yakın olarak geçerlidir. Ama bu olgu, zorunluğu açısından, yine oradaki-Varlığın kendisinin Varlık-türünde temellenir. Tasalı soğrulmada oradaki-Varlık kendini dünya-içinde karşılaşılan şeylerden anlar. Açığa çıkarmaya ait olan açığa çıkarılmışlık ile en yakından dünya-içinde karşılaşma anlatılanda ('*dışa*-söylenen'de) yer alır. Gene de yalnızca gerçeklik ile elönünde-bulunan birşey olarak karşılaşılması söz konusu değildir; ama genel olarak Varlık-anlayışı ilk olarak tüm varolan-şeyleri elönünde-bulunan şeyler olarak anlar. En yakından varlıksal olarak karşılaşılan "gerçeklik" üzerine en yakın varlıkbilimsel irdeleme λόγοςυ (önesürüm) λόγος τινός (... üzerine önesürüm, ...in açığa çıkarılmışlığı) olarak anlar; ama fenomeni olanaklı elönünde-bulunuşu açısından elönünde-bulunan birşey olarak yorumlar. Ama elönünde-bulunuş genel olarak Varlığın anlamı ile eşitlendiği için, gerçekliğin bu Varlık-türünün ve onun en yakında karşılaşılan yapısının kökensel olup olmadıkları sorusu hiçbir biçimde dirimsellik *kazanamaz. Oradaki-Varlığın en yakından başat olan ve bugün bile ilkesel olarak ve belirtik olarak üstesinden gelinmemiş Varlık-anlayışının kendisi kökensel gerçeklik fenomeninin üstünü örter.*

Ama aynı zamanda gözden kaçırmamak gerek ki, bu en yakın Varlık-anlayışını ilk kez bilimsel olarak geliştiren ve egemen kılan Yunanlılar durumunda aynı zamanda kökensel

ziale Phänomen der Entdecktheit wird zur vorhandenen, noch Bezugscharakter in sich bergenden Eigenschaft und als diese in eine vorhandene Beziehung auseinandergebrochen. Wahrheit als Erschlossenheit und entdeckendes Sein zu entdecktem Seienden ist zur Wahrheit als Übereinstimmung zwischen innerweltlich Vorhandenem geworden. Damit ist die ontologische Abkünftigkeit des traditionellen Wahrheitsbegriffes aufgezeigt.

Was jedoch in der Ordnung der existenzial-ontologischen Fundierungszusammenhänge das Letzte ist, gilt ontisch-faktisch als das Erste und Nächste. Dieses Faktum aber gründet hinsichtlich seiner Notwendigkeit wiederum in der Seinsart des Daseins selbst. Im besorgenden Aufgehen versteht sich das Dasein aus dem innerweltlich Begegnenden. Die dem Entdecken zugehörige Entdecktheit wird zunächst innerweltlich im *Ausgesprochenen* vorgefunden. Aber nicht nur die Wahrheit begegnet als Vorhandenes, sondern das Seinsverständnis überhaupt versteht zunächst alles Seiende als Vorhandenes. Die nächste ontologische Besinnung auf die zunächst ontisch begegnende »Wahrheit« versteht den λόγος (Aussage) als λόγος τινός (Aussage über..., Entdecktheit von...), interpretiert aber das Phänomen als Vorhandenes auf seine mögliche Vorhandenheit. Weil diese aber dem Sinne von Sein überhaupt gleichgesetzt ist, *kann* die Frage, ob diese Seinsart der Wahrheit und ihre nächst begegnende Struktur ursprünglich sind oder nicht, überhaupt nicht lebendig werden. *Das zunächst herrschende und noch heute nicht grundsätzlich und ausdrücklich überwundene Seinsverständnis des Daseins verdeckt selbst das ursprüngliche Phänomen der Wahrheit.*

Zugleich darf aber nicht übersehen werden, daß bei den Griechen, die dieses nächste Seinsverständnis zuerst wissen-

schaftlich ausbildeten und zur Herrschaft brachten, zugleich das ursprüngliche, wenngleich vorontologische Verständnis der Wahrheit lebendig war und sich sogar gegen die in ihrer Ontologie liegende Verdeckung — mindestens bei *Aristoteles* — behauptete[42]. [226]

Aristoteles hat nie die These verfochten, der ursprüngliche »Ort« der Wahrheit sei das Urteil. Er sagt vielmehr, der λόγος ist die Seinsweise des Daseins, die entdeckend *oder* verdeckend sein kann. Diese *doppelte Möglichkeit* ist das Auszeichnende am Wahrsein des λόγος, er ist die Verhaltung, die *auch verdecken kann*. Und weil *Aristoteles* die genannte These nie behauptete, kam er auch nie in die Lage, den Wahrheitsbegriff vom λόγος auf das reine νοεῖν zu »erweitern«. Die »Wahrheit« der αἴσθησις und des Sehens der »Ideen« ist das ursprüngliche Entdecken. Und nur weil νοῆσις primär entdeckt, kann auch der λόγος als διανεῖν Entdeckungsfunktion haben.

Die These, der genuine »Ort« der Wahrheit sei das Urteil, beruft sich nicht nur zu Unrecht auf *Aristoteles*, sie ist auch ihrem Gehalt nach eine Verkennung der Wahrheitsstruktur. Nicht die Aussage ist der primäre »Ort« der Wahrheit, sondern *umgekehrt*, die Aussage als Aneignungsmodus der Entdecktheit und als Weise des In-der-Welt-seins gründet im Entdecken, bzw. der *Erschlossenheit* des Daseins. Die ursprünglichste »Wahrheit« ist der »Ort« der Aussage und die ontologische Bedingung der Möglichkeit dafür, daß Aussagen wahr oder falsch (entdeckend oder verdeckend) sein können.

Wahrheit, im ursprünglichsten Sinne verstanden, gehört zur Grundverfassung des Daseins. Der Titel bedeutet ein Existenzial. Damit ist aber schon die Antwort vorgezeichnet auf die Frage nach der Seinsart von Wahrheit und nach dem Sinne der Notwendigkeit der Voraussetzung, daß »es Wahrheit gibt«.

ama ön-varlıkbilimsel gerçeklik anlayışı diriydi ve giderek kendini onların varlıkbilimin̲de — hiç olmazsa Aristoteles'te — yatan üstünü-örtmeye karşı ileri sürüyordu.[42]

Aristoteles gerçekliğin yerinin yargı olduğu savını hiçbir zaman savunmamıştır. Aslında ο λόγος̲ın oradaki-Varlığın birşeyi açığa çıkarabilen *ya da* üstünü örtebilen Varlık-yolu olduğunu söyler. Bu *çifte olanak* λόγος̲ın gerçek-Varlığında ayırdedici olandır: Λόγος *o denli de birşeyin üstünü örtebilen* davranıştır. Ve Aristoteles sözü edilen savı hiçbir zaman ileri sürmediği için, hiçbir zaman λόγος üzerine gerçeklik-kavramını arı νοεῖνe dek "genişletecek" bir konumda da olmadı. Αἴσθησις̲in ve "İdeaları" görmenin "gerçekliği" kökensel açığa çıkarmadır. Ve ancak νοῆσις birincil olarak açığa çıkardığı içindir ki, λόγος ayrıca διανεῖν olarak açığa çıkarma işlevini de taşıyabilir.

Gerçekliğin asıl "yeri"nin yargı olduğu savını Aristoteles'e yüklemek yalnızca haksız olmakla kalmaz; bu sav giderek içeriğine göre bile gerçeklik-yapısını anlamayı başaramaz. Önesürüm gerçekliğin birincil "yeri" değildir; *tersine*, açığa çıkarılmışlığı kendinin-edinmekipi olarak ve dünyadaki-Varlığın yolu olarak önesürüm oradaki-Varlığın açığa çıkarmasında ya da *açığa serilmişliğinde* temellenir. En kökensel "gerçeklik" önesürümün "yeri"dir ve önesürümlerin gerçek ya da yanlış (açığa çıkaran ya da üstünü örten) olabilmeleri olanağının varlıkbilimsel koşuludur.

Gerçeklik, en kökensel anlamda anlaşıldığında, oradaki-Varlığın temel yapılanışına aittir. Terim bir varoluşsalı imler. Ama böylelikle daha şimdiden gerçekliğin Varlık-türüne ilişkin ve "Gerçeklik vardır" varsayımının zorunluğunun anlamına ilişkin sorulara yanıtlar taslak olarak verilmiştir.

[42] Vgl. Eth. Nic. Z und Met. Θ 10.

[42] Bkz. *Nikomakhean Etik* Z ve *Metafizik* Θ 10.

c) Gerçekliğin Varlık-Türü ve Gerçeklik-Varsayımı

Oradaki-Varlık, açığa serilmişlik yoluyla oluşturulmuş olarak, özsel olarak gerçekliktedir. Açığa serilmişlik oradaki-Varlığın özsel bir Varlık-türüdür. *Ancak oradaki-Varlık oldukça ve olduğu sürece gerçeklik "vardır."* Varolan-şey ancak genel olarak oradaki-Varlık olduğu *zaman* açığa çıkarılır ve ancak o olduğu *sürece* açığa serilir. *Newton* yasaları, çelişki önermesi, genel olarak her gerçeklik ancak oradaki-Varlık *olduğu* sürece gerçektir. Genel olarak oradaki-Varlık olmadan önce ve genel olarak oradaki-Varlık bundan böyle olmadığı zaman hiçbir gerçeklik yoktu ve hiçbir gerçeklik olmayacaktır, çünkü gerçeklik açığa serilmişlik, açığa çıkarış ve açığa çıkarılmışlık olarak o zaman *olamayacaktır*. *Newton*'un yasaları açığa çıkarılmadan önce "gerçek" değildiler; ama bundan yanlış oldukları sonucu çıkmaz, ve giderek varlıksal olarak bundan böyle hiçbir açığa çıkarılmışlık olanaklı olmadığı zaman yanlış olacakları sonucu bile çıkmaz. Yine, bu "kısıtlama"da "gerçekliklerin" gerçek-Varlığının herhangi bir indirgenmesi de imlenmez.

Newton yasaları ondan önce ne gerçek ne de yanlıştılar demek açığa çıkarıp gösterecekleri varolan-şeylerin ondan önce olmamış olduklarını imleyemez. Yasalar Newton yoluyla gerçek oldular, ve onlarla birlikte varolan-şeyler oradaki-Varlık için kendilerinde erişilebilir oldular. Varolan-şeyler açığa çıkarılmışlıkları ile birlikte kendilerini tam olarak daha önceden olmuş olan varolan-şeyler olarak gösterirler. Böyle açığa çıkarma "gerçekliğin" Varlık-türüdür.

"İlksiz-sonsuz gerçeklikler"in oldukları ancak tüm ilksizlik-sonsuzluk içinde oradaki-Varlığın olmuş olduğu ve olacağı belgitlemesine ulaşıldığı zaman yeterli olarak tanıtlanmış olacaktır. Bu tanıtlama dışarda beklediği sürece, önerme düşlemsel bir önesürüm olarak kalır ki, felsefecilerin ortaklaşa ona "inanmaları" yoluyla haklılık kazanmayacaktır.

c) Die Seinsart der Wahrheit und die Wahrheitsvoraussetzung

Das Dasein ist als konstituiert durch die Erschlossenheit wesenhaft in der Wahrheit. Die Erschlossenheit ist eine wesenhafte Seinsart des Daseins. *Wahrheit »gibt es« nur, sofern und solange Dasein ist.* Seiendes ist nur *dann* entdeckt und nur *solange* erschlossen, als überhaupt Dasein *ist*. Die Gesetze *Newtons*, der Satz vom Widerspruch, jede Wahrheit überhaupt sind nur solange wahr, als Dasein *ist*. Vordem Dasein überhaupt nicht war, und nachdem Dasein überhaupt nicht mehr sein wird, war keine Wahrheit und wird keine sein, weil sie als Erschlossenheit, Entdeckung und Entdecktheit dann *nicht* sein *kann*. Bevor die Gesetze *Newtons* entdeckt wurden, waren sie nicht »wahr«; daraus folgt nicht, daß sie falsch waren, noch gar, daß sie, wenn ontisch keine Entdecktheit mehr möglich ist, falsch würden. [227] Ebensowenig liegt in dieser »Beschränkung« eine Herabminderung des Wahrseins der »Wahrheiten«.

Die Gesetze *Newtons* waren vor ihm weder wahr noch falsch, kann nicht bedeuten, das Seiende, das sie entdeckend aufzeigen, sei vordem nicht gewesen. Die Gesetze wurden durch *Newton* wahr, mit ihnen wurde für das Dasein Seiendes an ihm selbst zugänglich. Mit der Entdecktheit des Seienden zeigt sich dieses gerade als das Seiende, das vordem schon war. So zu entdecken, ist die Seinsart der »Wahrheit«.

Daß es »ewige Wahrheiten« gibt, wird erst dann zureichend bewiesen sein, wenn der Nachweis gelungen ist, daß in alle Ewigkeit Dasein war und sein wird. Solange dieser Beweis aussteht, bleibt der Satz eine phantastische Behauptung, die dadurch nicht an Rechtmäßigkeit gewinnt, daß sie von den Philosophen gemeinhin »geglaubt« wird.

Alle Wahrheit ist gemäß deren wesenhaften daseinsmäßigen Seinsart relativ auf das Sein des Daseins. Bedeutet diese Relativität soviel wie: alle Wahrheit ist »subjektiv«? Wenn man »subjektiv« interpretiert als »in das Belieben des Subjekts gestellt«, dann gewiß nicht. Denn das Entdecken entzieht seinem eigensten Sinne nach das Aussagen dem »subjektiven« Belieben und bringt das entdeckende Dasein vor das Seiende selbst. Und nur *weil* »Wahrheit« als Entdecken eine *Seinsart des Daseins ist,* kann sie *dessen* Belieben entzogen werden. Auch die »Allgemeingültigkeit« der Wahrheit ist lediglich darin verwurzelt, daß das Dasein Seiendes an ihm selbst entdecken und freigeben kann. Nur so vermag dieses Seiende an ihm selbst jede mögliche Aussage, das heißt Aufzeigung seiner, zu binden. Wird die rechtverstandene Wahrheit dadurch im mindesten angetastet, daß sie ontisch nur im »Subjekt« möglich ist und mit dessen Sein steht und fällt?

Aus der existenzial begriffenen Seinsart der Wahrheit wird nun auch der Sinn der Wahrheitsvoraussetzung verständlich. *Warum müssen wir voraussetzen, daß es Wahrheit gibt?* Was heißt »voraussetzen«? Was meint das »müssen« und »wir«? Was besagt: »es gibt Wahrheit«? Wahrheit setzen »wir« voraus, weil »wir«, seiend in der Seinsart des Daseins, »in der Wahrheit« *sind.* Wir setzen sie nicht voraus als etwas »außer« und »über« uns, zu dem wir uns neben anderen »Werten« auch verhalten. Nicht wir setzen die »Wahrheit« voraus, sondern *sie* ist es, die ontologisch überhaupt möglich macht, daß wir so *sein* kön[228]nen, daß wir etwas »voraussetzen«. Wahrheit *ermöglicht* erst so etwas wie Voraussetzung.

Was besagt »voraussetzen«? Etwas verstehen als den Grund des Seins eines anderen Seienden. Dergleichen Verstehen von Seiendem in seinen Seinszusammenhängen ist nur möglich auf dem Grunde der Erschlossenheit, das heißt des Entdeckend-

Tüm gerçeklik, özsel olarak oradaki-Varlık karakterindeki Varlık-türüne uygun olarak, oradaki-Varlığın Varlığına görelidir. Bu görelilik tüm gerçekliğin "öznel" olduğunu mu imler? Eğer "öznel" "öznenin keyfine kalmış" olarak yorumlanırsa, o zaman hiç kuşkusuz imlemez. Çünkü açığa çıkarma, kendi en öz anlamına göre, önesürmeyi "öznel" keyfilikten yoksun bırakır ve açığa çıkaran oradaki-Varlığı varolan-şeyin kendisinin önüne getirir. Ve ancak açığa çıkarma olarak "gerçeklik" *oradaki-Varlığın Varlık-türü olduğu içindir ki,* gerçeklik *oradaki-Varlığın* keyfiliğinden sıyrılabilir. Giderek gerçekliğin "evrensel geçerliği" bile yalnızca oradaki-Varlığını kendinde varolan-şeyi açığa çıkarabilmesinde ve özgürleştirebilmesinde kökleşir. Ancak böylece bu kendinde varolan-şey her olanaklı önesürüm için, eş deyişle onun belirtilmesi için bağlayıcı olabilir. Doğru anlaşılan gerçeklik varlıksal olarak yalnızca "özne"de olanaklı olması ve onun Varlığı ile birlikte durması ve düşmesi yoluyla en küçük bir zarara uğrar mı?

Gerçekliğin varoluşsal olarak kavranan Varlık-türünden şimdi gerçeklik-varsayımının anlamı da anlaşılır olur. *Niçin 'biz' gerçekliğin olduğunu varsaymalıyız?* "Varsaymak" ne demektir? "Biz" ve "-meli" ile denmek istenen nedir? "Gerçeklik vardır" ne demektir? "Biz" gerçekliği varsayarız, çünkü "biz," oradaki-Varlığın Varlık-türünde olmakla, "gerçeklik içinde"*yizdir.* Onu kendi "dışımızda" ve "üstümüzde" olan ve daha başka "değerler" ile birlikte ona doğru da davrandığımız birşey olarak varsaymayız. "Gerçekliği" varsayan biz değilizdir; ama bizim birşeyi "varsayacak" bir yolda *olabilmemizi* bütününde varlıkbilimsel olarak olanaklı kılan şey gerçekliktir. Varsayım gibi birşeyi ilk olarak *olanaklı* kılan gerçekliktir.

"Varsaymak" *ne* demektir? Birşeyi bir başka varolan-şeyin Varlığının temeli olarak anlamak demektir. Varolan-şeyin böyle kendi Varlık bağlantıları içinde anlaşılması ancak açığa serilmişlik temelinde, eş deyişle oradaki-Varlığın açığa-çıkaran-Varlığı temelinde olanaklıdır.

"Gerçekliği" varsayımak o zaman onu uğruna oradaki-Varlığın var olduğu birşey olarak anlamak demektir. Ama oradaki-Varlık her durumda daha şimdiden kendi önündedir — ki kaygı olarak Varlık-durumunda imlenir. Oradaki-Varlık varolan-şeydir ki, onun için Varlığında kendi en öz 'Olabilme'si önemlidir. Dünyadaki-Varlık olarak oradaki-Varlığın Varlığına ve 'Olabilme'sine özsel olarak açığa serilmişlik ve açığa çıkarma aittir. Oradaki-Varlık için 'dünyada-Olabilme'si ve bunda dünya-içinde varolan-şeyleri sağgörülü olarak açığa çıkaran tasa önemlidir. Kaygı olarak oradaki-Varlığın Varlık-durumunda, kendi-önünde-Varlıkta en kökensel "varsayıma" yatar. *Oradaki-Varlığın Varlığına bu kendini-varsayma ait olduğu için, "biz" de "kendimizi" açığa serilmişlik yoluyla belirlenmiş olarak varsaymalıyız.* Oradaki-Varlığın Varlığında yatan bu "varsayıma" oradaki-Varlıktan ayrı olarak var olan ve onun karakterinde olmayan varolan-şeyler ile değil, ama yalnızca onun kendisi ile ilişkilidir. Varsayılan gerçeklik ya da onun Varlığını belirlemesi gereken "o vardır" oradaki-Varlığın kendisinin Varlık-türünü ya da Varlık-anlamını taşır. Gerçeklik-varsayımını "yapmalıyız," çünkü "biz"-in Varlığı ile birlikte daha şimdiden "yapılmıştır."

Gerçekliği varsay*malıyız*; gerçeklik oradaki-Varlığın açığa serilmişliği olarak *var olmalıdır, tıpkı* oradaki-Varlığın kendisinin her durumda benim oradaki-Varlığım olarak ve bu oradaki-Varlık olarak var olmak *zorunda* olması gibi. Bu oradaki-Varlığın dünyaya özsel fırlatılmışlığına aittir. *Oradaki-Varlık kendisi olarak "oradaki-Varlığa" gelmeyi isteyip istemediği üzerine hiç özgürce karar vermiş midir ve acaba bunun üzerine karar verebilecek midir?** Niçin varolan-şeylerin *açığa çıkarılmaları* gerektiği, niçin *gerçeklik* ve *oradaki-Varlığın* olmak zorunda oldukları "kendinde" hiçbir biçimde anlaşılamaz. Gerçekliğin Varlığını ya da bilinebilirliğini yadsıyan kuşkuculuğun alışıldık çürütmesi yarı yolda durup kalır. Biçimsel uslamlamada gösterdiği şey yal-

*[Karar verebilmek için oradaki-Varlık *daha şimdiden* varolmalıdır.]

seins des Daseins. »Wahrheit« voraussetzen meint dann, sie verstehen als etwas, worumwillen das Dasein ist. Dasein aber — das liegt in der Seinsverfassung als Sorge — ist sich je schon vorweg. Es ist Seiendes, dem es in seinem Sein um das eigenste Seinkönnen geht. Zum Sein und Seinkönnen des Daseins als In-der-Welt-sein gehört wesenhaft die Erschlossenheit und das Entdecken. Dem Dasein geht es um sein In-der-Welt-sein-können und darin um das umsichtig entdeckende Besorgen des innerweltlich Seienden. In der Seinsverfassung des Daseins als Sorge, im Sichvorwegsein, liegt das ursprünglichste »Voraussetzen«. *Weil zum Sein des Daseins dieses Sichvoraussetzen gehört, müssen »wir« auch »uns«, als durch Erschlossenheit bestimmt, voraussetzen.* Dieses im Sein des Daseins liegende »Voraussetzen« verhält sich nicht zu nichtdaseinsmäßigem Seienden, das es überdies noch gibt, sondern einzig zu ihm selbst. Die vorausgesetzte Wahrheit, bzw. das »es gibt«, womit ihr Sein bestimmt sein soll, hat die Seinsart bzw. den Seinssinn des Daseins selbst. Die Wahrheitsvoraussetzung müssen wir »machen«, weil sie mit dem Sein des »wir« schon »gemacht«

Wir *müssen* die Wahrheit voraussetzen, sie *muß* als Erschlossenheit des Daseins *sein, so* wie dieses selbst als je meines und dieses sein *muß*. Das gehört zur wesenhaften Geworfenheit des Daseins in die Welt. *Hat je Dasein als es selbst frei darüber entschieden, und wird es je darüber entscheiden können, ob es ins »Dasein« kommen will oder nicht?* »An sich« ist gar nicht einzusehen, warum Seiendes *entdeckt* sein soll, warum *Wahrheit* und *Dasein* sein muß. Die übliche Widerlegung des Skeptizismus, der Leugnung des Seins bzw. der Erkennbarkeit der »Wahrheit«, bleibt auf halbem Wege stehen. Was sie in formaler Argumentation zeigt, ist lediglich,

daß, wenn geurteilt wird, Wahrheit vorausgesetzt ist. Es ist der Hinweis darauf, daß zur Aussage »Wahrheit« gehört, daß Aufzeigen seinem Sinne nach ein Entdecken ist. Dabei bleibt *ungeklärt stehen, warum* das so sein muß, worin der ontologische Grund für diesen notwendigen Seinszusammenhang von Aussage und Wahrheit liegt. Ebenso bleiben die Seinsart von Wahrheit und der Sinn des Voraussetzens und seines ontologischen Fundamentes im Dasein selbst völlig dunkel. Überdies wird **[229]** verkannt, daß auch, wenn niemand *urteilt*, Wahrheit schon vorausgesetzt wird, sofern überhaupt Dasein ist.

Ein Skeptiker kann nicht widerlegt werden, so wenig wie das Sein der Wahrheit »bewiesen« werden kann. Der Skeptiker, wenn er faktisch *ist*, in der Weise der Negation der Wahrheit, *braucht* auch *nicht* widerlegt zu werden. Sofern er *ist* und sich in diesem Sein verstanden hat, hat er in der Verzweiflung des Selbstmords das Dasein und damit die Wahrheit ausgelöscht. Wahrheit läßt sich in ihrer Notwendigkeit nicht beweisen, weil das Dasein füres selbst nicht erst unter Beweis gestellt werden kann. So wenig erwiesen ist, daß es »ewige Wahrheiten« gibt, so wenig ist es erwiesen, daß es je — was die Widerlegungen des Skeptizismus trotz ihres Unternehmens im Grunde glauben — einen »wirklichen« Skeptiker »gegeben« hat. Vielleicht öfter, als die Harmlosigkeit der formaldialektischen Überrumpelungsversuche gegenüber dem »Skeptizismus« wahr haben möchte.

So wird denn überhaupt bei der Frage nach dem Sein der Wahrheit und der Notwendigkeit ihrer Voraussetzung ebenso wie bei der nach dem Wesen der Erkenntnis ein »ideales Subjekt« angesetzt. Das ausdrückliche oder unausdrückliche Motiv dafür liegt in der berechtigten, aber doch auch erst ontologisch zu begründenden Forderung, daß die Philosophie das »Apriori« und nicht »empirische Tatsachen« als solche zum Thema hat. Aber genügt dieser Forderung der Ansatz eines

nızca yargıda bulunulduğunda gerçekliğin varsayıldığıdır. Bu ise "gerçekliğin" önesürüme ait olduğunu, göstermenin kendi anlarına göre bir açığa çıkarma olduğunu anlatır. Ama burada önesürüm ve gerçekliğin zorunlu Varlık-bağlantıları için varlıkbilimsel temelin onda yattığı şeyin *niçin* öyle olmak zorunda olduğu *açıklanmamış kalır.* Benzer olarak, gerçekliğin Varlık-türü, varsaymanın anlamı ve oradaki-Varlığın kendisindeki varlıkbilimsel temelinin anlamı bütünüyle karanlıkta kalırlar. Dahası, hiç kimse *yargıda bulunmadığı* zaman bile, genel olarak oradaki-Varlık oldukça, gerçekliğin daha şimdiden varsayıldığı gözden kaçırılır.

Bir kuşkucu çürütülemez, tıpkı gerçekliğin varlığının "tanıtlanamaz" olması gibi. Eğer kuşkucunun kendisi gerçekliği olumsuzlama yolunda olgusal olarak *varsa,* o zaman onun çürütülmesi bile *gerekmez. Var* oldukça ve kendini bu Varlıkta anladıkça, intiharın umutsuzluğu içinde oradaki-Varlığı ve onunla birlikte gerçekliği silmiştir. Gerçeklik zorunluğu içinde tanıtlanmaya izin vermez, çünkü oradaki-Varlık kendi için ilkin tanıtlama altına getirilemez. "İlksiz-sonsuz gerçekliklerin" var oldukları nasıl belgitlenemezse, yine öyle "edimsel" bir kuşkucunun "var olmuş" olduğu da belgitlenemez — üstelik kuşkucu çürütmeler, üstlendikleri şeye karşın, temelde böyle bir kuşkucunun olmuş olduğuna inansalar bile. Belki de böyle kuşkucular "kuşkuculuğa" karşı hiçbir zarar veremeyen biçimsel-eytişimsel şaşırtmaca çabalarının doğru olmasını istediğinden daha sıktırlar.

Böylece genel olarak gerçekliğin Varlığına ve onu varsaymanın zorunluğuna ilişkin soru durumunda olduğu gibi, bilginin özüne ilişkin soru durumunda da bir "ideal özne" konutlanmıştır. Bunun güdüsü, ister belirtik isterse örtük olsun, haklı olan ama gene de ilkin varlıkbilimsel olarak temellendirilmesi gereken istemde, felsefenin genel olarak "görgül-olguları" değil ama "*a priori*" olanı tema alma isteminde yatar. Ama bir "ideal özne" konutlaması bu

istemi doyurur mu? Bu *düşlemsel olarak idealleştirilmiş* bir özne değil midir? Böyle bir özne kavramı ile salt "görgül-olgusal" öznenin, oradaki-Varlığın '*a priori*'si doğrudan doğruya kaçırılmış olmaz mı? Olgusal öznenin '*a priori*'sine, eş deyişle oradaki-Varlığın olgusallığına onun eş-kökensel olarak gerçeklikte ve gerçeklik-dışında olma belirliliği ait değil midir?

Bir "arı ben" düşüncesi ve bir "genelde bilinç" düşüncesi "edimsel" öznelliğin '*a priori*'sini kapsamaktan öylesine uzaktır ki, oradaki-Varlığın varlıkbilimsel olgusallık karakterlerinin ve Varlık-durumunun üzerinden atlanır ya da bunlar hiç görülmez. Bir "genelde bilincin" reddedilmesi '*a priori*'nin olumsuzlanması imlemez, tıpkı idealleştirilmiş bir öznenin konutlanmasının oradaki-Varlığın olguda temellenmiş '*a priori*'liğine güvence olmaması gibi.

"İlksiz-sonsuz gerçeklikler" önesürümü, tıpkı oradaki-Varlığın fenomenal olarak temellendirilmiş "idealliği"nin idealleştirilmiş bir özne ile karıştırılması gibi, felsefi sorunsalın içersinde Hıristiyan Tanrıbilimden kalan ve henüz köktenci bir yolda dışarı atılmamış artıklara aittir.

Gerçekliğin Varlığı oradaki-Varlık ile kökensel bağlantı içinde durur. Ve ancak oradaki-Varlık açığa serilmişlik, eş deyişle anlama yoluyla oluşturulduğu içindir ki, genel olarak Varlık gibi birşey anlaşılabilir ve Varlık-anlayışı olanaklıdır.

Varlık — varolan-şey değil — ancak gerçeklik oldukça "vardır." Ve gerçeklik ancak oradaki-Varlık oldukça ve olduğu sürece *vardır*. Varlık ve gerçeklik eş-kökensel olarak "vardırlar." Varlığın tüm varolan-şeylerden ayırdedilmesinin gerektiği yerde Varlık "vardır"ın ne imlediği ancak Varlığın anlamı ve Varlık-anlayışının erimi bütününde açıklanmışlarsa somut olarak sorulabilir. Yine ancak o zaman *genel olarak Varlığın* bir biliminin kavramına, onun olanaklarına ve değişkilerine ait olan şey kökensel olarak ayrıştırılabilir. Ve bu araştırmanın ve gerçekliğinin sınırlanışı içinde,

»idealen Subjekts«? Ist es nicht ein *phantastisch idealisiertes* Subjekt? Wird mit dem Begriff eines solchen Subjekts nicht gerade das Apriori des nur »tatsächlichen« Subjekts, des Daseins, verfehlt? Gehört zum Apriori des faktischen Subjekts, das heißt zur Faktizität des Daseins nicht die Bestimmtheit, daß es gleichursprünglich in der Wahrheit und Unwahrheit ist?

Die Ideen eines »reinen Ich« und eines »Bewußtseins überhaupt« enthalten so wenig das Apriori der »wirklichen« Subjektivität, daß sie die ontologischen Charaktere der Faktizität und der Seinsverfassung des Daseins überspringen, bzw. überhaupt nicht sehen. Die Zurückweisung eines »Bewußtseins überhaupt« bedeutet nicht die Negation des Apriori, so wenig als der Ansatz eines idealisierten Subjekts die sachgegründete Apriorität des Daseins verbürgt.

Die Behauptung »ewiger Wahrheiten«, ebenso wie die Vermengung der phänomenal gegründeten »Idealität« des Daseins mit einem idealisierten absoluten Subjekt gehören zu den längst noch nicht radikal ausgetriebenen Resten von christlicher Theologie innerhalb der philosophischen Problematik. [230]

Das Sein der Wahrheit steht in ursprünglichem Zusammenhang mit dem Dasein. Und nur weil Dasein ist als konstituiert durch Erschlossenheit, das heißt Verstehen, kann überhaupt so etwas wie Sein verstanden werden, ist Seinsverständnis möglich.

Sein — nicht Seiendes — »gibt es« nur, sofern Wahrheit ist. Und sie *ist* nur, sofern und solange Dasein ist. Sein und Wahrheit »sind« gleichursprünglich. Was es bedeutet: Sein »ist«, wo es doch von allem Seienden unterschieden sein soll, kann erst konkret gefragt werden, wenn der Sinn von Sein und die Tragweite von Seinsverständnis überhaupt aufgeklärt sind. Erst dann ist auch ursprünglich auseinanderzulegen, was zum Begriff einer Wissenschaft *vom Sein als solchem*, seinen Möglichkeiten und Abwandlungen gehört. Und in Abgrenzung dieser Forschung und

ihrer Wahrheit wird die Forschung als Entdeckung *von Seiendem* und ihre Wahrheit ontologisch zu bestimmen sein.

Noch steht die Beantwortung der Frage nach dem Sinn von Sein aus. Was hat die bisher durchgeführte Fundamentalanalyse des Daseins zur Ausarbeitung der genannten Frage bereitgestellt? Geklärt wurde durch Freilegung des Phänomens der Sorge die Seinsverfassung des Seienden, zu dessen Sein so etwas wie Seinsverständnis gehört. Das Sein des Daseins wurde damit zugleich abgegrenzt gegen Seinsmodi (Zuhandenheit, Vorhandenheit, Realität), die nichtdaseinsmäßiges Seiendes charakterisieren. Verdeutlicht wurde das Verstehen selbst, womit zugleich die methodische Durchsichtigkeit des verstehend-auslegenden Verfahrens der Seinsinterpretation gewährleistet ist.

Wenn mit der Sorge die ursprüngliche Seinsverfassung des Daseins gewonnen sein soll, dann muß auf diesem Grunde auch das in der Sorge liegende Seinsverständnis zu Begriff gebracht, das heißt der Sinn von Sein umgrenzt werden können. Aber *ist* mit dem Phänomen der Sorge die ursprünglichste existenzial-ontologische Verfassung des Daseins erschlossen? Gibt die im Phänomen der Sorge liegende Strukturmannigfaltigkeit die ursprünglichste Ganzheit des Seins des faktischen Daseins? Hat die bisherige Untersuchung überhaupt das Dasein *als Ganzes* in den Blick bekommen? [231]

varolan-şeylerin açığa çıkarılması olarak araştırma ve bunun gerçekliği varlıkbilimsel olarak belirlenecektir.

Henüz Varlığın anlamına ilişkin soru yanıtlanmayı beklemektedir. Oradaki-Varlığın bu noktaya dek gelen temel çözümlemesi sözü edilen sorunun geliştirilmesi için ne sağlamıştır? Kaygı fenomeninin ortaya serilmesi yoluyla, Varlığına Varlık-anlayışı gibi birşeyin ait olduğu varolan-şeyin Varlık-durumu açıklanmış olur. Böylelikle aynı zamanda oradaki-Varlığın Varlığı oradaki-Varlık karakterinde olmayan varolan-şeyleri nitelendiren Varlık-kiplerine (elaltında-bulunuş, elönünde-bulunuş, realite) karşı sınırlanmıştır. Anlamanın kendisi durulaştırılmış ve böylelikle aynı zamanda Varlık-yorumunun anlayan-yorumlayan yordamının yöntemsel saydamlığı sağlama bağlanmıştır.

Eğer kaygı ile oradaki-Varlığın kökensel Varlık-durumunun kazanılmış olması gerekiyorsa, o zaman bu temelde kaygıda yatan Varlık-anlayışı da kavrama getirilmiş olmalıdır; eş deyişle Varlığın anlamı sınırlanabilir olmalıdır. Ama kaygı fenomeni ile birlikte, oradaki-Varlığın en kökensel varoluşsal-varlıkbilimsel durumu açığa serilmiş midir? Kaygı fenomeninde yatan yapı-çoklusu olgusal oradaki-Varlığın Varlığının en kökensel bütünlüğünü vermiş midir? Bu noktaya dek gelen araştırma, genel olarak alındığında, oradaki-Varlığı *bütün olarak* görüşe sunmuş mudur?

§ 45. *Oradaki-Varlığın Hazırlayıcı Temel-Çözümlemesinin Sonucu ve Bir Görev Olarak Bu Varolan-Şeyin Kökensel Varoluşsal Bir Yorumu*

§ 45. *Das Ergebnis der vorbereitenden Fundamentalanalyse des Daseins und die Aufgabe einer ursprünglichen existenzialen Interpretation dieses Seienden*

Oradaki-Varlığın hazırlık çözümlemesi yoluyla ne kazanılmıştır ve aranan nedir? Tematik varolan-şeyin temel-durumunu, dünyadaki-Varlığı *bulduk* ki, bunun özsel yapıları açığa serilmişlikte özeklenir. Bu yapı-bütününün bütünlüğü kendini kaygı olarak ortaya sermiştir. Kaygıda oradaki-Varlığın Varlığı kapsanır. Bu Varlığın çözümlemesi bir önceleme yolunda oradaki-Varlığın özü olarak belirlenmiş olan şeyi, varoluşu ipucu olarak aldı.[1] Varoluş teriminin biçimsel olarak belirttiği şey oradaki-Varlığın anlayan 'Olabilme' olarak *varolduğu* olgusudur ki, onun için böyle Varlıkta bu Varlık onun kendi Varlığı olarak önemli olandır. Bu yolda olan varolan-şey her durumda benim kendimdir. Kaygı fenomeninin geliştirilmesi varoluşun somut durumu üzerine; eş deyişle oradaki-Varlığın olgusallığı ve düşmesi ile eş-kökensel bağlantısı üzerine bir içgörü sağlamıştır.

Aradığımız şey genel olarak Varlığın anlamına ilişkin soruya yanıt ve bundan önce tüm varlıkbilimin bu temel sorusunun köktenci bir yolda geliştirilmesi olanağıdır. Ama içinde genel olarak Varlık gibi birşeyin ilk kez anlaşılır olduğu 'çevren'in ortaya serilmesi genel olarak Varlık-anlayışının olanağının aydınlatılmasına varır ki, bu anlayışın kendisi oradaki-Varlık dediğimiz varolan-şeyin yapılanışına aittir.[2]

Was wurde durch die vorbereitende Analyse des Daseins gewonnen, und was ist gesucht? *Gefunden* haben wir die Grundverfassung des thematischen Seienden, das In-der-Welt-sein, dessen wesenhafte Strukturen in der Erschlossenheit zentrieren. Die Ganzheit dieses Strukturganzen enthüllte sich als Sorge. In ihr liegt das Sein des Daseins beschlossen. Die Analyse dieses Seins nahm zum Leitfaden, was vorgreifend als das Wesen des Daseins bestimmt wurde, die Existenz[1]. Der Titel besagt in formaler Anzeige: das Dasein *ist* als verstehendes Seinkönnen, dem es in solchem Sein um dieses als das eigene geht. Das Seiende, dergestalt seiend, bin je ich selbst. Die Herausarbeitung des Phänomens der Sorge verschaffte einen Einblick in die konkrete Verfassung der Existenz, das heißt in ihren gleichursprünglichen Zusammenhang mit der Faktizität und dem Verfallen des Daseins.

Gesucht wird die Antwort auf die Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt und vordem die Möglichkeit einer radikalen Ausarbeitung dieser Grundfrage aller Ontologie. Die Freilegung des Horizontes aber, in dem so etwas wie Sein überhaupt zunächst verständlich wird, kommt gleich der Aufklärung der Möglichkeit des Seinsverständnisses überhaupt, das selbst zur Verfassung des Seienden gehört, das wir Dasein nennen[2].

[1]Bkz. § 9, s. [41] vss.
[2]Bkz. § 6, s. [19] vss.; § 21, s. [95] vss.; § 43, s. [201].

[1]Vgl. § 9, S. 41 ff.
[2]Vgl. § 6, S. 19 ff.; § 21, S. 95 ff.; § 43, S. 201.

Seinsverständnis läßt sich als wesenhaftes Seinsmoment des Daseins jedoch nur dann *radikal* aufklären, wenn das Seiende, zu dessen Sein es gehört, an ihm selbst hinsichtlich seines Seins *ursprünglich* interpretiert ist.

Dürfen wir die ontologische Charakteristik des Daseins qua Sorge als eine *ursprüngliche* Interpretation dieses Seienden in Anspruch nehmen? An welchem Richtmaß soll die existenziale Analytik des Daseins auf ihre Ursprünglichkeit bzw. Nichtursprünglichkeit abgeschätzt werden? Was besagt denn überhaupt *Ursprünglichkeit* einer ontologischen Interpretation?

Ontologische Untersuchung ist eine mögliche Art von Auslegung, die als Ausarbeiten und Zueignen eines Verstehens gekennzeichnet [232] wurde[2]. Jede Auslegung hat ihre Vorhabe, ihre Vorsicht und ihren Vorgriff. Wird sie als Interpretation ausdrückliche Aufgabe einer Forschung, dann bedarf das Ganze dieser »Voraussetzungen«, das wir die *hermeneutische Situation* nennen, einer vorgängigen Klärung und Sicherung aus und in einer Grunderfahrung des zu erschließenden »Gegenstandes«. Ontologische Interpretation, die Seiendes hinsichtlich der ihm eigenen Seinsverfassung freilegen soll, ist daran gehalten, das thematische Seiende durch eine erste phänomenale Charakteristik in die Vorhabe zu bringen, der sich alle nachkommenden Schritte der Analyse anmessen. Diese bedürfen aber zugleich einer Führung durch die mögliche Vorsicht auf die Seinsart des betr. Seienden. Vorhabe und Vorsicht zeichnen dann zugleich die Begrifflichkeit vor (Vorgriff), in die alle Seinsstrukturen zu heben sind.

Eine *ursprüngliche* ontologische Interpretation verlangt aber nicht nur überhaupt eine in phänomenaler Anmessung gesicherte hermeneutische Situation, sondern sie muß sich ausdrücklich dessen versichern, ob sie das *Ganze* des thematischen Seienden in die

Ama gene de oradaki-Varlığın özsel Varlık-kıpısı olarak Varlık-anlayışı *köktenci bir yolda* açıklanmaya ancak Varlığına onun ait olduğu varolan-şey kendi içinde kendi Varlığı açısından *kökensel olarak* yorumlanırsa izin verir.

Oradaki-Varlığın kaygı olarak varlıkbilimsel betimlemesini bu varolan-şeyin *kökensel* bir yorumu olarak ileri sürebilir miyiz? Oradaki-Varlığın varoluşsal Analitiği kökenselliği ya da kökensel olmaması açısından hangi ölçüye göre değerlendirilecektir? Genel olarak varlıkbilimsel bir yorumun *kökenselliği* ne demektir?

Varlıkbilimsel araştırma olanaklı bir yorumlama türüdür ki, onu bir anlamanın geliştirilmesi ve edinilmesi olarak betimlemiştik.[3] Her yorumlamanın ön-iyeliği, ön-görüsü ve ön-kavrayışı vardır. Eğer böyle bir yorumlama, yorum olarak, bir araştırma için belirtik görev olursa, o zaman *hermeneutik konum* dediğimiz bu "varsayımlar" bütünü açığa serilecek olan "nesne"nin temel-deneyiminden ve bu deneyimde bir ön durulaştırma ve güvence gereksinimi içindedir. Varolan-şeyi Varlık-durumu açısından ortaya sermesi gereken varlıkbilimsel yorum tematik varolan-şeyi bir ilk fenomenal betimleme yoluyla ön-iyeliğe getirme yükümlülüğü altında durur ki, çözümlemenin tüm sonraki adımları bu ön-iyelik ile uyumlu olmalıdır. Ama bu adımlar aynı zamanda ilgili varolan-şeyin Varlık-türü üzerine olanaklı bir ön-görünün yol göstericiliğine gereksinirler. O zaman ön-iyelik ve ön-görü aynı zamanda kavramsallığın (ön-kavrayışın) bir ön-taslağını vereceklerdir ki, tüm Varlık-yapılarının buna yükseltilmeleri gerekir.

Kökensel bir varlıkbilimsel yorum ise yalnızca genel olarak fenomenal uygunluk açısından güvenilir kılınmış bir hermeneutik konum istemekle kalmaz, ama bunun tematik varolan-şeyin *bütününün* ön-iyeliğe getirmiş olup olmadığı konusunda belirtik olarak güvence

[2] Vgl. § 32, S. 148 ff.

[3] Bkz. § 32,. s. [148] vss.

almalıdır. Benzer olarak, bu varolan-şeyin Varlığının bir ilk ön-taslağı yeterli değildir, üstelik fenomenal olarak temellendirilmiş olsa bile. Varlık üzerine bir ön-görü dahaçok bu Varlığa ait olan olanaklı yapı-kıpılarının *birliğini* karşılayacak bir türde olmalıdır. Ancak o zaman bütün varolan-şeyin Varlık-bütünlüğünün birliğinin anlamına ilişkin soru fenomenal güvenilirlik ile formüle edilebilir ve yanıtlanabilir.

Oradaki-Varlığın yerine getirilen varoluşsal çözümlemesi böyle bir hermeneutik konumdan temel varlıkbilimin gerektirdiği kökenselliğin güvencesini verecek bir yolda mı doğmuştur? Kazanılan sonuçtan — oradaki-Varlığın Varlığının kaygı olması — bu yapı-bütününün kökensel birliğine ilişkin soruya ilerlenebilir mi?

Bu noktaya dek varlıkbilimsel yordama yol gösteren ön-görünün durumu nedir? Varoluş düşüncesini anlayan 'Olabilme' olarak belirlemiştik ki, onun için önemli olan kendi Varlığıdır. Ama her durumda *benimki* olarak bu *'Olabilme'* asıllık ya da asılsızlık için ya da bunların kipsel ayrımsızlığı için özgürdür.[4] Sıradan gündeliklik ile başlayan yorumumuz bu noktaya dek kendini ayrımsız ya da asılsız varolmanın çözümlemesine sınırladı. Hiç kuşkusuz bu yolda bile daha şimdiden varoluşun varoluşsallığının somut bir belirlenimine ulaşılabilirdi ve ulaşılmalıydı. Gene de varoluş yapılanışının varlıkbilimsel betimlemesi özsel bir eksiklik ile yüklü kaldı. Varoluş 'Olabilme' demektir — ama asıl 'Olabilme' de demektir. Asıl 'Olabilme'nin varoluşsal yapısı varoluş-düşüncesi içine getirilmedikçe, bir *varoluşsal* yoruma yol gösteren ön-görü kökensellikten yoksundur.

Ve bu noktaya dek gelen hermeneutik konumun ön-iyeliği açısından durum nedir? Gündeliklikten başlamakla, varoluşsal Analitik *bütün* oradaki-Varlığın — "başından" "sonuna"

[4]Bkz. § 9, s. [41] vss.

Vorhabe gebracht hat. Ingleichen genügt nicht eine obzwar phänomenal gegründete erste Vorzeichnung des Seins dieses Seienden. Die Vor-sicht auf das Sein muß dieses vielmehr hinsichtlich der *Einheit* der zugehörigen und möglichen Strukturmomente treffen. Erst dann kann die Frage nach dem Sinn der Einheit der Seinsganzheit des ganzen Seienden mit phänomenaler Sicherheit gestellt und beantwortet werden.

Entwuchs die vollzogene existenziale Analyse des Daseins einer solchen hermeneutischen Situation, daß durch sie die fundamentalontologisch geforderte Ursprünglichkeit gewährleistet ist? Kann von dem gewonnenen Ergebnis — das Sein des Daseins ist die Sorge — zur Frage nach der ursprünglichen Einheit dieses Strukturganzen fortgeschritten werden?

Wie steht es um die bislang das ontologische Verfahren leitende Vor-sicht? Die Idee der Existenz bestimmten wir als verstehendes Seinkönnen, dem es um sein Sein selbst geht. Als je *meines* aber ist das *Seinkönnen* frei für Eigentlichkeit oder Uneigentlichkeit oder die modale Indifferenz ihrer[1]. Die bisherige Interpretation beschränkte sich, ansetzend bei der durchschnittlichen Alltäglichkeit, auf die Analyse des indifferenten bzw. uneigentlichen Existierens. Zwar konnte und mußte auch schon auf diesem Wege eine konkrete Bestimmung **[233]** der Existenzialität der Existenz erreicht werden. Gleichwohl blieb die ontologische Charakteristik der Existenzverfassung mit einem wesentlichen Mangel behaftet. Existenz besagt Seinkönnen — aber auch eigentliches. Solange die existenziale Struktur des eigentlichen Seinkönnens nicht in die Existenzidee hineingenommen wird, fehlt der eine *existenziale* Interpretation führenden Vor-sicht die Ursprünglichkeit.

Und wie ist es um die Vorhabe der bisherigen hermeneutischen Situation bestellt? Wann und wie hat die existenziale Analyse sich

dessen versichert, daß sie mit dem Ansatz bei der Alltäglichkeit das *ganze* Dasein — dieses Seiende von seinem »Anfang« bis zu seinem »Ende« in den thematgebenden phänomenologischen Blick zwang? Zwar wurde behauptet, die Sorge sei die Ganzheit des Strukturganzen der Daseinsverfassung[3]. Liegt aber nicht schon im Ansatz der Interpretation der Verzicht auf die Möglichkeit, das Dasein als Ganzes in den Blick zu bringen? Die Alltäglichkeit ist doch gerade das Sein »zwischen« Geburt und Tod. Und wenn die Existenz das Sein des Daseins bestimmt und ihr Wesen mitkonstituiert wird durch das Seinkönnen, dann muß das Dasein, solange es existiert, seinkönnend je etwas *noch nicht sein*, Seiendes, dessen Essenz die Existenz ausmacht, widersetzt sich wesenhaft der möglichen Erfassung seiner als ganzes Seiendes. Die hermeneutische Situation hat sich bislang nicht nur nicht der »Habe« des ganzen Seienden versichert, es wird sogar fraglich, ob sie überhaupt erreichbar ist und ob nicht eine ursprüngliche ontologische Interpretation des Daseins scheitern muß — an der Seinsart des thematischen Seienden selbst.

Eines ist unverkennbar geworden: *die bisherige existenziale Analyse des Daseins kann den Anspruch auf Ursprünglichkeit nicht erheben.* In der Vorhabe stand immer nur das *uneigentliche* Sein des Daseins und dieses als *unganzes*. Soll die Interpretation des Seins des Daseins als Fundament der Ausarbeitung der ontologischen Grundfrage ursprünglich werden, dann muß sie das Sein des Daseins zuvor in seiner möglichen *Eigentlichkeit* und *Ganzheit* existenzial aus Licht gebracht haben.

So erwächst denn die Aufgabe, das Dasein als Ganzes in die Vorhabe zu stellen. Das bedeutet jedoch: überhaupt erst einmal die Frage nach dem Ganzseinkönnen dieses Seienden aufzurollen. Im Dasein steht, solange es ist, je

dek bu varolan-şeyin — tema-verici fenomenolojik bakış altına zorlamış olduğu konusunda ne zaman ve nasıl bir güvence alınıştır? Hiç kuşkusuz, kaygının oradaki-Varlık-yapısının yapı-bütününün bütünlüğü olduğu ileri sürüldü.[5] Ama yorumumuzun daha başında oradaki-Varlığın bütün olarak bakış altına getirilmesi olanağının yadsınması yok mudur? Gündeliklik tam olarak doğum ve ölüm "arasındaki" Varlıktır. Ve eğer varoluş oradaki-Varlığın Varlığını belirliyorsa ve oradaki-Varlığın özü 'Olabilme' yoluyla birlikte-oluşturuluyorsa, o zaman oradaki-Varlık, varolduğu sürece, 'olabilen' olarak her durumda *henüz olmayan* birşey olmalıdır. Özü varoluş tarafından oluşturulan varolan-şey özsel olarak bütün varolan-şey olarak olanaklı ayrımsanışına direnir. Hermeneutik konum buraya dek yalnızca bütün varolan-şeye "iye olma" konusunda güvence vermemekle kalmamıştır; ama giderek ona "iye olma"nın genel olarak erişilebilir olup olmadığı, ve oradaki-Varlığın kökensel bir varlıkbilimsel yorumunun tematik varolan-şeyin kendisinin Varlık-türü üzerine başarısızlığa uğramak zorunda olup olmadığı bile sorgulanabilirdir.

Bir şey yanılgıya düşülmeyecek denli açığa çıkmıştır: *Oradaki-Varlık üzerine bu noktaya dek gelen varoluşsal çözümlememiz kökensellik için herhangi bir hak ileri süremez.* 'Ön-iyelik'te her zaman yalnızca oradaki-Varlığın, ama *bütün-olmayan* olarak oradaki-Varlığın *asılsız* Varlığı durur. Eğer oradaki-Varlığın Varlığının yorumu varlıkbilimsel temel-sorunun geliştirilmesine bir temel olarak kökensel olacaksa, o zaman ilkin oradaki-Varlığın Varlığını olanaklı *asıllığı* ve *bütünlüğü* içinde varoluşsal olarak ışık altına getirmiş olmalıdır.

Böylece oradaki-Varlığı bir bütün olarak 'öniyeliğe yerleştirme görevi ortaya çıkar. Bu genel de genel olarak ilkin bu varolan-şeyin bütün-'Olabilme'sine ilişkin sorunun getirilmesini imler. Oradaki-Varlık varolduğu sürece, onda

[3] Bkz. § 41, s. [191] vss.

her durumda onun olabileceği ve olacağı birşey 'dışarda-durur' [*ausstehen*]. Ama bu 'dışarda-duran'a "son"un kendisi aittir. Dünyadaki-Varlığın "son"u ölümdür. 'Olabilme'ye, eş deyişle varoluşa ait olan bu son her durumda oradaki-Varlığın olanaklı bütünlüğünü sınırlar ve belirler. Ama ölümde oradaki-Varlığın sondaki-Varlığını ve böylelikle bu varolan-şeyin bütün-Varlığını onun olanaklı *bütün-Varlığının* tartışmasına fenomenal olarak uygun bir yolda katabilmek için, ilkin varlıkbilimsel olarak yeterli ölüm kavramı, eş deyişle *varoluşsal* ölüm kavramı kazanılmış olmalıdır. Ama oradaki-Varlık karakterindeki birşey olarak, ölüm ancak bir varolma-ilgili *ölüme-doğru-Varlık*ta *vardır*. Ölüme-doğru-Varlığın varoluşsal yapısı kendini oradaki-Varlığın bütün-'Olabilme'sinin varlıkbilimsel açıdan oluşturucu durumu olarak gösterir. Bütün olarak varolan oradaki-Varlık buna göre varoluşsal ön-iyeliğe getirilmesine izin verir. Ama oradaki-Varlık *asıllığı içinde* de bütün olarak varolabilir mi? Genel olarak, varoluşun asıllığı nasıl belirlenecektir, eğer asıl varolma açısından değilse? Bunun ölçütünü nereden alırız? Açıktır ki oradaki-Varlığın kendisi Varlığında asıl varoluşunun olanak ve yolunu sunmalıdır, çünkü yoksa bu varoluş ya ona varlıksal olarak dayatılmış ya da varlıkbilimsel olarak uydurulmuş olacaktır. Ama bir asıl 'Olabilme'nin tanıklığını duyunç verir. Tıpkı ölüm gibi, bir oradaki-Varlık fenomeni olarak duyunç da gerçek bir varoluşsal yorum istemindedir. Bu yorum oradaki-Varlığın asıllık taşıyan bir 'Olabilme'sinin *duyunca iye olmayı istem*ede yattığı içgörüsüne götürür. Ama bu varolma-ilgili olanak, Varlık-anlamına göre, ölüme doğru Varlık yoluyla varolma-ilgili belirliliğe eğilim gösterir.

Oradaki-Varlığın bir *asıl bütün-'Olabilme*'sinin sergilenişi ile, varoluşsal Analitik oradaki-Varlığın *kökensel* Varlığının yapılanışı açısından kendine güvence verir; ama asıl bütün-'Olabilme' aynı zamanda bir kaygı kipi olarak görülebilir olur. Böylelikle oradaki-Varlığın Varlık-

noch etwas aus, was es sein kann und wird. **[234]** Zu diesem Ausstand aber gehört das »Ende« selbst. Das »Ende« des In-der-Welt-seins ist der Tod. Dieses Ende, zum Seinkönnen, das heißt zur Existenz gehörig, begrenzt und bestimmt die je mögliche Ganzheit des Daseins. Das Zu-Ende-sein des Daseins im Tode und somit das Ganzsein dieses Seienden wird aber nur dann phänomenal angemessen in die Erörterung des möglichen *Ganzseins* einbezogen werden können, wenn ein ontologisch zureichender, das heißt *existenzialer* Begriff des Todes gewonnen ist. Daseinsmäßig aber *ist* der Tod nur in einem existenziellen *Sein zum Tode*. Die existenziale Struktur dieses Seins erweist sich als die ontologische Verfassung des Ganzseinkönnens des Daseins. Das ganze existierende Dasein läßt sich demnach in die existenziale Vorhabe bringen. Aber kann das Dasein auch *eigentlich* ganz existieren? Wie soll überhaupt die Eigentlichkeit der Existenz bestimmt werden, wenn nicht im Hinblick auf eigentliches Existieren? Woher nehmen wir dafür das Kriterium? Offenbar muß das Dasein selbst in seinem Sein die Möglichkeit und Weise seiner eigentlichen Existenz vorgeben, wenn anders sie ihm weder ontisch aufgezwungen, noch ontologisch erfunden werden kann. *Die Bezeugung eines eigentlichen* Seinkönnens aber gibt das Gewissen. Wie der Tod, so fordert dieses Daseinsphänomen eine genuin existenziale Interpretation. Diese führt zur Einsicht, daß ein eigentliches Seinkönnen des Daseins im *Gewissen-haben-wollen* liegt. Diese existenzielle Möglichkeit aber tendiert ihrem Seinssinne nach auf die existenzielle Bestimmtheit durch das Sein zum Tode.

Mit der Aufweisung eines *eigentlichen Ganzseinkönnens* des Daseins versichert sich die existenziale Analytik der Verfassung des *ursprünglichen* Seins des Daseins, das eigentliche Ganzseinkönnen aber wird zugleich als Modus der Sorge sichtbar. Damit

ist denn auch der phänomenal zureichende Boden für eine ursprüngliche Interpretation des Seinssinnes des Daseins gesichert.

Der ursprüngliche ontologische Grund der Existenzialität des Daseins aber ist die *Zeitlichkeit*. Die gegliederte Strukturganzheit des Seins des Daseins als Sorge wird erst aus ihr existenzial verständlich. Bei diesem Nachweis kann die Interpretation des Seinssinnes des Daseins nicht halten. Die existenzial-zeitliche Analyse dieses Seienden bedarf der konkreten Bewährung. Die vordem gewonnenen ontologischen Strukturen des Daseins müssen rückläufig auf ihren zeitlichen Sinn freigelegt werden. Die Alltäglichkeit enthüllt sich als Modus der Zeitlichkeit. Durch diese Wiederholung der vorbereitenden Fundamentalanalyse des Daseins wird aber zugleich das Phänomen der Zeitlichkeit selbst durchsichtiger. Aus ihr wird sodann verständlich, **[235]** warum das Dasein im Grunde seines Sein geschichtlich ist und sein kann und *als geschichtliches* Historie auszubilden vermag.

Wenn die Zeitlichkeit den ursprünglichen Seinssinn des Daseins ausmacht, es diesem Seienden aber in seinem Sein *um dieses selbst* geht, dann muß die Sorge »Zeit« brauchen und sonach mit »der Zeit« rechnen. Die Zeitlichkeit des Daseins bildet »Zeitrechnung« aus. Die in ihr erfahrene »Zeit« ist der nächste phänomenale Aspekt der Zeitlichkeit. Aus ihr erwächst das alltäglich-vulgäre Zeitverständnis. Und dieses entfaltet sich zum traditionellen Zeitbegriff.

Die Aufhellung des Ursprungs der »Zeit«, »in der« innerweltliches Seiendes begegnet, der Zeit als Innerzeitigkeit, offenbart eine wesenhafte Zeitigungsmöglichkeit der Zeitlichkeit. Damit bereitet sich das Verständnis für eine noch ursprünglichere Zeitigung der Zeitlichkeit vor. In ihr gründet das für das Sein des Daseins konstitutive Seinsverständnis. Der Entwurf eines Sinnes von Sein überhaupt kann sich im Horizont der Zeit vollziehen.

anlamının kökensel bir yorumu için fenomenal olarak yeterli temel de güvence altına alınmış olur.

Ama oradaki-Varlığın varoluşsallığının kökensel varlıkbilimsel temeli *zamansallık*tır. Oradaki-Varlığın kaygı olarak Varlığının eklemlenmiş yapı-bütünlüğü varoluşsal olarak ilkin zamansallıktan anlaşılabilir olur. Oradaki-Varlığın Varlık-anlamının yorumu bu belgitlemede duramaz. Bu varolan-şeyin varoluşsal-zamansal çözümlemesi somut doğrulamaya gereksinir. Geriye dönülerek oradaki-Varlığın daha önce kazanılan varlıkbilimsel yapıları zamansal anlamları içinde açığa çıkarılmalıdır. Gündeliklik kendini zamansallık kipi olarak ortaya serer. Ama oradaki-Varlığın hazırlayıcı temel çözümlemesinin bu yeniden toparlanışı yoluyla aynı zamanda zamansallık fenomeninin kendisi daha saydam olur. O zaman niçin oradaki-Varlığın Varlığının temelinde tarihsel olduğu ve olabileceği ve *tarihsel olarak* tarih bilimini geliştirebileceği anlaşılır olur.

Eğer zamansallık oradaki-Varlığın kökensel Varlık-anlamını oluşturuyorsa, ama eğer bu varolan-şey için Varlığında *bu Varlığın kendisi önemli* ise, o zaman kaygı "zaman"ı kullanmalı ve buna göre "zaman" ile hesaplamalıdır. "Zaman hesaplaması"nı oradaki-Varlığın zamansallığı oluşturur. Bu hesaplamada deneyimlenen "zaman" zamansallığın en yakın fenomenal yanıdır. Gündelik kaba zaman anlayışı ondan doğar. Ve bu zaman anlayışı kendini geleneksel zaman kavramına açındırır.

Dünya-içinde varolan-şeyler ile "onda" karşılaşılan "zaman"ının — zaman-içindelik olarak zamanın — kökeninin aydınlatılması zamansallığın özsel bir zamansallaştırma-olanağını ortaya serer. Böylelikle anlama kendini zamansallığın daha da kökensel bir zamansallaştırması için hazırlar. Bunda oradaki-Varlığın Varlığı için oluşturucu Varlık-anlayışı temellenir. Genel olarak Varlığın bir anlamının tasarı zamanın çevreni içinde yerine getirilebilir.

Önümüzdeki Kesimde kapsanan araştırma buna göre şu evrelerden geçecektir: Oradaki-Varlığın olanaklı bütün-Varlığı ve ölüme-doğru-Varlık (1. Bölüm); oradaki-Varlığın bir asıl 'Olabilme' için tanıklığı ve kararlılık (2. Bölüm); oradaki-Varlığın asıl bütün-'Olabilme'si, ve kaygının varlıkbilimsel anlamı olarak zamansallık (3. Bölüm); zamansallık ve gündeliklik (4. Bölüm); zamansallık ve tarihsellik (5. Bölüm); kaba zaman-kavramının kökeni olarak zamansallık ve zaman-içindelik (6. Bölüm).[6]

Die in den vorliegenden Abschnitt gefaßte Untersuchung durchläuft daher folgende Stadien: Das mögliche Ganzsein des Daseins und das Sein zum Tode (1. Kapitel); die daseinsmäßige Bezeugung eines eigentlichen Seinkönnens und die Entschlossenheit (2. Kapitel); das eigentliche Ganzseinkönnen des Daseins und die Zeitlichkeit als der *ontologische Sinn der Sorge* (3. Kapitel); Zeitlichkeit und Alltäglichkeit (4. Kapitel); Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit (5. Kapitel); Zeitlichkeit und Innerzeitigkeit als Ursprung des vulgären Zeitbegriffes (6. Kapitel)[6].

[6] 19. yüzyılda Sören Kierkegaard varoluş sorununun bir varolma-ilgili sorun olarak belirtik bir kavrayışını geliştirdi ve üzerine derinlemesine düşündü. Ama varolmşsal sorunsal ona öylesine yabancıdır ki, varlıkbilimsel açıdan bütünüyle Hegel'in ve onun gözüyle görülen antikçağ felsefesinin egemenliği altında kaldı. Buna göre "ahlaksal olarak yükseltici" yazılarından felsefi olarak öğrenilecek şeyler kuramsal yazılarından olduğundan daha çoktur (endişe kavramı üzerine incelemesi dışında).

[6] Im 19. Jahrhundert hat S. *Kierkegaard* das Existenzproblem als existenzielles ausdrücklich ergriffen und eindringlich durchdacht. Die existenziale Problematik ist ihm aber so fremd, daß er in ontologischer Hinsicht ganz unter der Botmäßigkeit *Hegels* und der durch diesen gesehenen antiken Philosophie steht. Daher ist von seinen »erbaulichen« Schriften philosophisch mehr zu lernen als von den theoretischen — die Abhandlung über den Begriff der Angst ausgenommen.

Erstes Kapitel

Das mögliche Ganzsein des Daseins und das Sein zum Tode

Birinci Bölüm

Oradaki-Varlığın Olanaklı Bütün-Varlığı ve Ölüme Doğru Varlık

§ 46. *Die scheinbare Unmöglichkeit einer ontologischen Erfassung und Bestimmung des daseinsmäßigen Ganzseins*

§ 46. *Oradaki-Varlık Karakterindeki Bütün-Varlığın Varlıkbilimsel Bir Ayrımsanışının ve Belirleniminin Görünürdeki Olanaksızlığı*

Das Unzureichende der hermeneutischen Situation, der die vorstehende Analyse des Daseins entsprang, soll überwunden werden. Mit **[236]** Rücksicht auf die notwendig zu gewinnende Vorhabe des ganzen Daseins muß gefragt werden, ob dieses Seiende als Existierendes überhaupt in seinem Ganzsein zugänglich werden kann. Für die Unmöglichkeit der geforderten Vorgabe scheinen gewichtige Gründe zu sprechen, die in der Seinsverfassung des Daseins selbst liegen.

Der Sorge, welche die Ganzheit des Strukturganzen des Daseins bildet, widerspricht offenbar ihrem ontologischen Sinn nach ein mögliches Ganzsein dieses Seienden. Das primäre Moment der Sorge, das »Sichvorweg«, besagt doch: Dasein existiert je umwillen seiner selbst. »Solange es ist«, bis zu seinem Ende verhält es sich zu seinem Seinkönnen. Auch dann, wenn es, noch existierend, nichts mehr »vor sich« und »seine Rechnung abgeschlossen« hat, ist sein Sein noch durch das »Sichvorweg« bestimmt. Die Hoffnungslosigkeit zum Beispiel reißt das Dasein nicht von seinen Möglichkeiten ab, sondern ist nur ein eigener Modus des *Seins zu diesen Möglichkeiten*. Nicht minder birgt das illusionslose »Gefaßtsein *auf* Alles« das »Sichvorweg« in sich. Dieses Strukturmoment der Sorge sagt doch unzweideutig, daß im Dasein immer

Oradaki-Varlığın önceki çözümlemesinin ondan doğduğu hermeneutik konumun yetersizliğinin üstesinden gelmek gerekir. Bütün oradaki-Varlığın zorunlu olarak kazanılacak olan ön-iyeliği açısından sormak zorunda olduğumuz şey bu varolan-şeyin, genelde varolan bir-şey olarak, bütün-Varlığı içinde erişilebilir olup olmadığıdır. Görünürde bunun istendiği yolda sunuluşunun olanaksızlığından yana konuşan önemli nedenler vardır ki, oradaki-Varlığın kendisinin Varlık-durumunda yatarlar.

Oradaki-Varlığın yapı-bütününün bütünlüğünü oluşturan kaygı varlıkbilimsel anlamına göre açıkça bu varolan-şeyin olanaklı bir bütün-Varlığı ile çelişir. Gene de kaygının birincil kıpısı olarak "kendi-önünde" oradaki-Varlığın her durumda kendi uğruna varolması demektir. "Var olduğu sürece," sonuna dek kendi 'Olabilme'sine doğru davranır. Giderek henüz varolurken ama bundan böyle "önünde" hiçbir-şey yokken ve "hesabını sonuçlandırmışken" bile, Varlığı henüz "kendi-önünde" yoluyla belirlenir. Örneğin umutsuzluk oradaki-Varlığı olanaklarından koparmaz, ama yalnızca bu olanaklara *doğru Varlığın* onun kendisine ait kiplerinden biridir. Giderek yanılsamasız bir "herşey *için* hazır-Varlık" bile kendi içinde "kendi-önünde"yi daha az gizlemez. Kaygının bu yapı-kıpısı olarak 'kendi-önünde' gene de ikircimsiz olarak oradaki-Varlıkta her zaman

henüz birşeyin *dışarda-durduğunu* ve bunun oradaki-Varlığın kendi 'Olabilme'si olarak henüz "edimsel" olmuş olmadığını söyler. Buna göre oradaki-Varlığın temel-yapılanışının özünde *sürekli bir tamamlanmamışlık* yatar. Bu bütünlük yoksunluğu 'Olabilme'de bir 'dışarda-duran'ı imler.

Gene de oradaki-Varlık onda bundan böyle saltık olarak hiçbirşeyin dışarda-durmadığı bir yolda "varolmaya" geçer geçmez, tam bu nedenle bundan-böyle-'orada-olmayan-Varlık' olmuştur. Varlığı açısından 'dışarda-duran'ın giderilmesi Varlığının yokedilmesi demektir. Oradaki-Varlık varolan-şey olarak *var* olduğu sürece, hiçbir zaman "bütün"üne erişmiş değildir. Ama onu kazanırsa, o zaman kazanç dünyadaki-Varlığın saltık yitişi olur. O zaman *varolan-şey olarak* bundan böyle deneyimlenebilir olmaz.

Oradaki-Varlığı 'olan' bütünlüğü içinde varlıksal olarak deneyimlemenin ve bu yüzden bütün-Varlığı içinde varlıkbilimsel olarak belirlemenin olanaksızlığının zemini *bilme yeteneğindeki* bir eksiklikte yatmaz. Engel bu varolanşeyin *Varlık* yanında yatar. İlkin oradaki-Varlığı ayrımsayacak bir deneyimleme *gibi olamayan* birşey ilkede deneyimlenebilirlikten yoksun kalır. Ama o zaman oradaki-Varlıkta varlıkbilimsel bir Varlık-bütünlüğünü okumaya çalışmak umutsuz bir girişim olarak kalmaz mı?

"Kendi-önünde," kaygının özsel yapı-kıpısı olarak, üzerinin çizilmesine izin vermez. Ama bundan çıkardığımız sonuçlar ne kadar sağlamdır? Bütün oradaki-Varlığın ayrımsanışının olanaksızlığı salt biçimsel bir uslamlamada çıkarsanmamış mıdır? Ya da temelde oradaki-Varlık dikkatsizce henüz-elönünde-bulunmayan birşeyin sürekli olarak kendini onun önüne sürdüğü elönünde-bulunan birşey olarak mı konutlanmıştır? Uslamlama henüz-olmayan-Varlığı ve "önünde"yi asıl *varoluşsal* anlamında ayrımsamış mıdır? "Son" ve "bütünlük" üzerine konuşma oradaki-Varlık ile fenomenal uygunluk içinde midir? "Ölüm" anlatımı

noch etwas *aussteht*, was als Seinkönnen seiner selbst noch nicht »wirklich« geworden ist. Im Wesen der Grundverfassung des Daseins liegt demnach eine *ständige Unabgeschlossenheit*. Die Unganzheit bedeutet einen Ausstand an Seinkönnen.

Sobald jedoch das Dasein so »existiert«, daß an ihm schlechthin nichts mehr aussteht, dann ist es auch schon in eins damit zum Nicht-mehr-da-sein geworden. Die Behebung des Seinsausstandes besagt Vernichtung seines Seins. Solange das Dasein als Seiendes *ist*, hat es seine »Ganze« nie erreicht. Gewinnt es sie aber, dann wird der Gewinn zum Verlust des In-der-Welt-seins schlechthin. *Als Seiendes* wird es dann nie mehr erfahrbar.

Der Grund der Unmöglichkeit, Dasein als seiendes Ganzes ontisch zu erfahren und demzufolge in seinem Ganzsein ontologisch zu bestimmen, liegt nicht in einer Unvollkommenheit des *Erkenntnisvermögens*. Das Hemmnis steht auf seiten des *Seins* dieses Seienden. Was *so* gar nicht erst *sein* kann, *wie* ein Erfahren das Dasein zu erfassen prätendiert, entzieht sich grundsätzlich einer Erfahrbarkeit. Bleibt aber dann die Ablesung der ontologischen Seinsganzheit am Dasein nicht ein hoffnungsloses Unterfangen?

Das »Sichvorweg« läßt sich als wesenhaftes Strukturmoment der Sorge nicht ausstreichen. Ist aber auch, was wir daraus folgerten, stichhaltig? Wurde nicht in lediglich formaler Argumentation auf die Unmöglichkeit einer Erfassung des ganzen Daseins geschlossen? Oder **[237]** wurde gar im Grunde das Dasein nicht unversehens als ein Vorhandenes angesetzt, dem sich ständig ein Noch-nicht-vorhandenes vorwegschiebt? Hat die Argumentation das Noch-nicht-sein und das »Vorweg« in einem genuinen *existenzialen* Sinne gefaßt? War von »Ende« und »Ganzheit« die Rede in phänomenaler Angemessung an das Dasein? Hatte der Ausdruck »Tod« eine biologische

oder existenzial-ontologische, ja überhaupt eine zureichend sicher umgrenzte Bedeutung? Und sind denn in der Tat alle Möglichkeiten erschöpft, das Dasein in seiner Gänze zugänglich zu machen?

Diese Fragen heischen Antwort, bevor das Problem der Daseinsganzheit als nichtiges ausgeschaltet werden kann. Die Frage nach der Daseinsganzheit, die existenzielle sowohl nach einem möglichen Ganzseinkönnen, als auch die existenziale nach der Seinsverfassung von »Ende« und »Ganzheit«, birgt die Aufgabe positiver Analyse von bisher zurückgestellten Existenzphänomenen in sich. Im Zeitraum dieser Betrachtungen steht die ontologische Charakteristik des daseinsmäßigen Zu-Ende-seins und die Gewinnung eines existenzialen Begriffes vom Tode. Die hierauf bezogenen Untersuchungen gliedern sich in folgender Weise: Die Erfahrbarkeit des Todes der Anderen und die Erfassungsmöglichkeit eines ganzen Daseins (§ 47); Ausstand, Ende und Ganzheit (§ 48); die Abgrenzung der existenzialen Analyse des Todes gegenüber möglichen anderen Interpretationen des Phänomens (§ 49); die Vorzeichnung der existenzial-ontologischen Struktur des Todes (§ 50); das Sein zum Tode und die Alltäglichkeit des Daseins (§ 51); das alltägliche Sein zum Tode und der volle existenziale Begriff des Todes (§ 52); existenzialer Entwurf eines eigentlichen Seins zum Tode (§ 53).

yaşambilimsel ya da varoluşsal-varlıkbilimsel bir imlem, ya da giderek yeterince güvenilir olarak sınırlanmış bir imlem taşıyor muydu? Ve o zaman gerçekten de oradaki-Varlığı bütünlüğü içinde erişilebilir kılmanın tüm olanakları tükenmiş midir?

Oradaki-Varlığın bütünlüğü sorunu bir hiç olarak bir yana atılmadan önce, bu soruların yanıtlanmaları gerekir. Oradaki-Varlığın bütünlüğüne ilişkin soru — hem varolma-ilgili olarak olanaklı bir bütün-'Olabilme'ye ilişkin soru, hem de varoluşsal olarak "sonun" ve "bütünlüğün" Varlık-durumuna ilişkin soru — şimdiye dek bir yana bırakılmış varoluş-fenomenlerinin olumlu bir çözümlemesi görevini kendi içinde gizler. Bu irdelemelerin özeğinde oradaki-Varlık karakterindeki sondaki-Varlığın varlıkbilimsel betimlemesi ve ölümün varoluşsal bir kavramının kazanılması durur. Bunlarla ilgili araştırmalar şöyle ayrılır: Başkalarının ölümünün deneyimlenebilirliği ve bir bütün oradaki-Varlığı ayrımsama-olanağı (§ 47); 'dışardadırın,' son ve bütünlük (§ 48); ölümün varoluşsal çözümlemesinin fenomenin olanaklı başka yorumlarına karşı sınırlanışı (§ 49); ölümün varoluşsal-varlıkbilimsel yapısının bir ön-taslağı (§ 50); ölüme-doğru-Varlık ve oradaki-Varlığın gündelikliği (§ 51); gündelik ölüme-doğru-Varlık ve ölümün tam varoluşsal kavramı (§ 52); asıllığı içindeki bir ölüme-doğru-Varlığın varoluşsal tasarı (§ 53).

§ 47. *Die Erfahrbarkeit des Todes der Anderen und die Erfassungsmöglichkeit eines ganzen Daseins*

§ 47. *Başkalarının Ölümünün Deneyimlenebilirliği ve Bir Bütün Oradaki-Varlığı Ayrımsama-Olanağı*

Das Erreichen der Gänze des Daseins im Tode ist zugleich Verlust des Seins des Da. Der Übergang zum Nichtmehrdasein hebt das Dasein gerade aus der Möglichkeit, diesen Übergang zu erfahren und als erfahrenen zu verstehen. Dergleichen mag allerdings dem jeweiligen Dasein bezüglich seiner selbst versagt bleiben. Um so eindringlicher ist

Ölümde oradaki-Varlığın bütününe erişme aynı zamanda 'Orası'nın Varlığının yitişidir. Bundan-böyle-orada-olmayan-Varlığa [*Nicht-mehrdasein*] geçiş oradaki-Varlığı tam olarak bu geçişi deneyimleme ve deneyimlenen bir geçiş olarak anlama olanağından yoksun bırakır. Böyle birşey hiç kuşkusuz o sıradaki oradaki-Varlığa kendi kendisi açısından yadsınmış

kalabilir. Ama bu durumda Başkalarının ölümü daha da etkileyicidir. Bu yolda oradaki-Varlığın bir sonlanışı "nesnel olarak" erişilebilir olur. Oradaki-Varlık özellikle Başkaları ile özsel birlikte-Varlık olduğu içindir ki ölümün bir deneyimini kazanabilir. Ölümün bu "nesnel" verilmişliği o zaman oradaki-Varlık bütünlüğünün varlıkbilimsel sınırlanışını olanaklı kılmalıdır.

Başkaları-ile-birlikte-Varlık olarak oradaki-Varlığın Varlık-türünden çıkan bu oldukça açık sonuç — Başkalarının oradaki-Varlığının sona ermesinin oradaki-Varlık bütününün çözümlemesi için yedek tema olarak seçilmesi — bizi önceden saptanan hedefimize götürür mü?

Giderek Başkalarının oradaki-Varlığı bile, ölümde erişilen bütünü ile, bundan-böyle-dünyada-olmayan-Varlık anlamında bir bundan-böyle-'orada-olmayan-Varlık'tır. Ölme dünyadan-gitme, dünyadaki-Varlığı yitirme demek değil midir? Gene de, ölenin bundan-böyle-dünyada-olmayan-Varlığı — aşırı bir yolda anlaşıldığında — karşılaşılan bir cisim-Şeyin ancak-elönünde-Varlığı anlamında bir Varlıktır. Başkasının ölümünde bir varolan-şeyin oradaki-Varlığını (ya da yaşamını) Varlık-türünden bundan-böyle-'orada-olmayan-Varlığa' dönmesi olarak belirlenmeye izin veren dikkate değer Varlık-fenomeni deneyimlenebilir. Varolan-şeyin oradaki-Varlık olarak *sonu* o varolan-şeyin salt elönünde-bulunan birşey olarak *başlangıcıdır.*

Oradaki-Varlıktan ancak-elönünde-Varlığa dönmenin bu yorumunda gene de henüz geriye kalan varolan-şeyin bir arı cisim-Şey sunmaması ölçüsünde, fenomenal içerik eksiktir. Giderek elönünde-bulunan ceset bile, kuramsal olarak görüldüğünde, henüz anlama eğilimi yaşam düşüncesine yönelik kalan patolojik anatominin olanaklı nesnesidir. Ancak-elönünde-bulunan şey *dirimsiz* özdeksel bir Şeyden "daha çoğudur." Onda yaşamı yitirmiş *dirimsiz* birşey ile karşılaşılır.

Ama 'henüz-geriye-kalan'ın bu betimlemesi bile oradaki-Varlık karakterindeki tam fenomenal bulguyu tüketmez.

doch der Tod Anderer. Eine Beendigung des Daseins wird demnach »objektiv« zugänglich. Das Dasein kann, zumal da es wesenhaft Mitsein mit Anderen ist, eine Erfahrung vom Tode gewinnen. Diese »objektive« Gegebenheit des Todes muß dann auch eine ontologische Umgrenzung der *Daseinsganzheit* ermöglichen. [238]

Führt diese naheliegende, aus der Seinsart des Daseins als Miteinandersein geschöpfte Auskunft, das zuendegekommene Dasein Anderer zum Ersatzthema für die Analyse der Daseinsganzheit zu wählen, an das vorgesetzte Ziel?

Auch das Dasein der Anderen ist mit seiner im Tode erreichten Ganze ein Nichtmehrdasein im Sinne des Nicht-mehr-in-der-Welt-seins. Besagt Sterben nicht Aus-der-Welt-gehen, das In-der-Welt-sein verlieren? Das Nicht-mehr-in-der-Welt-sein des Gestorbenen ist, gleichwohl noch — extrem verstanden — ein Sein im Sinne des Nur-noch-vorhandenseins eines begegnenden Körperdinges. Am Sterben der Anderen kann das merkwürdige Seinsphänomen erfahren werden, das sich als Umschlag eines Seienden aus der Seinsart des Daseins (bzw. des Lebens) zum Nichtmehrdasein bestimmen läßt. Das *Ende* des Seienden qua Dasein ist der *Anfang* dieses Seienden qua bloßen Vorhandenen.

Diese Interpretation des Umschlages aus dem Dasein zum Nur-noch-vorhandensein verfehlt jedoch insofern den phänomenalen Bestand, als das nochverbleibende Seiende kein pures Körperding darstellt. Selbst die vorhandene Leiche ist, theoretisch gesehen, noch möglicher Gegenstand der pathologischen Anatomie, deren Verstehenstendenz an der Idee von Leben orientiert bleibt. Das Nur-noch-Vorhandene ist »mehr« als ein *lebloses* materielles Ding. Mit ihm begegnet ein des Lebens verlustig gegangenes *Unlebendiges.*

Aber selbst diese Charakteristik des Noch-verbleibenden erschöpft nicht den vollen daseinsmäßig-phänomenalen Befund.

Der »Verstorbene«, der im Unterschied zu dem Gestorbenen den »Hinterbliebenen« entrissen wurde, ist Gegenstand des »Besorgens« in der Weise der Totenfeier, des Begräbnisses, des Gräberkultes. Und das wiederum deshalb, weil er in seiner Seinsart »noch mehr« ist als ein nur besorgbares *innerweltlich* Zuhandenes Zeug. Im trauernd-gedenkenden Verweilen bei ihm *sind* die Hinterbliebenen *mit ihm*, in einem Modus der ehrenden Fürsorge. Das Seinsverhältnis zum Toten darf deshalb auch nicht als *besorgendes* Sein bei einem Zuhandenen gefaßt werden.

In solchem Mitsein mit dem Toten ist der Verstorbene *selbst* nicht mehr faktisch »da«. Mitsein meint jedoch immer Miteinandersein in derselben Welt. Der Verstorbene hat unsere »*Welt*« verlassen und zurückgelassen. *Aus ihr her* können die Bleibenden noch *mit ihm sein*.

Je angemessener das Nichtmehrdasein des Verstorbenen phänomenal gefaßt wird, um so *deutlicher zeigt sich*, daß solches Mitsein mit [239] dem Toten gerade *nicht* das eigentliche Zuendegekommensein des Verstorbenen erfährt. Der Tod enthüllt sich zwar als Verlust, aber mehr als solcher, den die Verbleibenden erfahren. Im Erleiden des Verlustes wird jedoch nicht der Seinsverlust als solcher zugänglich, den der Sterbende »erleidet«. Wir erfahren nicht im genuinen Sinne das Sterben der Anderen, sondern sind höchstens immer nur »dabei«.

Und selbst wenn es möglich und angängig wäre, das Sterben der Anderen *im Dabeisein sich* »psychologisch« zu verdeutlichen, die damit gemeinte Weise zu sein, als Zu-Ende-kommen nämlich, wäre keineswegs erfaßt. Die Frage stellt nach dem ontologischen Sinn des Sterbens des Sterbenden als einer Seinsmöglichkeit *seines* Seins und nicht nach der Weise des Mitdaseins und Nochdaseins des Verstorbenen mit den Gebliebenen. Die Anweisung, den an Anderen

Ölenden ayrı olarak "geride kalanlar"dan koparılan "göçmüş olan" cenaze törenlerinin, gömmenin, mezar kültlerinin kipinde "tasa"nın nesnesidir. Ve böyledir çünkü 'göçmüş olan' kendi Varlık-türünde salt çevresel olarak elaltında-bulunan tasa konusu bir gereçten "daha çoğudur." Onun 'yanısıra' yas tutarak ve onu anarak eyleşmelerinde, geride kalanlar saygılı bir esirgeme kipinde *onunla birliktedirler*. Ölüye doğru Varlık-ilişkisi bu nedenle elaltında-bulunan birşeyin yanısıra *tasalı* Varlık olarak alınamaz.

Ölü ile böyle birlikte-Varlıkta, göçmüş olanın *kendisi* bundan böyle olgusal olarak "orada" değildir. Ama birlikte-Varlık gene de her zaman aynı dünyada birbiri-ile-birlikte-Varlık demektir. Göçmüş olan bizim "*dünyamızı*" terketmiş ve geride bırakmıştır. *O dünyadan* [bakarak], kalanlar *onunla birlikte olmayı* sürdürebilirler.

Göçüp gitmiş olanın bundan-böyle-'orada-olmayan-Varlığı' fenomenal olarak ne denli uygun ayrımsanırsa, göçmüş olanın asıl sona-gelmiş-Varlığının ölü ile böyle birlikte-Varlıkta hiçbir biçimde deneyimlen*mediği* olgusu kendini o denli açıkça gösterir. Ölüm kendini hiç kuşkusuz bir yitiş olarak ortaya serer, ama daha çok geride kalanların deneyimledikleri gibi bir yitiş olarak. Ama bu yitişe uğramada erişilebilir olan genel olarak ölenin "uğradığı" gibi bir Varlık-yitişi değildir. Başkalarının ölümünü asıl anlamda deneyimlemeyiz; ama en çoğundan her zaman salt "ortasında orada" olmamız söz konusudur.

Ve giderek 'ortasında-oradaki-Varlık'ta Başkalarının ölümünü "ruhbilimsel olarak" açık kılmak olanaklı ve uygulanabilir olsaydı bile, böylelikle denmek istenen yolda olma, yani 'sona-gelme' hiçbir biçimde ayrımsanabilir olmazdı. Soru ölenin ölmesinin *onun* Varlığının bir Varlık-olanağı olarak varlıkbilimsel anlamını ilgilendirir, göçmüş olanın arkada kalmış olanlarla birlikte-oradaki-Varlığının ve henüz-oradaki-Varlığının kipini değil. Başkalarında deneyimlenen ölümü oradaki-Varlığın sonunun ve

bütünlüğünün çözümlemesi için tema alına yönergesi ne varlıksal olarak ne de varlıkbilimsel olarak verebileceği sanılan şeyi verebilir.

Ama herşeyden önce Başkalarının ölümünün oradaki-Varlığın tamamlanmışlığının ve bütünlüğünün varlıkbilimsel çözümlemesi için yedek-tema olarak gösterilmesi öyle bir varsayım üzerine dayanır ki, kendini oradaki-Varlığın Varlık-türünü anlamada tam bir başarısızlık olarak belgitler. Bu varsayım oradaki-Varlığın yerini keyfi olarak başkasının alabileceği sanısında yatar, öyle ki, buna göre birinin kendi oradaki-Varlığında deneyimlenemez olan şey yabancı bir oradaki-Varlıkta erişilebilir olacaktır. Ama bu varsayım gerçekten de böylesine temelsiz midir?

Dünyadaki birbiri-ile-birlikte-Varlığın Varlık-olanaklarına bir oradaki-Varlığın bir başkası tarafından *temsil edilebilirliği* tartışma götürmez bir yolda aittir. Tasanın gündelikliğinde böyle temsil edilebilirlik çok yanlı olarak ve sürekli olarak kullanılır. Her belli bir yere gidiş, her katkıda bulunuş en yakından tasa edilen "çevre"nin alanı içinde temsil edilebilirdir. Dünyadaki-Varlığın temsil edilmeye açık yollarının geniş türlülüğü yalnızca kendini kamusal birbiri-ile-birlikte-Varlığını daha inceltilmiş kipleri üzerine yaymakla kalmaz, ama benzer olarak belirli erimlere kısıtlanmış, meslek, konum ve yaşa göre biçilmiş tasa olanaklarını da ilgilendirir. Ama böyle temsil, anlamına göre, her zaman birşey"de" ve birşeyin "ortasında" temsil, eş deyişle birşey için tasada temsildir. Ama gündelik oradaki-Varlık kendini en yakından ve çoğunlukla *onunla* tasalanına alışkanlığında olduğu şeyden anlar. "İnsan" yaptığı *dır*. Bu Varlık açısından, eş deyişle hergün tasa edilen "dünya"ya birbiri ile birlikte soğrulma açısından temsil edilebilirlik yalnızca genel olarak olanaklı olmakla kalmaz, ama giderek oluşturucu olarak birbiri-ile-birlikteliğe aittir. *Burada* bir oradaki-Varlık belli sınırlar içinde başka oradaki-Varlık "*olabilir ve olmalıdır*."

erfahrenen Tod zum Thema für die Analyse von Daseinsende und Ganzheit zu nehmen, vermag weder ontisch noch ontologisch das zu geben, was sie geben zu können vermeint.

Vor allem aber beruht der Hinweis auf das Sterben Anderer als Ersatzthema für die ontologische Analyse der Daseinsabgeschlossenheit und Ganzheit auf einer Voraussetzung, die sich als eine völlige Verkennung der Seinsart des Daseins nachweisen läßt. Diese Voraussetzung liegt in der Meinung, Dasein könne beliebig durch anderes ersetzt werden, so daß, was am eigenen Dasein unerfahrbar bleibt, am fremden zugänglich werde. Aber ist diese Voraussetzung wirklich so grundlos?

Zu den Seinsmöglichkeiten des Miteinanderseins in der Welt gehört unstreitig die *Vertretbarkeit* des einen Daseins durch ein anderes. In der Alltäglichkeit des Besorgens wird von solcher Vertretbarkeit vielfältig und ständig Gebrauch gemacht. Jedes Hingehen zu ..., jedes Beibringen von ... ist im Umkreis der nächstbesorgten »Umwelt« vertretbar. Die weite Mannigfaltigkeit vertretbarer Weisen des In-der-Welt-seins erstreckt sich nicht nur auf die abgeschliffenen Modi des öffentlichen Miteinander, sondern betrifft ebenso die auf bestimmte Umkreise eingeschränkten, auf Berufe, Stände und Lebensalter zugeschnittenen Möglichkeiten des Besorgens. Solche Vertretung aber ist ihrem Sinne nach immer Vertretung »in« und »bei« etwas, das heißt im Besorgen von etwas. Das alltägliche Dasein versteht sich aber zunächst und zumeist aus dem her, *was* es zu besorgen pflegt. »Man *ist*« das, was man betreibt. Bezüglich dieses Seins, des alltäglichen Miteinanderaufgehens bei der besorgten »Welt«, ist Vertretbarkeit nicht nur überhaupt möglich, sie gehört sogar als Konstitutivum zum Mitein[240]ander. *Hier* kann und muß sogar das eine Dasein in gewissen Grenzen das andere *»sein«*.

Indes scheitert diese Vertretungsmöglichkeit völlig, wenn es um die Vertretung der Seinsmöglichkeit geht, die das Zu-Ende-kommen des Daseins ausmacht und ihm als solche seine Ganze gibt. *Keiner kann dem Anderen sein Sterben abnehmen.* Jemand kann wohl »für einen Anderen in den Tod gehen«. Das besagt jedoch immer: für den Anderen sich opfern *»in einer bestimmten Sache«*. Solches Sterben für ... kann aber nie bedeuten, daß dem Anderen damit sein Tod im geringsten abgenommen sei. Das Sterben muß jedes Dasein jeweilig selbst auf sich nehmen. Der Tod ist, sofern er »ist«, wesensmäßig je der meine. Und zwar bedeutet er eine eigentümliche Seinsmöglichkeit, darin es um das Sein des je eigenen Daseins schlechthin geht. Am Sterben zeigt sich, daß der Tod ontologisch durch Jemeinigkeit und Existenz konstituiert wird[7]. Das Sterben ist keine Begebenheit, sondern ein existenzial zu verstehendes Phänomen und das in einem ausgezeichneten, noch näher zu umgrenzenden Sinne.

Wenn aber das »Enden« als Sterben die Ganzheit des Daseins konstituiert, dann muß das Sein der Ganze selbst als existenziales Phänomen des je eigenen Daseins begriffen werden. Im »Enden« und dem dadurch konstituierten Ganzsein des Daseins gibt es wesensmäßig keine *Vertretung*. Diesen existenzialen Tatbestand verkennt der vorgeschlagene Ausweg, wenn er das Sterben Anderer als Ersatzthema für die Analyse der Ganzheit vorschiebt.

So ist der Versuch, das Ganzsein des Daseins phänomenal angemessen zugänglich zu *machen, erneut gescheitert.* Aber das Ergebnis der Überlegungen bleibt nicht negativ. Sie vollzogen sich in einer, wenngleich rohen Orientierung an den Phänomenen. Der Tod ist als existenziales Phänomen aufgezeigt. Das drängt

Ama eğer önemli olan şey oradaki-Varlığın 'sona-gelme'sini oluşturan ve ona böyle olarak bütünlüğünü veren Varlık-olanağının temsili ise, bu temsil etme olanağı bütünüyle çöker. *Hiç kimse Başkasından onun ölümünü uzaklaştıramaz.* Hiç kuşkusuz biri "bir Başkası için ölüme gidebilir." Ama bu her zaman kendini *"belirli bir davada"* Başkası için kurban etmek demektir. Ama böyle '... uğruna ölme' hiçbir zaman Başkasının böylelikle kendi ölümünden en küçük bir biçimde uzaklaştırılmış olmasını imleyemez. Ölmeyi her oradaki-Varlık o sırada kendi üstüne almalıdır. Ölüm, "var" oldukça özü gereği her durumda benim ölümümdür. Ve hiç kuşkusuz kendine özgü bir Varlık-olanağını imler ki, bunda her durumda birinin kendi oradaki-Varlığının Varlığı saltık olarak önemli olandır. Ölmede ölümün varlıkbilimsel olarak benimkilik ve varoluş tarafından oluşturulduğu görülür.[7] Ölme bir olay değil ama varoluşsal olarak anlaşılacak bir fenomendir ve daha da yakından sınırlanması gereken ayırdedici bir anlamda alınmalıdır.

Ama ölme olarak "sonlanma" oradaki-Varlığın bütününü oluşturuyorsa, o zaman bütünün kendisinin Varlığı her durumda birinin kendi oradaki-Varlığının varoluşsal fenomeni olarak kavranmalıdır. "Sonlanma"da ve oradaki-Varlığın onun yoluyla oluşturulan bütün-Varlığında öz açısından hiçbir temsil yoktur. Durumun varoluşsal olgu-içeriği budur ve eğer Başkalarının ölmesine bütünlüğün çözümlemesi için yedek-tema olarak başvurulacak olursa, önerilen bu çıkış yolu o olgu-içeriğini anlamayı başaramaz.

Böylece oradaki-Varlığın bütün-Varlığını fenomenal olarak uygun bir yolda erişilebilir kılma girişimi yeniden başarısızlığa uğramıştır. Ama irdelemelerimizin sonucu olumsuz kalmaz. Kabaca da olsa, fenomenler üzerine bir yönelimi yerine getirmişlerdir. Ölüm varoluşsal bir fenomen olarak gösterilmiştir. Bu ise ara-

[7] Vgl. § 9, S. 41 ff.

[7] Bkz. § 9, s. [41] vss.

ştırmayı her durumda birinin kendisinin olan oradaki-Varlığı üzerine arı varoluşsal bir yönelime zorlar. Ölme olarak ölümün çözümlemesi için geriye kalan biricik olanak ya bu fenomeni arı *varoluşsal* bir kavrama getirmek, ya da onun varlıkbilimsel anlayışından vaz geçmektir.

Bundan başka, oradaki-Varlıktan bundan-böyle-dünyada-olmayan-Varlık olarak bundan-böyle-'orada-olmayan-Varlığa' geçişin betimlemesi durumunda *oradaki-Varlığın* ölme anlamında 'dünyadan-gitmesi'nin 'salt-dirimli'nin bir 'dünyadan-gitmesi'nden ayırdedilmesi gerektiği gösterildi. Dirimli birşeyin sonlanmasını [*Enden*] terminolojik açıdan telef-olma [*Verenden*] olarak alıyoruz. Ayrım ancak oradaki-Varlığa özgü sonlanmanın bir yaşamın sonuna karşı sınırlanması yoluyla görülebilir olur.[8] Hiç kuşkusuz ölüm fizyolojik-biyolojik olarak da alınabilir. Ama tıbbi "*exitus*" kavramı telef-olma kavramı ile örtüşmez.

Ölümü varlıkbilimsel olarak ayrımsama olanağı üzerine bu noktaya dek süren tartışmadan aynı zamanda açığa çıkar ki, başka Varlık-türündeki varolan-şeylerin (elönündebulunuş ya da yaşam) kendilerini göze çarpmadan öne çıkaran alt-yapıları bu fenomenin yorumunu, giderek daha şimdiden onu *sunmanın* uygun *ilk* yolunu karıştırma gibi bir gözdağı verirler. Bunu karşılamanın biricik yolu daha öte çözümleme için 'son' ve 'bütünlük' gibi oluşturucu fenomenlerin varlıkbilimsel olarak yeterli bir belirliliğini araştırmaktır.

die Untersuchung in eine rein existenziale Orientierung am je eigenen Dasein. Es bleibt für die Analyse des Todes als Sterben nur die Möglichkeit, dieses Phänomen entweder auf einen rein *existenzialen* Begriff zu bringen oder aber auf sein ontologisches Verständnis zu verzichten.

Ferner zeigte sich bei der Charakteristik des Übergangs vom Dasein zum Nichtmehrdasein als Nicht-mehr-in-der-Welt-sein, daß das Aus-der-Welt-gehen des *Daseins* im Sinne des Sterbens unterschieden werden muß von einem Aus-der-Welt-gehen des Nur-lebenden. Das Enden eines Lebendigen fassen wir terminologisch als Verenden. Der [241] Unterschied kann nur sichtbar werden durch eine Abgrenzung des daseinsmäßigen Endens gegen das Ende eines Lebens[5]. Zwar läßt sich das Sterben auch physiologisch-biologisch auffassen. Der medizinische Begriff des »Exitus« deckt sich aber nicht mit dem des Verendens.

Aus der bisherigen Erörterung der ontologischen Erfassungsmöglichkeit des Todes wird zugleich klar, daß unvermerkt sich vordrängende Substruktionen von Seiendem anderer Seinsart (Vorhandenheit oder Leben) die Interpretation des Phänomens, ja schon die *erste* angemessene *Vorgabe* desselben, zu verwirren drohen. Dem ist nur so zu begegnen, daß für die weitere Analyse eine zureichende ontologische Bestimmtheit der konstitutiven Phänomene, als da sind Ende und Ganzheit, gesucht wird.

§ 48. '*Dışarda-Duran,*' *Son ve Bütünlük*

Son ve bütünlüğün varlıkbilimsel betimlemesi bu araştırmanın çerçevesi içinde ancak geçici olabilir. Bunun yeterli olarak sağlanması yalnızca genelde sonun ve genelde bütünlüğün *biçimsel* yapılarının ortaya koyulmasını gerektirmekle kalmaz. Aynı zamanda bunların

Die ontologische Charakteristik von Ende und Ganzheit kann im Rahmen dieser Untersuchung nur vorläufig sein. Ihre zureichende Erledigung verlangt nicht nur die Herausstellung der *formalen* Struktur von Ende überhaupt und Ganzheit überhaupt. Sie bedarf

[8] Bkz. § 10, s. [45] vss.

[5] Vgl. § 10, S. 45 ff.

zugleich der Auswicklung ihrer möglichen regionalen, das heißt entformalisierten, auf je bestimmtes »sachhaltiges« Seiendes bezogenen und aus dessen Sein determinierten strukturalen Abwandlungen. Diese Aufgabe setzt wiederum eine genügend eindeutige, positive Interpretation der Seinsarten voraus, die eine regionale Scheidung des Alls des Seienden verlangen. Das Verständnis dieser Seinsweisen aber verlangt eine geklärte Idee von Sein überhaupt. Eine angemessene Erledigung der ontologischen Analyse von Ende und Ganzheit scheitert nicht nur an der Weitläufigkeit des Themas, sondern an der grundsätzlichen Schwierigkeit, daß zur Bewältigung dieser Aufgabe gerade das in dieser Untersuchung Gesuchte (Sinn von Sein überhaupt) schon als gefunden und bekannt vorausgesetzt werden muß.

Das vorwaltende Interesse der folgenden Betrachtungen gehört den »Abwandlungen« von Ende und Ganzheit, die als ontologische Bestimmtheiten des Daseins eine ursprüngliche Interpretation dieses Seienden führen sollen. Im ständigen Hinblick auf die schon herausgestellte existenziale Verfassung des Daseins müssen wir zu entscheiden versuchen, wie weit die sich zunächst vordrängenden Begriffe von Ende und Ganzheit, mögen sie kategorial auch noch so unbestimmt [242] bleiben, dem Dasein ontologisch unangemessen sind. Die Zurückweisung solcher Begriffe muß zu einer positiven *Zuweisung* an ihre spezifische Region fortgebildet werden. Damit verfestigt sich das Verständnis für Ende und Ganzheit in der Abwandlung als Existenzialien, was die Möglichkeit einer ontologischen Interpretation des Todes verbürgt.

Wenn aber die Analyse von Ende und Ganzheit des Daseins eine so weitgespannte Orientierung nimmt, kann das gleichwohl nicht heißen, die existenzialen Begriffe von Ende und Ganzheit sollten auf dem Wege einer Deduktion gewonnen werden. Umgekehrt gilt es, den existenzialen

olanaklı bölgesel değişikliklerinin, eş deyişle biçimsellikten sıyrılmış ve her durumda belirli "konular olarak" varolan-şeyler ile bağıntılı olan ve bunların Varlığından belirlenen yapısal değişikliklerin çözülmesini gerektirir. Bu görev yine Varlık-türlerinin yeterince ikircimsiz ve olumlu bir yorumunu varsayarken, bu türler ise varolan-şeyler tümlüğünün bölgelere göre bölünmesini ister. Ama bu Varlık-yollarının anlaşılması genelde Varlığın açık bir düşüncesine bağlıdır. Son ve bütünlüğün varlıkbilimsel çözümlemesinin uygun olarak yerine getirilmesinin çöküşü yalnızca temanın geniş erimliliğinden ötürü değil, ama ilkesel bir güçlükten, bu görevin üstesinden gelmek için tam olarak bu araştırmada aranan şeyin (genel olarak Varlığın anlamının) daha şimdiden bulunmuş ve tamdık olarak varsayılmasının zorunlu olmasından ötürüdür.

Aşağıdaki irdelemelerin başlıca ilgisi son ve bütünlüğün "değişikliklerine" aittir ki, bunların oradaki-Varlığın varlıkbilimsel belirlilikleri olarak bu varolan-şeyin kökensel bir yorumuna götürmeleri gerekir. Oradaki-Varlığın daha şimdiden ortaya koyulmuş varoluşsal yapılanışını sürekli göz önünde tutarak, kategorisel olarak ne denli belirsiz kalırlarsa kalsınlar kendilerini ilk olarak öne süren son ve bütünlük kavramlarının oradaki-Varlık için varlıkbilimsel olarak ne denli uygunsuz olduklarına karar vermeye çalışmalıyız. Böyle kavramların 'geri-gönderilmeleri' onların özgün bölgelerine doğru olumlu bir '*gönderme*'ye geliştirilmelidir. Böylelikle varoluşsallar olarak değişiklikleri içindeki son ve bütünlüğün anlaşılması güçlenecek ve bu ise ölümün varlıkbilimsel bir yorumunun olanağının güvencesi olacaktır.

Ama oradaki-Varlığın son ve bütünlüğünün çözümlemesi çok geniş erimli bir yönelimi üstlense bile, bu gene de varoluşsal son ve bütünlük kavramlarının bir *tümdengelim* yoluyla kazanılmaları gerektiği anlamına gelemez. Tersine, oradaki-Varlığın sona-gelmesinin

varoluşsal anlamı oradaki-Varlığın kendisinden alınmalı ve böyle bir "sonlanma"nın *varoluştaki* varolan-şeyin bir '*bütün-olma*'sını nasıl oluşturabileceği gösterilmelidir.

Ölüm üzerine buraya dek süren tartışma üç savda formüle edilebilir: 1. Var olduğu sürece oradaki-Varlığa o olacak olan bir 'henüz-değil' — sürekli 'dışarda-duran' — aittir. 2. Her durumda 'henüz-sonda-olmayan'ın 'kendi-sonunagelme'si ('dışarda-duran'ın Varlığı açısından ortadan kaldırılması) bundan-böyle-orada-olmayan-Varlık karakterini taşır. 3. 'Sona-gelme' kendi içinde o sıradaki oradaki-Varlık için saltık olarak temsil edilemez bir Varlık-kipi kapsar.

Oradaki-Varlıkta sonunu ölüm ile bulan sürekli bir "bütünlük yoksunluğu"nun olduğu yadsınamaz. Ama var olduğu sürece oradaki-Varlığa bu 'henüz-değil'in "ait olması," bu fenomenal olgu-içeriği bir '*dışarda-duran*'* olarak yorumlanabilir mi? Hangi varolan-şeyler ile bağıntı içinde 'dışarda-duran' gibi birşeyden söz ederiz? Anlatım varolan-şeye hiç kuşkusuz "ait olan," ama henüz eksik olan demektir. Dışarda-duran, eksik olan olarak, bir aitlikte temellenir. Örneğin alınacak bir borcun ödenmesinde geriye kalan bölüm dışarda durur. Dışarda durmakta olan henüz birinin elinin altında değildir. 'Dışarda-duran'ın kaldırılması olarak "borcun" ödenmesi "içeri giren"i, kalanın birbiri-ardına-gelmesini imler ki, onunla 'henüz-değil' bir bakıma doldurulur, ta ki borç toplamı "birarada" oluncaya dek. Buna göre dışarda-durma 'biraraya-ait-olanlar'ın 'henüz-birarada-olmaması' demektir. Varlıkbilimsel olarak bunun imlemi daha şimdiden elaltında-bulunanlar ile aynı Varlık-türünde olan katılacak parçaların elaltında-bulunmayışlarıdır; daha şimdiden elaltında-bulunanlar kalanın 'içeri girme'si yoluyla kendi paylarına Varlık-türlerini değişkiye uğratmazlar. Sürmekte olan birarada-olmama birikimli bir biraraya-bileşme yoluyla silinir. *Onun için henüz birşeyin*

*[*Ausstehen;* sözel olarak: 'dışarda-durma.' Sözcük 'yerinde olması gerekirken yerinde olmayan,' 'henüz eksik olan,' 'henüz açık olan' anlamlarını taşır.]

Sinn des Zu-Ende-kommens des Daseins diesem selbst zu entnehmen und zu zeigen, wie solches »Enden« ein *Ganzsein* des Seienden konstituieren kann, das *existiert*.

Das bisher über den Tod Erörterte läßt sich in drei Thesen formulieren: 1. Zum Dasein gehört, solange es ist, ein Noch-nicht, das es sein wird — der ständige Ausstand. 2. Das Zu-seinem-Ende-kommen des je Noch-nicht-zu-Ende-seienden (die seinsmäßige Behebung des Ausstandes) hat den Charakter des Nichtmehrdaseins. 3. Das Zu-Ende-kommen beschließt in sich einen für das jeweilige Dasein schlechthin unvertretbaren Seinsmodus.

An Dasein ist eine ständige »Unganzheit«, die mit dem Tod ihr Ende findet, undurchstreichbar. Aber darf der phänomenale Tatbestand, daß zum Dasein, solange es ist, dieses Noch-nicht »gehört«, als *Ausstand* interpretiert werden? Mit Bezug auf welches Seiende reden wir von Ausstand? Der Ausdruck meint das, was zu einem Seienden zwar »gehört«, aber noch fehlt. Ausstehen als Fehlen gründet in einer Zugehörigkeit. Aussteht zum Beispiel der Rest einer noch zu empfangenden Schuldbegleichung. Das Ausstehende ist noch nicht verfügbar. Tilgung der »Schuld« als Behebung des Ausstandes bedeutet das »Eingehen«, das ist Nacheinanderankommen des Restes, wodurch das Noch-nicht gleichsam aufgefüllt wird, bis die geschuldete Summe »beisammen« ist. Ausstehen meint deshalb: Nochnichtbeisammensein des Zusammengehörigen. Ontologisch liegt darin die Unzuhandenheit von beizubringenden Stücken, die von der gleichen Seinsart sind wie die schon zuhandenen, die ihrerseits durch das Eingehen des Restes ihre Seinsart nicht modifizieren. Das bestehende Unzusammen wird durch eine anhäufende Zusammenstückung getilgt. *Das Seiende, an dem*

noch etwas aussteht, hat die Seinsart des Zuhandenen. Das Zusammen, bzw. das darin fundierte Unzusammen charakterisieren wir als *Summe.* [243]

Dies einem solchen Modus des Zusammen zugehörige Unzusammen, das Fehlen als Ausstand, vermag aber keineswegs das Noch-nicht ontologisch zu bestimmen, das als möglicher Tod zum Dasein gehört. Dieses Seiende hat überhaupt nicht die Seinsart eines innerweltlich Zuhandenen. Das Zusammen des Seienden, als welches das Dasein »in seinem Verlauf« ist, bis es »seinen Lauf« vollendet hat, konstituiert sich nicht durch eine »fortlaufende« Anstückung von Seiendem, das von ihm selbst her schon irgendwie und -wo zuhanden ist. Das Dasein *ist* nicht erst zusammen, wenn sein Noch-nicht sich aufgefüllt hat, so wenig, daß es dann gerade nicht mehr ist. Das Dasein existiert je schon immer gerade so, daß zu ihm sein Noch-nicht *gehört.* Gibt es aber nicht Seiendes, das ist, wie es ist, und dem ein Noch-nicht zugehören kann, ohne daß dieses Seiende die Seinsart des Daseins haben müßte?

Man kann zum Beispiel sagen: am Mond steht das letzte Viertel noch aus, bis er voll ist. Das Noch-nicht verringert sich mit dem Verschwinden des verdeckenden Schattens. Dabei ist doch der Mond immer schon als Ganzes vorhanden. Davon abgesehen, daß der Mond auch als voller nie *ganz* zu erfassen ist, bedeutet das Noch-nicht hier keineswegs ein noch nicht *Zusammensein* der zugehörigen Teile, sondern betrifft einzig das wahrnehmende *Erfassen.* Das zum Dasein gehörige Noch-nicht aber bleibt nicht nur vorläufig und zuweilen für die eigene und fremde Erfahrung unzugänglich, es »ist« überhaupt noch nicht »wirklich«. Das Problem

dışarda-durduğu varolan-şey elaltında-bulunanın Varlık-türünü taşır. Biraradalığı ya da onda temellenen birarada-olmamayı *toplam* olarak nitelendiririz.

Ama biraradalığın böyle bir kipine ait olan birarada-olmama — henüz 'dışarda-duran' olarak eksik-olan — olanaklı ölüm olarak oradaki-Varlığa ait olan 'henüz-değil'i hiçbir biçimde varlıkbilimsel olarak belirleyemez. Oradaki-Varlık genel olarak dünya-içinde elaltında-bulunan birşeyin Varlık-türünü taşımaz. Varolan-şeyin biraradalığı — ki oradaki-Varlık "gidişini"* tamamlayıncaya dek "gidişinde"* olan o varolan-şey olarak vardır — daha şimdiden herhangi bir yolda ve herhangi bir yerde kendiliklerinden elaltındabulunan varolan-şeylerin "süregitmekte olan"* bir bileştirilmesi yoluyla oluşmaz. Oradaki-Varlığın ancak onun 'henüz-değil'i kendini doldurduğu zaman 'birarada' olması gibi birşey söz konusu olmaktan öyle uzaktır ki, oradaki-Varlık tam olarak o zaman bundan böyle yoktur. Oradaki-Varlık her durumda daha şimdiden tam olarak öyle bir yolda varolur ki, ona kendi 'henüz-değil'i *aittir.* Ama olduğu gibi olan ve ona bir 'henüz-değil'in ait olabildiği ve oradaki-Varlığın Varlık-türünü taşımak zorunda olmayan varolan-şey yok mudur?

Örneğin denebilir ki, 'Ay dolunay oluncaya dek onda son çeyrek henüz dışarda durur.' 'Henüzdeğil' örtücü gölgenin yitişi ile azalır. Gene de burada Ay her zaman daha şimdiden bütün olarak elönünde-bulunur. Ayın dolunay olarak bile hiçbir zaman *bütünüyle* ayrımsanmadığını bir yana bırakırsak, 'henüz-değil' burada hiçbir biçimde Aya ait bölümlerin bir henüz-*birarada-olmamalarını* imlemez, ama yalnızca algılayan *ayrımsamayı* ilgilendirir. Ama oradaki-Varlığa ait 'henüz-değil' yalnızca geçici olarak ve arada bir birinin kendisinin ya da yabancı birinin deneyimi için erişilemez olmakla kalmaz; genel olarak henüz "edimsel" değil"dir." Sorun oradaki-Varlık karakterindeki 'henüz-değil'in *ayrımsanmasını*

['*laufen*' = '*koşmak*' sözcüğünden türetilen sözcüklerin (*Lauf, Verlauf, fortlaufend*) fenomenolojik bir kullanımı.]

değil, ama onun olanaklı *Varlığını* ya da *Yokluğunu* ilgilendirir. Oradaki-Varlık, kendisi olarak, henüz olmadığına doğru *oluş*malı, eş deyişle henüz olmadığı *ol*malıdır. Böylece *'henüz-değil'in oradaki-Varlık karakterindeki Varlığını* karşılaştırmalı olarak belirleyebilmek için, Varlık-türüne oluşun ait olduğu varolan-şeyi irdelemeye almalıyız.

Örneğin olgun olmayan bir meyva olgunluğuna doğru gider. Bu olgunlaşmada meyvanın henüz olmadığı şey hiçbir biçimde henüz-elönünde-bulunmayan birşey olarak parça parça bitiştirilmez. Meyvanın kendisi kendini olgunluğa getirir, ve böyle 'kendini-getirme' onun meyva olarak Varlığını nitelendirir. Ona katılabilecek imgelenebilir herşey meyvanın olgun olmayışını gideremezdi, eğer bu varolan-şey *kendiliğinden* olgunluğa gelmemiş olsaydı. Olgun olmayışın 'henüz-değil'i dışarda-durmakta-olan bir Başkasını, meyvaya karşı ilgisiz olarak onda ve onunla birlikte elönünde-bulunabilecek birşeyi imlemez. Kendi özgün Varlık-türü içindeki meyvanın kendisini imler. Henüz tam olmayan toplam, elaltında-bulunan birşey olarak, eksik olan ve elaltında-bulunmayan 'kalan'a karşı "ilgisiz"dir. Sağın olarak alındığında, toplam 'kalan'a karşı ne ilgisiz-değil ne de ilgisiz olabilir. Olgunlaşan meyva gene de yalnızca kendisinin bir Başkası olarak olgun-olmamasına karşı ilgisiz olmamakla kalmaz, ama olgunlaşırken olgun-olmayan *odur*. 'Henüz-değil' daha şimdiden meyvanın kendi Varlığında hiçbir biçimde rasgele bir belirlenim olarak değil ama oluşturucu birşey olarak kapsanmıştır. Karşılık düşmek üzere, oradaki-Varlık da, var oldukça, *her durumda daha şimdiden kendi 'henüz-değil'idir.*[9]

[9]Bütün ve toplam — ὅλον ve πᾶν, *totum* ve *compositum* — arasındaki ayrım Platon ve Aristoteles'in zamanından bu yana tanınır. Ama bu hiç kuşkusuz daha şimdiden bu ayrımda kapsanan kategorisel değişikliklerin dizgesel olarak *bilinmesi* ve kavrama yükseltilmesi demek değildir. Sorgulanan yapıların ayrıntılı bir çözümlemesine bir yaklaşım için bkz. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*. Bd. II, "3. Untersuchung. Zur Lehre von den Ganzen und Teilen."

betrifft nicht die *Erfassung* des daseinsmäßigen Noch-nicht, sondern dessen mögliches *Sein* bzw. *Nichtsein*. Das Dasein muß als es selbst, was es noch nicht ist, *werden*, das heißt *sein*. Um sonach das *daseinsmäßige Sein des Noch-nicht* vergleichend bestimmen zu können, müssen wir Seiendes in Betracht nehmen, zu dessen Seinsart das Werden gehört.

Die unreife Frucht zum Beispiel geht ihrer Reife entgegen. Dabei wird ihr im Reifen das, was sie noch nicht ist, keineswegs als Noch-nicht-vorhandenes angesückt. Sie selbst bringt sich zur Reife, und solches Sichbringen charakterisiert ihr Sein als Frucht. Alles Erdenkliche, das beigebracht werden könnte, vermöchte die Unreife der Frucht nicht zu beseitigen, käme dieses Seiende nicht *von ihm selbst her* zur Reife. Das Noch-nicht der Unreife meint nicht ein außenstehendes Anderes, das gleichgültig gegen die Frucht an und mit ihr vorhanden sein könnte. Es meint sie selbst in ihrer spezifischen Seinsart. Die noch nicht volle Summe ist als Zuhandenes gegen den fehlenden unzuhandenen Rest »gleichgültig«. Streng genommen kann sie weder ungleichgültig, noch gleichgültig dagegen sein. Die reifende Frucht je[244]doch ist nicht nur nicht gleichgültig gegen die Unreife als ein Anderes ihrer selbst, sondern reifend *ist* sie die Unreife. Das Noch-nicht ist schon in ihr eigenes Sein einbezogen und das keineswegs als beliebige Bestimmung, sondern als Konstitutivum. Entsprechend *ist* auch das Dasein, solange es ist, *je schon sein Noch-nicht*[9].

[9]Der Unterschied zwischen Ganzem und Summe, ὅλον und πᾶν, totum und compositum, ist seit *Plato* und *Aristoteles* bekannt. Damit ist freilich noch nicht die Systematik der schon in dieser Scheidung beschlossenen kategorialen Abwandlung *erkannt* und in den Begriff gehoben. Als Ansatz einer ausführenden Analyse der fraglichen Strukturen vgl. *E. Husserl*, Logische Untersuchungen. Bd. II, 3. Untersuchung. Zur Lehre von den Ganzen und Teilen.

Was am Dasein die »Unganzheit« ausmacht, das ständige Sichvorweg, ist weder ein Ausstand eines summativen Zusammen, noch gar ein Noch-nicht-zugänglich-gewordenen-sein, sondern ein Noch-nicht, das je ein Dasein als das Seiende, das es ist, zu sein hat. Gleichwohl zeigt der Vergleich mit der Unreife der Frucht, bei einer gewissen Übereinstimmung, doch wesentliche Unterschiede. Sie beachten heißt, die bisherige Rede von Ende und Enden in ihrer Unbestimmtheit erkennen.

Wenn auch das Reifen, das spezifische Sein der Frucht, als *Seinsart des Noch-nicht* (der Unreife) formal darin mit dem Dasein übereinkommt, daß dieses wie jenes in einem noch zu umgrenzenden Sinne je schon sein Noch-nicht *ist*, so kann das doch nicht bedeuten, Reife als »Ende« und Tod als »Ende« deckten sich auch hinsichtlich der ontologischen Endestruktur. Mit der Reife *vollendet* sich die Frucht. Ist denn aber der Tod, zu dem das Dasein gelangt, eine Vollendung in diesem Sinne? Das Dasein hat zwar mit seinem Tod seinen »Lauf vollendet«. Hat es damit auch notwendig seine spezifischen Möglichkeiten erschöpft? Werden sie ihm vielmehr nicht gerade genommen? Auch »unvollendetes« Dasein endet. Andererseits braucht das Dasein so wenig erst mit seinem Tod zur Reife zu kommen, daß es diese vor dem Ende schon überschritten haben kann. Zuweist endetes in der Unvollendung oder aber zerfallen und verbraucht.

Enden besagt nicht notwendig Sichvollenden. Die Frage wird dringlicher, *in welchem Sinne überhaupt der Tod als Enden des Daseins begriffen werden muß.*

Enden bedeutet zunächst *Aufhören* und das wiederum in einem ontologisch verschiedenen Sinne. Der Regen hört auf. Er ist nicht mehr vorhanden. Der Weg hört auf. Dieses Enden läßt den Weg nicht verschwinden, sondern dieses Aufhören bestimmt den Weg als diesen [245] vorhandenen.

Oradaki-Varlıkta "bütünlük-yoksunluğunu" oluşturan şey — sürekli 'kendi-önünde' — ne toplamlı bir birlikteliğin 'dışarda-duran'ı, ne de bir 'henüz-erişilebilir-olmamış-Varlık'tır; tersine, bir 'henüz-değil'dir ki, her durumda bir oradaki-Varlığın, o olan varolan-şey olarak, o olması gerekir. Gene de, meyvanın olgun olmaması ile karşılaştırma belli bir bağdaşmaya karşın özsel ayrımlar gösterir. Bu ayrımları dikkate almak son ve sonlanma üzerine bu noktaya dek süren konuşmanın belirsizliğini kabul etmek demektir.

Meyvanın özgün Varlığı olarak olgunlaşma 'henüz-değil'in (olgun-olmamanın) Varlık-türü olarak biçimsel açıdan oradaki-Varlık ile anlaşır, çünkü ikinci de birinci gibi henüz sınırlanacak bir anlamda her durumda daha şimdiden kendi 'henüz-değil'idir; ama bu bile "son" olarak olgunluğun ve "son" olarak ölümün varlıkbilimsel son-yapısı açısından örtüştüklerini imlemez. Olgunlaşma ile meyva kendini *tamamlar* [voll-*end*et :: '*son*landırır']. Ama o zaman oradaki-Varlığın ulaştığı ölüm bu anlamda bir tamamlanma mıdır? Oradaki-Varlık hiç kuşkusuz ölümü ile "gidişini tamamlamıştır." Ama böylelikle zorunlu olarak özgün olanaklarını da tüketmiş midir? Dahaçok, bunlar doğrudan doğruya ondan alınmamışlar mıdır? Giderek "tamamlanmamış" oradaki-Varlık bile sonlanır. Öte yandan, oradaki-Varlık ilkin ölümü ile olgunluğa ulaşmış olmaktan öylesine uzaktır ki, olgunluğunu pekala sondan daha önce geçmiş olabilir. Oradaki-Varlık çoğunlukla tamamlanmamışlıkta, ama değilse dağılarak ve kullanılarak sonlanır.

Sonlanma zorunlu olarak kendini-tamamlama demek değildir. Soru böylece daha aiveğen olur: *Ölüm genel olarak hangi anlamda oradaki-Varlığın sonlanması olarak kavranmalıdır?*

Sonlanma ilk olarak *sona ermeyi* imler ve bunu yine varlıkbilimsel olarak değişik bir anlamda imler. Yağmur sona erer. Bundan böyle elönünde-bulunmaz. Yol sona erer. Bu sonlanma yolun yitmesine götürmez, ama bu sonaerme yolu bu elönünde-bulunan yol olarak belirler. Sona erme olarak sonlanma buna göre

elönünde-bulunmayışa geçişi ya da ancak son ile birlikte elönünde-bulunmayı imleyebilir. Bu son sözü edilen sonlanma yine ya *bitmemiş* olarak elönünde-bulunanı belirleyebilir — yapım durumunda bulunan bir yolun kesilmesi gibi — , ya da, öte yandan, elönünde-bulunanın "bitmişliğini" oluşturabilir — son fırça vuruşları ile tablonun bitmesi gibi.

Ama bitirilme olarak sonlanma kendi içinde tamamlanmışlığı kapsamaz. Buna karşı, tamamlanacak olan şey hiç kuşkusuz olanaklı bitmişliğine erişmelidir. Tamamlanma "bitmişliğin" temellendirilmiş bir kipidir. Bitmişliğin kendisi ancak elönünde-bulunanın ya da elaltında-bulunanın belirlenimi olarak olanaklıdır.

Yitip gitme anlamında sonlanma bile var-olan-şeyin Varlık-türüne karşılık düşecek bir yolda değişkiye uğrayabilir. Yağmur sona ermiş, eş deyişle yitmiştir. Ekmek sona gelmiş, eş deyişle tüketilmiştir ve bundan böyle elaltında-bulunan birşey olarak erişilebilir değildir.

Bu sonlanma kiplerinden hiç biri yoluyla ölüm uygun bir biçimde oradaki-Varlığın sonu olarak nitelendirilemez. Eğer sondaki-Varlık olarak ölme tartışılan türde bir sonlanma anlamında anlaşılsaydı, o zaman oradaki-Varlık böylelikle elönünde-bulunan ya da elaltında-bulunan birşey olarak koyulmuş olurdu. Ölümde oradaki-Varlık ne tamamlanmış, ne yalnızca yitmiş, ne de bitmiş ya da elaltında-bulunan birşey olarak bütünüyle kullanılabilir olmuştur.

Tersine, nasıl oradaki-Varlık varolduğu sürece sürekli olarak daha şimdiden kendi 'henüz-değil'i *ise*, o denli de her zaman daha şimdiden kendi sonu *dur*. Ölüm ile denmek istenen sonlanma oradaki-Varlığın bir sondaki-Varlığını değil, ama bu varolan-şeyin bir *sona-doğru-Varlığını* imler. Ölüm oradaki-Varlığın var olur olmaz üstlendiği bir olma yoludur. "İnsan yaşama gelir gelmez ölecek denli yaşlıdır."[10]

[10] *Der Ackermann aus Böhmen*, yay. haz. A. Bernt ve K. Burdach (*Vom Mittelalter zur Reformation. Forschungen zur Geschichte der deutschen Bildung*, yay. haz. K. Burdach, Bd. III, 2. Teil) 1917, Kp. 20, s. 46.

Enden als Aufhören kann demnach bedeuten: in die Unvorhandenheit übergehen oder aber gerade erst vorhanden sein mit dem Ende. Dieses letztgenannte Enden kann wiederum entweder ein *unfertig* Vorhandenes bestimmen — ein im Bau befindlicher Weg bricht ab — oder aber die »Fertigkeit« eines Vorhandenen konstituieren — mit dem letzten Pinselstrich wird das Gemälde fertig.

Aber das Enden als Fertigwerden schließt nicht Vollendung in sich. Wohl muß dagegen, was vollendet sein will, seine mögliche Fertigkeit erreichen. Vollendung ist ein fundierter Modus der »Fertigkeit«. Diese ist selbst nur möglich als Bestimmung eines Vorhandenen oder Zuhandenen.

Auch das Enden im Sinne des Verschwindens kann sich noch entsprechend der Seinsart des Seienden modifizieren. Der Regen ist zu Ende, das heißt verschwunden. Das Brot ist zu Ende, das heißt aufgebraucht, als Zuhandenes nicht mehr verfügbar.

Durch keinen dieser Modi des Endens läßt sich der Tod als Ende des Daseins angemessen charakterisieren. Würde das Sterben als Zu-Ende-sein im Sinne eines Endens der besprochenen Art verstanden, dann wäre das Dasein hiermit als Vorhandenes bzw. Zuhandenes gesetzt. Im Tod ist das Dasein weder vollendet, noch einfach verschwunden, noch gar fertig geworden oder als Zuhandenes ganz verfügbar.

So wie das Dasein vielmehr ständig, solange es ist, schon sein Noch-nicht *ist*, so *ist* es auch schon immerein Ende. Das mit dem Tod gemeinte Enden bedeutet kein Zu-Ende-sein des Daseins, sondern ein *Sein zum Ende* dieses Seienden. Der Tod ist eine Weise zu sein, die das Dasein übernimmt, sobald es ist. »Sobald ein Mensch zum Leben kommt, sogleich ist er alt genug zu sterben [10].«

[10] Der Ackermann aus Böhmen, hrsg. v. *A. Bernt* und *K. Burdach* (Vom Mittelalter zur Reformation. Forschungen zur Geschichte der deutschen Bildung, hrsg. v. *K. Burdach*, Bd. III, 2. Teil) 1917, Kp. 20, S. 46.

Enden als Sein zum Ende verlangt seine ontologische Aufklärung aus der Seinsart des Daseins. Und vermutlich wird auch erst aus der existenzialen Bestimmung von Enden die Möglichkeit eines existierenden Seins des Noch-nicht, das »vor« dem »Ende« liegt, verständlich. Die existenziale Klärung des Seins zum Ende gibt auch erst die zureichende Basis, den möglichen Sinn der Rede von einer Daseinsganzheit zu umgrenzen, wenn anders diese Ganzheit durch den Tod als »Ende« konstituiert sein soll.

Der Versuch, im Ausgang von einer Klärung des Noch-nicht über die Charakteristik des Endens zu einem Verständnis der daseinsmä[246]ßigen Ganzheit zu gelangen, führte nicht ans Ziel. Er zeigte nur *negativ:* das Noch-nicht, das je das Dasein *ist,* widerstrebt einer Interpretation als Ausstand. Das Ende, *zu* dem das Dasein existierend *ist,* bleibt durch ein Zu-Ende-sein unangemessen bestimmt. Zugleich sollte aber die Betrachtung deutlich machen, daß ihr Gang umgekehrt werden muß. Die positive Charakteristik der fraglichen Phänomene (Noch-nicht-sein, Enden, Ganzheit) gelingt nur bei einer eindeutigen Orientierung an der Seinsverfassung des Daseins. Diese Eindeutigkeit wird aber negativ gegen Abwege gesichert durch die Einsicht in die regionale Zugehörigkeit der Ende- und Ganzheitsstrukturen, die dem Dasein ontologisch zuwiderlaufen.

Die positive existenzialanalytische Interpretation des Todes und seines Endecharakters ist am Leitfaden der bisher gewonnenen Grundverfassung des Daseins, dem Phänomen der Sorge, durchzuführen.

§ 49. *Die Abgrenzung der existenzialen Analyse des Todes gegenüber möglichen anderen Interpretationen des Phänomens*

Die Eindeutigkeit der ontologischen Interpretation des Todes soll sich zuvor dadurch verfesti-

Sona-doğru-Varlık olarak sonlanma varlıkbilimsel aydınlanmasını oradaki-Varlığın Varlık-türünden ister. Ve kabul edilebilir ki, "son"un "önünde" yatan bir 'henüz-değil'in varoluştaki Varlığının olanağı ancak sonun varoluşsal belirlenimlerinden anlaşılır olacaktır. Sona-doğru-Varlığın varoluşsal duruluğu ayrıca ilk kez oradaki-Varlığın bütünlüğü üzerine konuşmanın olanaklı anlamını sınırlamak için yeterli temeli de verecektir — eğer gerçekten de bu bütünlüğün "son" olarak ölüm yoluyla oluşturulması gerekliyse.

'Henüz-değil'in bir durulaştırmasından çıkarak ve sonlanmanın betimlemesine geçerek oradaki-Varlığa özgü bütünlüğün bir anlayışına ulaşma girişimi bizi hedefe götürmedi. Yalnızca *olumsuz* bir yolda, her durumda oradaki-Varlık *olan* 'henüz-değil'in 'dışarda-duran' olarak yorumlamaya direndiğini gösterdi. Son — ki oradaki-Varlık varoluşunda ona *doğru vardır* — bir sondaki-Varlık yoluyla uygunsuz olarak belirlenmiş kalır. Ama aynı zamanda irdelemenin kendi gidişinin tersine çevrilmesinin zorunlu olduğunu açığa çıkarması gerekir. Sorgulanan fenomenlerin ('henüz-olmayan-Varlık,' sonlanma, bütünlük) olumlu betimlemesi ancak oradaki-Varlığın Varlık-durumuna ikircimsiz bir yönelim durumunda başarılı olur. Ama bu ikircimsizlik oradaki-Varlığa varlıkbilimsel olarak aykırı olan son-yapılarının ve bütünlük-yapılarının bölgesel aitlikleri üzerine bir içgörü yoluyla, yanlış yollara karşı olumsuz olarak güvenlik altına alınır.

Ölümün ve onun son olma karakterinin olumlu varoluşsal-çözümsel yorumu oradaki-Varlığın bu noktaya dek kazandığımız temeldurumunun, kaygı fenomeninin ipucu olarak alınması yoluyla sürdürülecektir.

§ 49. *Ölümün Varoluşsal Çözümlemelerinin Fenomenin Olanaklı Başka Yorumlarına Karşı Sınırlanması*

Ölümün varlıkbilimsel yorumunun ikircimsizliğinin herşeyden önce bu yorumun hakkında

sorgulamada bulun*amaya*cağı şeyin ve hakkında bilgiler ve yönergeler vermesini beklemenin boşuna olacağı şeyin belirtik olarak bilince çıkarılması yoluyla güçlendirilmesi gerekir.*

Ölüm en geniş anlamda bir yaşam fenomenidir. Yaşam ona dünyadaki-Varlığın ait olduğu bir Varlık-türü olarak anlaşılmalıdır. Bu Varlık-türü ancak oradaki-Varlık üzerine yoksunluk-kipindeki yönelimde varlıkbilimsel olarak saptanabilir. Giderek oradaki-Varlık bile arı yaşam olarak görülmeye izin verir. Biyolojik-fizyolojik soru formülasyonu için, oradaki-Varlık hayvanlar dünyası ve bitkiler dünyası olarak bildiğimiz Varlık-bölgesine geçer. Bu alanda varlıksal saptamalar yoluyla bitkilerin, hayvanların ve insanların yaşam süreleri üzerine veriler ve istatistikler kazanılabilir. Yaşam süresi, üreme ve büyüme arasındaki bağlantılar bilinebilir. Ölümün "türleri," ortaya çıkışının nedenleri, "düzenlemeleri" ve yolları araştırılabilir.[11]

Ölümün bu yaşambilimsel-varlıksal araştırmasının temelinde varlıkbilimsel bir sorunsal yatar. Henüz sorulması gereken şey ölümün yaşamın varlıkbilimsel özünden nasıl belirlendiğidir. Belli bir yolda, ölümün varlıksal araştırması bu konuda her zaman bir karara varmıştır. Bu araştırmada yaşam ve ölüm üzerine az çok durulaştırılmış ön-kavramlar işler. Bu ön-kavramlar oradaki-Varlığın varlıkbilimi yoluyla bir ön-taslaklarının çıkarılmasına gereksinirler. Oradaki-Varlığın varlıkbilimi yaşamın bir varlıkbilimine *ön-güdümlüdür;* ve birincinin içersinde yine ölümün varoluşsal çözümlemesi kendi açısından oradaki-Varlığın temel-durumunun bir betimlemesine *arka-güdümlüdür.* Dirimli olanın sonlanmasına *telef olma* demiştik. Oradaki-Varlık da dirimli olana uygun fizyolojik

*[Eski yayınlarda '*fragen*'den sonra '*kann*' ve yeni yayınlardaki '*kann*' yerine '*muß*' bulunuyor. — İngilizce çevirinin (MR) notu.]

[11]Bu konuda bkz. E. Korschelt, *Lebensdauer, Altern und Tod.* 3. yayın, 1924. Ayrıca özellikle bkz. geniş kaynakça, s. 414 vss.

gen, daß ausdrücklich zum Bewußtsein gebracht wird, wonach diese *nicht* fragen und worüber eine Auskunft und Anweisung von ihr vergeblich erwartet werden kann.

Der Tod im weitesten Sinne ist ein Phänomen des Lebens. Leben muß verstanden werden als eine Seinsart, zu der ein In-der-Welt-sein gehört. Sie kann nur in privativer Orientierung am Dasein ontologisch fixiert werden. Auch das Dasein läßt sich als pures Leben betrachten. Für die biologisch-physiologische Fragestellung rückt es dann in den Seinsbezirk, den wir als Tier- und Pflanzenwelt kennen. In diesem Felde können durch ontische Feststellung Daten und Statistiken über die Lebensdauer von Pflanzen, Tieren und Menschen gewonnen werden. Zusammenhänge zwischen Lebensdauer, Fortpflanzung und Wachstum lassen sich erkennen. Die »Arten« des Todes, die Ursachen, »Einrichtungen« und Weisen seines Eintretens können erforscht werden[11].

Dieser biologisch-ontischen Erforschung des Todes liegt eine ontologische Problematik zugrunde. Zu fragen bleibt, wie sich aus dem ontologischen Wesen des Lebens das des Todes bestimmt. In gewisser **[247]** Weise hat die ontische Untersuchung des Todes darüber immer schon entschieden. Mehr oder minder geklärte Vorbegriffe von Leben und Tod sind in ihr wirksam. Sie bedürfen einer Vorzeichnung durch die Ontologie des Daseins. Innerhalb der einer Ontologie des Lebens *vorgeordneten* Ontologie des Daseins ist wiederum die existenziale Analyse des Todes einer Charakteristik der Grundverfassung des Daseins *nachgeordnet.* Das Enden von Lebendem nannten wir *Verenden.* Sofern auch das Dasein seinen physiologischen, lebensmäßigen Tod »hat«, jedoch

[11]Vgl. dazu die umfassende Darstellung bei *E. Korschelt,* Lebensdauer, Altern und Tod. 3. Aufl. 1924. Im besonderen auch das reiche Schriftenverzeichnis S. 414 ff.

nicht ontisch isoliert, sondern mitbestimmt durch seine ursprüngliche Seinsart, das Dasein aber auch enden kann, ohne daß es eigentlich stirbt, andererseits qua Dasein nicht einfach verendet, bezeichnen wir dieses Zwischenphänomen als *Ableben. Sterben* aber gelte als *Titel für die Seinsweise,* in der das Dasein *zu* seinem Tode *ist.* Darnach ist zu sagen: Dasein verendet nie. Ableben aber kann das Dasein nur solange, als es stirbt. Die medizinisch-biologische Untersuchung des Ablebens vermag Ergebnisse zu gewinnen, die auch ontologisch von Bedeutung werden können, wenn die Grundorientierung für eine existenziale Interpretation des Todes gesichert ist. Oder müssen gar Krankheit und Tod überhaupt — auch medizinisch — primär als existenziale Phänomene begriffen werden?

Die existenziale Interpretation des Todes liegt vor aller Biologie und Ontologie des Lebens. Sie fundiert aber auch erst alle biographisch-historische und ethnologisch-psychologische Untersuchung des Todes. Eine »Typologie« des »Sterbens« als Charakteristik der Zustände und Weisen, in denen das Ableben »erlebt« wird, setzt schon den Begriff des Todes voraus. Überdies gibt eine Psychologie des »Sterbens« eher Aufschluß über das »Leben« des »Sterbenden« als über das Sterben selbst. Das ist nur der Widerschein davon, daß das Dasein nicht erst stirbt oder gar nicht eigentlich stirbt bei und in einem Erleben des faktischen Ablebens. Ingleichen erhellen die Auffassungen des Todes bei den Primitiven, deren Verhaltungen zum Tode in Zauberei und Kultus, primär das *Daseins*verständnis, dessen Interpretation schon einer existenzialen Analytik und eines entsprechenden Begriffes vom Tode bedarf.

Die ontologische Analyse des Seins zum Ende greift andererseits keiner existenziellen Stellungnahme zum Tode vor. Wenn der Tod als »Ende« des Daseins,

bir ölüm "taşır" ve bunu varlıksal bir yalıtılmışlık içinde değil, ama kendi kökensel Varlık-türü yoluyla eş-belirlenmişlik içinde taşır; ama bu düzeye dek, oradaki-Varlık da aslında ölmeksizin sonlanabilir, gerçi öte yandan oradaki-Varlık olarak yalnızca telef olmasa da; bu ara fenomeni '*vefat*' olarak belirtiyoruz. Ama *ölme* öyle bir *varlık-kipi* için terim olarak geçerli olacaktır ki, onda oradaki-Varlık ölümüne *doğru vardır.* Buna göre oradaki-Varlık hiçbir zaman telef olmaz demeliyiz. Ama oradaki-Varlık ancak öldüğü sürece vefat edebilir. Vefatın tıbbi-biyolojik araştırması varlıkbilimsel olarak bile imlemli olabilecek sonuçlar kazandırabilir, eğer ölümün varoluşsal bir yorumu için temel yönelim sağlama bağlanırsa. Ya da genel olarak hastalık ve ölüm — giderek tıbbi açıdan bile — birincil olarak varoluşsal fenomenler olarak mı kavranmalıdırlar?

Ölümün varoluşsal yorumu yaşamın tüm yaşambilim ve varlıkbiliminin önünde yatar. Ama ayrıca ölüm üzerine yaşamöyküsel-tarihbilimsel ve etnolojik-psikolojik tüm araştırmayı da temellendirir. "Ölme"nin bir "tipolojisi," vefatın "yaşandığı ya da deneyimlendiği" durumların ve yolların betimlemesi olarak, daha şimdiden ölüm kavramını varsayar. Bunun dışında, "ölme"nin bir ruhbilimi ölmenin kendisi üzerine olmaktan önce "ölmekte olan"ın "yaşamı" üzerine bilgiler verir. Bu yalnızca oradaki-Varlığın ilkin olgusal vefatın bir deneyimlenmesi ile ya da böyle bir deneyimde ölmediği ya da giderek 'aslında' ölmediği olgusunun yansımasıdır. Benzer olarak ilkel insanlar durumunda ölümü ayrımsamanın yolları, onların büyücülükte ve kültte ölüme doğru davranışları birincil olarak *oradaki-Varlığın* anlayışını aydınlatır ki, bunun yorumu ise bir varoluşsal Analitiğe ve karşılık düşen bir ölüm kavramına gereksinir.

Öte yandan, sona-doğru-Varlığın varlıkbilimsel çözümlemesi ölüme doğru herhangi bir varolma-ilgili duruş-alınayı öncelemez. Eğer ölüm oradaki-Varlığın, eş deyişle dünyadaki-

Varlığın "sonu" olarak belirlenirse, o zaman böylelikle "ölümden sonra" daha yüksek ya da daha aşağı başka bir Varlığın olanaklı olup olmadığı, oradaki-Varlığın "yaşamayı sürdürüp sürdürmediği" ya da giderek kendinden "daha uzun yaşayıp yaşamadığı," "ölümsüz" olup olmadığı konusunda hiçbir varlıksal karar verilmiş olmaz. "Öte dünya" ve olanağı üzerine varlıksal olarak karar vermek tıpkı "bu dünya" üzerine karar vermek gibi söz konusu değildir, sanki "ahlaksal yükselme" için ölüme doğru davranışın düzgü ve kuralları ortaya koyuluyormuş gibi. Ama ölümün çözümlemesi fenomeni yalnızca o sıradaki oradaki-Varlığa onun Varlık-olanağı olarak *girdiği* gibi yorumlarsa, çözümleme arı "bu-dünyasal" olarak kalır. *Ölümden sonra ne olduğu* sorusunu anlamlı ve haklı olarak yalnızca *sormak* ve bunu yöntemsel olarak güvenilir bir yolda yapmak bile ancak ölüm tanı varlıkbilimsel özünde kavrandığı zaman söz konusu olabilir. Böyle bir sorunun bütününde olanaklı bir *kuramsal* soru olup olmadığına burada karar verilmeyecektir. Ölümün bu-dünyasal varlıkbilimsel yorumu her varlıksal öte-dünyasal kurgulamanın önünde yatar.

Son olarak "ölümün metafiziği" başlığı altında tartışılabilecek olan şey ölümün varoluşsal bir çözümlemesinin alanının dışında durur. Ölümün nasıl ve ne zaman "dünyaya geldiği," varolan-şeyler evreninde kötülük ve acı çekme olarak hangi "anlamı" taşıyabileceği ve taşıması gerektiği gibi sorular zorunlu olarak yalnızca ölümün Varlık-karakterinin değil, ama bir bütün olarak varolan-şeyler evreninin varlıkbiliminin ve özel olarak genelde kötülük ve olumsuzluk üzerine varlıkbilimsel durulaştırmanın bir anlayışını varsayarlar.

Varoluşsal Analitik ölümün bir biyoloji, psikoloji, teodezi ve teolojisinin sorularına yöntemsel olarak ön-güdümlüdür. Varlıksal olarak alındığında, çözümlemenin sonuçları tüm varlıkbilimsel betimlemenin kendine özgü *biçimselliğini* ve boşluğunu gösterirler. Bu gene

das heißt des In-der-Welt-seins bestimmt wird, dann fällt damit keine ontische Entscheidung darüber, ob »nach dem Tode« noch ein anderes, höheres oder niedrigeres Sein möglich ist, ob das Dasein »fortlebt« oder gar, sich »überdauernd«, »unsterb-
[248]lich« ist. Über das »Jenseits« und seine Möglichkeit wird ebensowenig ontisch entschieden wie über das »Diesseits«, als solchen Normen und Regeln des Verhaltens zum Tode zur »Erbauung« vorgelegt werden. Die Analyse des Todes bleibt aber insofern rein »diesseitig«, als sie das Phänomen lediglich darauthin interpretiert, wie es als Seinsmöglichkeit des jeweiligen Daseins *in dieses hereinsteht*. Mit Sinn und Recht kann überhaupt erst dann methodisch sicher auch nur *gefragt* werden, was *nach dem Tode sei*, wenn dieser in seinem vollen ontologischen Wesen begriffen ist. Ob eine solche Frage überhaupt eine mögliche *theoretische* Frage darstellt, bleibe hier unentschieden. Die diesseitige ontologische Interpretation des Todes liegt vor jeder ontisch-jenseitigen Spekulation.

Endlich steht außerhalb des Bezirks einer existenzialen Analyse des Todes, was unter dem Titel einer »Metaphysik des Todes« erörtert werden möchte. Die Fragen, wie und warum der Tod »in die Welt kam«, welchen »Sinn« er als Übel und Leiden im All des Seienden haben kann und soll, setzen notwendig ein Verständnis nicht nur des Seinscharakters des Todes voraus, sondern die Ontologie des Alls des Seienden im Ganzen und die ontologische Klärung von Übel und Negativität überhaupt im besonderen.

Den Fragen einer Biologie, Psychologie, Theodizee und Theologie des Todes ist die existenziale Analyse methodisch vorgeordnet. Ontisch genommen zeigen ihre Ergebnisse die eigentümliche *Formalität* und Leere aller ontologischen Charakteristik. Das darf jedoch nicht

blind machen gegen die reiche und verwickelte Struktur des Phänomens. Wenn schon das Dasein überhaupt nie zugänglich wird als Vorhandenes, weil zu seiner Seinsart das Möglichsein in eigener Weise gehört, dann darf um so weniger erwartet werden, die ontologische Struktur des Todes einfach ablesen zu können, wenn anders der Tod eine ausgezeichnete Möglichkeit des Daseins ist.

Andererseits kann sich die Analyse nicht an eine zufällig und beliebig erdachte Idee vom Tode halten. Dieser Willkür wird nur gesteuert durch eine vorgängige ontologische Kennzeichnung der Seinsart, in der das »Ende« in die durchschnittliche Alltäglichkeit des Daseins hereinsteht. Dazu bedarf es der vollen Vergegenwärtigung der früher herausgestellten Strukturen der Alltäglichkeit. Daß in einer *existenzialen Analyse des Todes* existenzielle Möglichkeiten des Seins zum Tode mit anklingen, liegt im Wesen aller ontologischen Untersuchung. Um so ausdrücklicher muß mit der existenzialen Begriffsbestimmung die existenzielle Unverbindlichkeit zusammengehen und das besonders bezüglich des Todes, an dem sich der Möglichkeitscharakter [249] des Daseins am schärfsten enthüllen läßt. Die existenziale Problematik zielt einzig auf die Herausstellung der ontologischen Struktur des Seins *zum* Ende des Daseins[12].

de bizi fenomenin varsıl ve karışık yapısına karşı köreltmemelidir. Eğer genelde oradaki-Varlık hiçbir zaman elönünde-bulunan birşey olarak erişilebilir olmazsa, çünkü olanaklı-Varlık kendine özgü bir yolda oradaki-Varlığın Varlık-türüne aittir, o zaman ölümün varlıkbilimsel yapısının dosdoğru okunabileceğini o denli az bekleyebiliriz, eğer gerçekten de ölüm oradaki-Varlığın ayırdedici bir olanağı ise.

Öte yandan, çözümleme olumsal ve keyfi bir yolda uydurulmuş bir ölüm düşüncesine takılıp kalamaz. Bu özenç ancak "son"un oradaki-Varlığın sıradan gündelikliğine girişinin Varlık-türüne önceden bir varlıkbilimsel niteleme verilmesi yoluyla denetlenebilir. Bunun için gündelikliğin daha önce ortaya koyulan yapılarının bütünüyle göz önünde canlandırılması gerekir. Ölümün varoluşsal bir çözümlemesinde ölüme-doğru-Varlığın varolma-ilgili olanaklarının onunla uyumlu olmaları tüm varlıkbilimsel araştırmanın özünde yatar. Varoluşsal kavram-belirlenimine varolma-ilgili üstenimsizlik daha da belirtik olarak eşlik etmeli, ve bu özellikle oradaki-Varlığın olanak-karakterinin en kesin olarak ortaya serilmesine izin veren ölüm açısından böyle olmalıdır. Varoluşsal sorunsal yalnızca oradaki-Varlığın sona-*doğru*-Varlığının varlıkbilimsel yapısının ortaya koyuluşunu hedefler.[12]

[12]Die in der christlichen Theologie ausgearbeitete Anthropologie hat immer schon — von *Paulus* an bis zu *Calvins* meditatio futurae vitae — bei der Interpretation des »Lebens« den Tod mitgesehen. — *W. Dilthey*, dessen eigentliche philosophische Tendenzen auf eine Ontologie des »Lebens« zielten, konnte dessen Zusammenhang mit dem Tod nicht verkennen. »Und das Verhältnis endlich, welches am tiefsten und allgemeinsten das Gefühl unseres Daseins bestimmt — das des Lebens zum Tode; denn die Begrenzung unserer Existenz durch den Tod ist immer entscheidend für unser Verständnis und unsere Schätzung des Lebens.« Das Erlebnis und die Dichtung. 2. Aufl., S. 212. Neuerdings hat dann auch *G. Simmel* ausdrücklich das Phänomen des Todes in die Bestimmung des »Lebens« einbezogen, freilich ohne klare Scheidung der biologisch-ontischen und der ontologisch-existenzialen Problematik. Vgl. Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel. 1918. S. 99-153. — Für die vollie-

[12]Hıristiyan Tanrıbilimde geliştirilen insanbilim — Paul'den Calvin'in *meditatio futurae vitae*sine dek — "yaşam" üzerine yorumda ölümü birlikte göz önünde tutmuştur. — Asıl felsefi eğilimleri "yaşam"ın bir varlıkbilimini hedefleyen Wilhelm Dilthey'in yaşamın ölüm ile bağlantısını tanımada başarısız kalması söz konusu olamazdı. "... ve sonunda oradaki-Varlığımızın duygusunu en derin ve en evrensel bir biçimde belirleyen ilişki — ölümün yaşam ile ilişkisi; çünkü varoluşumuzun ölüm yoluyla sınırlanması her zaman yaşam anlayışımız ve değerlendirişimiz için belirleyicidir." (*Das Erlebnis und die Dichtung*. 2. yayım., s. 212.) Yakınlarda G. Simmel ölüm fenomenini belirtik olarak "yaşam" belirlenimi ile ilişkilendirmiş, ama bunu hiç kuşkusuz yaşambilimsel-varlıksal ve varlıkbilimsel-varoluşsal sorunsalın açık bir ayrılması olmaksızın yapmıştır. Bkz. *Lebensanschauung: Vier metaphysische Kapitel*. 1918, s. 99-153. — Önümüzdeki araştır-

§ 50. *Ölümün Varoluşsal-Varlıkbilimsel Yapısının Ön-Taslağı*

'Dışarda-duran,' son ve bütünlük üzerine irdelemelerimiz ölüm fenomenini oradaki-Varlığın temel-durumundan çıkarak sona-doğru-Varlık olarak yorumlama zorunluğuna götürdü. Oradaki-Varlığın Varlık-yapısına uygun olarak onun kendisinde sona-doğru-Varlık yoluyla oluşturulan bir bütün-Varlığın ne düzeyde olanaklı olduğu ancak bu yolla açıklık kazanabilir. Kaygı oradaki-Varlığın temel-durumu olarak görülebilir kılındı. Bu anlatımın varlıkbilimsel imlemi şu "tanım"-da anlatılmıştır: '(Dünya-içinde) karşılaşılan varolan-şeylerin ortasında-Varlık olarak (dünya)da-daha-şimdiden-kendi-önünde-Varlık.'[13] Böylelikle oradaki-Varlığın Varlığının temel karakterleri anlatılmış olur: 'Kendi-önünde'de, varoluş; 'daha-şimdiden ...de-Varlık'ta, olgusallık; '... ortasında-Varlık'ta, düşme. Eğer gerçekten de ölüm ayırdedici bir anlamda oradaki-Varlığın Varlığına aitse, o zaman ölüm (ya da sona-doğru-Varlık) bu karakterlerden belirlenebilir olmalıdır.

İlk olarak oradaki-Varlığın varoluş, olgusallık ve düşmesinin kendilerini ölüm fenome-

§ 50. *Die Vorzeichnung der existenzial-ontologischen Struktur des Todes*

Die Betrachtungen über Ausstand, Ende und Ganzheit ergaben die Notwendigkeit, das Phänomen des Todes als Sein zum Ende aus der Grundverfassung des Daseins zu interpretieren. Nur so kann deutlich werden, inwiefern im Dasein selbst, gemäß seiner Seinsstruktur, ein durch das Sein zum Ende konstituiertes Ganzsein möglich ist. Als Grundverfassung des Daseins wurde die Sorge sichtbar gemacht. Die ontologische Bedeutung dieses Ausdrucks drückte sich in der »Definition« aus: Sich-vorweg-schon-sein-in (der Welt) als Sein-bei (innerweltlich) begegnendem Seienden[13]. Damit sind die fundamentalen Charaktere des Seins des Daseins ausgedrückt: im Sich-vorweg die **[250]** Existenz, im Schon-sein-in ... die Faktizität, im Sein bei ... das Verfallen. Wenn anders der Tod in einem ausgezeichneten Sinne zum Sein des Daseins gehört, dann muß er (bzw. das Sein zum Ende) von diesen Charakteren aus sich bestimmen lassen.

Zunächst gilt es, überhaupt einmal vorzeichnend zu verdeutlichen, wie sich am Phänomen des

na için bkz. *özellikle* K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, 3. yayın, 1925, s. 229 vs., özellikle s. 259-270. Jaspers ölümü onun tarafından ortaya konulan "sınır-durumu" fenomeninin ipucu üzerine anlar ki, bu fenomenin temel imleni tüm "tutumlar" ve "dünya-imgeleri" tipolojisinin ötesinde yatar.

Wilhelm Dilthey'in uyarılarını Rudolf Unger şu yazısında üstlenmiştir: *Herder, Novalis und Kleist. Studien über die Entwicklungdes Todesproblems im Denken und Dichten von Sturm und Drang zur Romantik*. 1922. Onun soru formülasyonu üzerine ilkesel bir irdelemeyi Unger derslerinde verir: 'Vortrag: Literaturgeschichte als Problemgeschichte. Zur Frage geistes-historischer Synthese, mit besonderer Beziehung auf W. Dilthey.' (*Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft. Geisteswissenschaftliche Klasse* 1. Jahr, Heft 1. 1924.) Unger fenomenolojik araştırmanın "yaşam-sorunları"nın köktenci bir temellendirmesi için imlenini açıkça görür (*a.v.y.*, s 17 vss.).

[13]Bkz. § 41, s. [192].

egende Untersuchung ist *besonders* zu vergleichen: *K. Jaspers*, Psychologie der Weltanschauungen, 3. Aufl. 1925, S. 229 ff., bes. S. 259-270. *Jasper* faßt den Tod am Leitfaden des von ihm herausgestellten Phänomens der »Grenzsituation«, dessen fundamentale Bedeutung über aller Typologie der »Einstellungen« und »Weltbilder« liegt.

Die Anregungen *W. Diltheys* hat *Rud. Unger* aufgenommen in seiner Schrift: Herder, Novalis und Kleist. Studien über die Entwicklung des Todesproblems im Denken und Dichten von Sturm und Drang zur Romantik. 1922. Eine prinzipielle Besinnung auf seine Fragestellung gibt *Unger* in dem Vortrag: Literaturgeschichte als Problemgeschichte. Zur Frage geistes-historischer Synthese, mit besonderer Beziehung auf W. Dilthey. (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft. Geisteswiss. Klasse I. 1924.) *Unger* sieht klar die Bedeutung der phänomenolog. Forschung für eine radikalere Fundamentierung der »Lebensprobleme«, a. a. O. S. 17 ff.

[13]Vgl. § 41, S. 192.

Todes Existenz, Faktizität und Verfallen des Daseins enthüllen.

Als unangemessen wurde die Interpretation des Noch-nicht und damit auch des äußersten Noch-nicht, des Daseinsendes, im Sinne eines Ausstandes zurückgewiesen; denn sie schloß die ontologische Verkehrung des Daseins in ein Vorhandenes in sich. Das Zu-Ende-sein besagt existenzial: Sein zum Ende. Das äußerste Noch-nicht hat den Charakter von etwas, *wozu* das Dasein *sich verhält*. Das Ende steht dem Dasein bevor. Der Tod ist kein noch nicht Vorhandenes, nicht der auf ein Minimum reduzierte letzte Ausstand, sondern eher ein *Bevorstand*.

Dem Dasein als In-der-Welt-sein kann jedoch Vieles bevorstehen. Der Charakter des Bevorstandes zeichnet für sich den Tod nicht aus. Im Gegenteil: auch diese Interpretation könnte noch die Vermutung nahelegen, der Tod müßte im Sinne eines bevorstehenden, umweltlich begegnenden Ereignisses verstanden werden. Bevorstehen kann zum Beispiel ein Gewitter, der Umbau des Hauses, die Ankunft eines Freundes, Seiendes demnach, was vorhanden, zuhanden oder mit-da-ist. Ein Sein dieser Art hat der bevorstehende Tod nicht.

Bevorstehen kann dem Dasein aber auch zum Beispiel eine Reise, eine Auseinandersetzung mit Anderen, ein Verzicht auf solches, was das Dasein selbst sein kann: eigene Seinsmöglichkeiten, die im Mitsein mit Anderen gründen.

Der Tod ist eine Seinsmöglichkeit, die je das Dasein selbst zu übernehmen hat. Mit dem Tod steht sich das Dasein selbst in seinem *eigensten* Seinkönnen bevor. In dieser Möglichkeit geht es dem Dasein um sein In-der-Welt-sein schlechthin. Sein Tod ist die Möglichkeit des Nicht-mehr-dasein-könnens. Wenn das Dasein als diese Mög-

ninde nasıl ortaya serdikleri bir ön-taslak biçiminde durulaştırılmalıdır.

'Henüz-değil'in, giderek onunla birlikte enson 'henüz-değil' olarak orada-olan-Varlığın sonunun 'dışarda-duran' birşey anlamındaki yorumu uygunsuz olarak geri çevrilmiştir; çünkü oradaki-Varlığın elönünde-bulunan birşeye varlıkbilimsel saptırılmasını kendi içinde kapsıyordu. Sonda-olma varoluşsal olarak sona-doğru-Varlık demektir. En son 'henüz-değil' oradaki-Varlığın *ona doğru davrandığı* birşeyin karakterini taşır. Son oradaki-Varlık için yaklaşmaktadır. Ölüm henüz elönünde-bulunmayan birşey değildir; bir onaza indirgenmiş en son 'dışarda-duran' da değildir; ama *önümüzde-duran* birşey, *yaklaşmakta olan** birşeydir.

Ama dünyadaki-Varlık olarak oradaki-Varlığa pekçok şey yaklaşabilir. Yaklaşmakta olma karakteri kendi başına ölümü ayırdedici değildir. Tam tersine, bu yorum giderek ölümün yaklaşmakta olan, çevresel olarak karşılaşılan bir olay anlamında anlaşılmasının zorunlu olduğu sanısına bile götürebilir. Örneğin bir fırtına, evlerin yeniden yapılışı, bir dostun varışı yaklaşmakta olabilir ve bunlar sırasıyla elönünde-bulunan, elaltında-bulunan ya da birlikte-orada-olan varolan-şeylerdir. Yaklaşmakta olan ölüm bu tür bir Varlık taşımaz.

Ama oradaki-Varlık için örneğin bir yolculuk, başkaları ile bir tartışma, ya da oradaki-Varlığın kendisinin de olabileceği türde birşeyden vazgeçme de yaklaşmakta olabilir; bunlar onun kendi Varlık-olanaklarıdır ki, başkaları ile birlikte-Varlığı üzerinde temellenirler.

Ölüm her durumda oradaki-Varlığın kendisinin üstlenmesi gereken Varlık-olanağıdır. Ölüm ile, oradaki-Varlığın kendisi *en öz* 'Olabilme'si içinde kendi önünde durur. Bu olanakta oradaki-Varlık için dünyadaki-Varlığı saltık olarak önemli olan şeydir. Ölümü bundan-böyle-oradaki-Varlık-olamama olanağıdır. Eğer oradaki-

*['*Bevorstand*' sözel olarak '*önde duran*' anlamını taşır ve bu durumda '*Ausstand*' :: '*dışarda duran*' ile fenomenolojik-etimolojik bir ilgiyi gösterir.]

Varlık bu kendi olanağı olarak kendi önünde duruyorsa, *bütünüyle* kendi en öz 'Olabilme'sine gönderilmiştir. Böyle kendi önünde durmakla, onun için başka oradaki-Varlık ile tüm ilişkileri çözülmüştür. Bu en öz, ilişkisiz olanak aynı zamanda en son olanaktır. 'Olabilme' olarak oradaki-Varlık ölüm olanağını arkada bırakamaz. Ölüm oradaki-Varlığın saltık-olanaksızlığının olanağıdır. Böylece *ölüm* kendini *en öz, ilişkisiz, arkada bırakılamaz olanak* olarak ortaya serer. Böyle olarak, ölüm *ayırdedici* bir yolda yaklaşmakta-olan birşeydir. Varoluşsal olanağı oradaki-Varlığın özsel olarak kendi için açığa serilmiş olması ve bunu hiç kuşkusuz 'kendi-önünde'nin yolunda yapmış olmasında temellenir. Kaygının bu yapı-kipisi en kökensel somutlaşmasını ölüme-doğru-Varlıkta taşır. Sona-doğru-Varlık, fenomenal olarak, oradaki-Varlığın belirtilen ayırdedici olanağına doğru Varlık olarak daha büyük bir duruluk kazanır.

Ama bu en öz, ilişkisiz ve arkada bırakılamaz olanağı oradaki-Varlık Varlığının geçeğinde kendi için sonradan ve raslantısal olarak yaratmaz. Tersine, oradaki-Varlık varolduğu zaman daha şimdiden bu olanağa *fırlatılmıştır*. Oradaki-Varlığın kendi ölümüne teslim edildiği ve ölümün böylelikle dünyadaki-Varlığa ait olduğu konusunda yakından ve çoğunlukla hiçbir belirtik ya da giderek kuramsal bir bilgisi bile yoktur. Ölüme fırlatılmışlık kendini oradaki-Varlık için daha kökensel ve daha vurucu bir yolda endişe ruhsal-durumunda ortaya serer.[14] Ölüm önünde endişe en öz, ilişkisiz ve arkada bırakılamaz 'Olabilme' "önünde" endişedir. Önünde bu endişenin duyulduğu şey dünyadaki-Varlığın kendisidir. Hakkında bu endişenin duyulduğu şey yalın olarak oradaki-Varlığın 'Olabilme'sidir. Vefat önünde bir korku ve ölüm önünde endişe birbirleri ile karıştırılmamalıdır. Endişe bireyin keyfi ve olumsal bir "zayıf" ruh-durumu değildir; tersine, oradaki-Varlığın temel ruhsal-durumu olarak, oradaki-

lichkeit seiner selbst sich bevorsteht, ist es *völlig* auf sein eigenstes Seinkönnen verwiesen. So sich bevorstehend sind in ihm alle Bezüge zu anderem Dasein gelöst. Diese eigenste, unbezügliche Möglichkeit ist zugleich die äußerste. Als Seinkönnen vermag das Dasein die Möglichkeit des Todes nicht zu überholen. Der Tod ist die Möglichkeit der schlechthinnigen Daseinsunmöglichkeit. So enthüllt sich der *Tod* als die *eigenste, unbezügliche, unüberholbare Möglichkeit*. Als [251] solche ist er ein *ausgezeichneter* Bevorstand. Dessen existenziale Möglichkeit gründet darin, daß das Dasein ihm selbst wesenhaft erschlossen ist und zwar in der Weise des Sich-vorweg. Dieses Strukturmoment der Sorge hat im Sein zum Tode seine ursprünglichste Konkretion. Das Sein zum Ende wird phänomenal deutlicher als Sein zu der charakterisierten ausgezeichneten Möglichkeit des Daseins.

Die eigenste, unbezügliche und unüberholbare Möglichkeit beschafft sich aber das Dasein nicht nachträglich und gelegentlich im Verlaufe seines Seins. Sondern, wenn Dasein existiert, ist es auch schon in diese Möglichkeit *geworfen*. Daß es seinem Tod überantwortet ist und dieser somit zum In-der-Welt-sein gehört, davon hat das Dasein zunächst und zumeist kein ausdrückliches oder gar theoretisches Wissen. Die Geworfenheit in den Tod enthüllt sich ihm ursprünglicher und eindringlicher in der Befindlichkeit der Angst[14]. Die Angst vor dem Tode ist Angst »vor« dem eigensten, unbezüglichen und unüberholbaren Seinkönnen. Das Wovor dieser Angst ist das In-der-Welt-sein selbst. Das Worum dieser Angst ist das Sein-können des Daseins schlechthin. Mit einer Furcht vor dem Ableben darf die Angst vor dem Tode nicht zusammengeworfen werden. Sie ist keine beliebige und zufällige »schwache« Stimmung des Einzelnen, sondern, als

[14] Bkz. § 40, s. [184] vs.

[14] Vgl. § 40, S. 184 ff.

Grundbefindlichkeit des Daseins, die Erschlossenheit davon, daß das Dasein als geworfenes Sein *zu* seinem Ende existiert. Damit verdeutlicht sich der existenziale Begriff des Sterbens als geworfenes Sein zum eigensten, unbezüglichen und unüberholbaren Seinkönnen. Die Abgrenzung gegen ein pures Verschwinden, aber auch gegen ein Nur-Verenden und schließlich gegen ein »Erleben« des Ablebens gewinnt an Schärfe.

Das Sein zum Ende entsteht nicht erst durch eine und als zuweilen auftauchende Einstellung, sondern gehört wesenhaft zur Geworfenheit des Daseins, die sich in der Befindlichkeit (der Stimmung) so oder so enthüllt. Das je im Dasein herrschende faktische »Wissen« oder »Nichtwissen« um das eigenste Sein zum Ende ist nur der Ausdruck der existenziellen Möglichkeit, in verschiedener Weise sich in diesem Sein zu halten. Daß faktisch Viele zunächst und zumeist um den Tod nicht wissen, darf nicht als Beweisgrund dafür ausgegeben werden, daß das Sein zum Tode nicht »allgemein« zum Dasein gehöre, sondern nur dafür, daß sich das Dasein zunächst und zumeist das eigenste Sein zum Tode, flüchtig *vor* ihm, verdeckt. Das Dasein stirbt faktisch, solange es existiert, aber zunächst und zumeist in der Weise des *Verfall*[252]*lens*. Denn faktisches Existieren ist nicht nur überhaupt und indifferent ein geworfenes In-der-Welt-sein-können, sondern ist immer auch schon in der besorgten »Welt« aufgegangen. In diesem verfallenden Sein bei ... meldet sich die Flucht aus der Unheimlichkeit, das heißt jetzt vor dem eigensten Sein zum Tode. Existenz, Faktizität, Verfallen charakterisieren das Sein zum Ende und sind demnach konstitutiv für den existenzialen Begriff des Todes. *Das Sterben gründet hinsichtlich seiner ontologischen Möglichkeit in der Sorge.*

Wenn aber das Sein zum Tode ursprünglich und wesenhaft dem Sein des Daseins zugehört, dann muß es auch — wenngleich zunächst uneigentlich — in der Varlığını kendi sonuna *doğru* fırlatılmış Varlık olarak varolduğu olgusunun açığa serilişidir. Böylelikle ölmenin varoluşsal kavramı kendini en öz, ilişkisiz ve arkada bırakılamaz 'Olabilme'-ye doğru fırlatılmış Varlık olarak durulaştırır. Bir arı 'yitiş'e karşı, ama ayrıca bir 'salt-telef-olma'ya karşı ve son olarak bir vefat "yaşantısı"na karşı sınırlar daha keskin olur.

Sona-doğru-Varlık ilk olarak arada bir kendini gösteren bir tutum yoluyla ya da böyle bir tutum olarak ortaya çıkmaz; ama özsel olarak oradaki-Varlığını fırlatılmışlığına aittir ki, kendini şu ya da bu yolda bir ruhsal durumda (ruh durumu) ortaya serer. Oradaki-Varlıkta en öz sona-doğru-Varlık üzerine her durumda egemen olan olgusal bilgi ya da bilgisizlik yalnızca kendini bu Varlıkta değişik yollarda sürdürmenin varolma-ilgili olanağının anlatımıdır. Olgusal olarak birçoklarının en yakından ve çoğunlukla ölüm hakkında hiçbirşey bilmemeleri ölüme-doğru-Varlığın oradaki-Varlığa "evrensel olarak" ait olmadığını tanıtlamanın zemini olarak ileri sürülemez; tersine, bu yalnızca oradaki-Varlığını en yakından ve çoğunlukla en öz ölüme-doğru-Varlığının onun *önünden* kaçarak gizlediğini tanıtlar. Oradaki-Varlık varolduğu sürece olgusal olarak ölmektedir, ama en yakından ve çoğunlukla *düşme* yolunda. Çünkü olgusal varolma yalnızca genel olarak ve ayrımsız olarak bir fırlatılmış dünyada-'Olabilme' değil, ama her zaman o denli de daha şimdiden tasa edilen "dünya"ya soğrulmuş olmadır. Bu ... ortasında düşüşte olan Varlıkta tekinsizlikten kaçış kendini duyurur; ama bu kaçış şimdi en öz ölüme-doğru-Varlık önünden kaçış demektir. Varoluş, olgusallık, düşme sona-doğru-Varlığı nitelerler ve buna göre varoluşsal ölüm kavramı için oluşturucudurlar. *Ölme varlıkbilimsel olanağı açısından kaygıda temellenir.*

Ama ölüme-doğru-Varlık kökensel olarak ve özsel olarak oradaki-Varlığını Varlığına aitse, o zaman ayrıca — üstelik yaklaşık olarak asılsız bir yolda bile olsa — gündeliklikte de sergi-

lenebilir olmalıdır. Ve eğer sona-doğru-Varlığın oradaki-Varlığın varolma-ilgili bir bütün-Varlığı için varolma-ilgili olanağı sağlaması gerekiyorsa, o zaman bunda şu sav için fenomenal doğrulama yatacaktır: Kaygı oradaki-Varlığın yapı-bütününün bütünlüğü için varlıkbilimsel terimdir. Ama bu ilkenin tam fenomenal aklanışı için ölüme-doğru-Varlık ve kaygı arasındaki bağlantının bir *ön-taslağı* yeterli değildir. Bu bağlantı herşeyden önce oradaki-Varlığın en yakın *somutlaşmasında,* gündelikliğinde görülebilir olmalıdır.

Alltäglichkeit aufweisbar sein. Und wenn gar das Sein zum Ende die existenziale Möglichkeit bieten sollte für ein existenzielles Ganzsein des Daseins, dann läge darin die phänomenale Bewährung für die These: Sorge ist der ontologische Titel für die Ganzheit des Strukturganzen des Daseins. Für die volle phänomenale Rechtfertigung dieses Satzes reicht jedoch eine *Vorzeichnung* des Zusammenhanges zwischen Sein zum Tode und Sorge nicht aus. Er muß vor allem in der nächsten *Konkretion* des Daseins, seiner Alltäglichkeit, sichtbar werden.

§ 51. *Ölüme-Doğru-Varlık ve Oradaki-Varlığın Gündelikliği*

Gündelik sıradan ölüme-doğru-Varlığın ortaya koyulması yönelimini gündelikliğin daha önce kazanılmış yapılarından alır. Ölüme-doğru-Varlıkta oradaki-Varlık *kendine karşı* ayırdedici bir 'Olabilme' olarak davranır. Ama gündelikliğin 'Kendi'si İnsandır[15] ki, kendini boş konuşmada anlatan kamusal yorumlanımşlık tarafından oluşturulur. Boş konuşma buna göre gündelik oradaki-Varlığın kendi ölüme-doğru-Varlığını kendi için hangi yolda yorumladığını açığa çıkarmalıdır. Yorumlamanın temelini her durumda bir anlama oluşturur ki, her zaman ansal bir durum eşliğindedir, eş deyişle bir ruh durumu taşır. Öyleyse İnsanın boş konuşmasında yatan ve bir ruhsal durum eşliğindeki anlamanın ölüme-doğru-Varlığı nasıl açığa serdiği sorulmalıdır. İnsan oradaki-Varlığın en öz, ilişkisiz ve arkada bırakılmayacak olanağına karşı anlayarak nasıl davranır? İnsan için hangi ruhsal durum onun ölüme teslim edilişini ve bunun hangi yolda olduğunu açığa serer?

Gündelik birbiri-ile-birlikte-Varlığın kamusallığı ölümü sürekli olarak yer alan bir raslantı olarak, bir "ölüm-durumu" olarak "tanır." Şu ya da bu yakın ya da uzaktan biri "ölür." Tanıdık olmayanlar her gün ve her saat "ölmektedirler."

[15] Bkz. § 27, s. [126] vss.

§ 51. *Das Sein zum Tode und die Alltäglichkeit des Daseins*

Die Herausstellung des alltäglichen durchschnittlichen Seins zum Tode orientiert sich an den früher gewonnenen Strukturen der Alltäglichkeit. Im Sein zum Tode verhält sich das Dasein *zu ihm selbst* als einem ausgezeichneten Seinkönnen. Das Selbst der Alltäglichkeit aber ist das Man[15], das sich in der öffentlichen Ausgelegtheit konstituiert, die sich im Gerede ausspricht. Dieses muß sonach offenbar machen, in welcher Weise das alltägliche Dasein sein Sein zum Tode sich auslegt. Das Fundament der Auslegung bildet je ein Verstehen, das immer auch befindliches, das heißt gestimmtes ist. Also muß gefragt werden: wie hat das im Gerede des Man liegende befindliche Verstehen das Sein zum Tode erschlossen? Wie verhält sich das Man verstehend zu der eigensten, unbezüglichen und unüberholbaren Möglichkeit des Daseins? Welche Befindlichkeit erschließt dem Man die Überantwortung an den Tod und in welcher Weise?

Die Öffentlichkeit des alltäglichen Miteinander »kennt« den Tod als ständig vorkommendes Begegnis, als »Todesfall«. Dieser oder jener [253] Nächste oder Fernerstehende »stirbt«. Unbekannte »sterben« täglich und

[15] Vgl. § 27, S. 127 ff.

ständlich. »Der Tod« begegnet als bekanntes innerweltlich vorkommendes Ereignis. Als solches bleibt er in der für das alltäglich Begegnende charakteristischen Unauffälligkeit[16]. Das Man hat für dieses Ereignis auch schon eine Auslegung gesichert. Die ausgesprochene oder auch meist verhaltene »flüchtige« Rede darüber will sagen: man stirbt am Ende auch einmal, aber zunächst bleibt man selbst unbetroffen.

Die Analyse des »man stirbt« enthüllt unzweideutig die Seinsart des alltäglichen Seins zum Tode. Dieser wird in solcher Rede verstanden als ein unbestimmtes Etwas, das allererst irgendwoher eintreffen muß, zunächst aber für einen selbst *noch nicht vorhanden* und daher unbedrohlich ist. Das »man stirbt« verbreitet die Meinung, der Tod treffe gleichsam das Man. Die öffentliche Daseinsauslegung sagt: »man stirbt«, weil damit jeder andere und man selbst sich einreden kann: je nicht gerade ich; denn dieses Man ist das *Niemand*. Das »Sterben« wird auf ein Vorkommnis nivelliert, das zwar das Dasein trifft, aber niemandem eigens zugehört. Wenn jedem Gerede die Zweideutigkeit eignet, dann dieser Rede vom Tode. Das Sterben, das wesenhaft unvertretbar das meine ist, wird in ein öffentlich vorkommendes Ereignis verkehrt, das dem Man begegnet. Die charakterisierte Rede spricht vom Tode als ständig vorkommendem »Fall«. Sie gibt ihn aus als immer schon »Wirkliches« und verhüllt den Möglichkeitscharakter und in eins damit die zugehörigen Momente der Unbezüglichkeit und Unüberholbarkeit. Mit solcher Zweideutigkeit setzt sich das Dasein in den Stand, sich hinsichtlich eines ausgezeichneten, dem eigensten Selbst zugehörigen Seinkönnens im Man zu verlieren. Das Man gibt Recht und steigert die *Versuchung*, das eigenste Sein zum Tode sich zu verdecken[17].

[16] Vgl. § 16, S. 72 ff.
[17] Vgl. § 38, S. 177 ff.

"Ölüm" ile dünya-içinde yer alan tanıdık bir olay olarak karşılaşılır. Böyle olarak ölüm hergün karşılaşılan birşeyi nitelendiren gözeçarpmazlık[16] içinde kalır. İnsan bu olay için daha şimdiden bir yorumlama yolunu sağlama bağlamıştır. Bu konuda açık olarak ya da çoğunlukla belli etmeden "kaçıcı" bir yolda şunu söyleyecektir: Kişi sonunda günü gelince ölür, ama şimdilik bunun onun kendisiyle bir ilgisi yoktur.

"Kişi ölür"ün çözümlemesi ikircimsiz olarak gündelik ölüme-doğru-Varlığın Varlıktürünün üstünü açar. Böyle konuşmada ölüm belirsiz birşey olarak anlaşılır ki, herşeyden önce herhangi bir yerden varmalıdır, ama en yakından birinin kendisi için *henüz elönündebulunmaz* ve buna göre bir gözdağı değildir. "Kişi ölür" anlatımı bir bakıma ölümün ulaştığı şeyin İnsan olduğu sanısını yayar. Kamusal oradaki-Varlık yorumlaması "kişi ölür" der, çünkü böylelikle başka herkes ve kişinin kendisi kendine 'hiçbir durumda ben değil' diyebilir; çünkü bu İnsan *hiç kimse*dir. "Ölme" hiç kuşkusuz oradaki-Varlığa ulaşan, ama özellikle hiç kimseye ait olmayan bir olaya düzleştirilir. Eğer boş konuşma her durumda ikircimli ise, o zaman ölüm üzerine bu konuşma da ikircimlidir. Özsel olarak temsil edilemeyecek bir yolda benim olan ölme İnsanın karşılaştığı ve kamusal olarak yer alan bir olaya saptırılır. Nitelediğimiz konuşma ölümden sürekli yer alan bir "durum" olarak söz eder. Ölümü her zaman "edimsel birşey" olarak ortaya koyar ve onun olanak-karakterinin ve böylelikle ona ait olan ilişkisizlik ve arkada bırakılamazlık kıpılarının üstünü örter. Böyle ikircim ile, oradaki-Varlığın kendine verdiği konum en öz 'Kendi'sine ait olan ayırdedici bir 'Olabilme' açısından kendini İnsanda yitirme konumudur. İnsan hak verir ve birinin en öz ölüme-doğru-Varlığını kendine gizleme *kışkırtmasını* arttırır.[17]

[16] Bkz. § 16, s. [72] vs.
[17] Bkz. § 38, s. [177] vs.

Ölümün önünden gizleyici kaçınma gündelikliğe öylesine dikbaşlı bir yolda egemen olur ki, birbiri-ile-birlikte-Varlıkta "yakınlar" sık sık "ölmekte olanı" ölümden kaçacağına ve çok geçmeden yine tasalı dünyasının dinginleştirilmiş gündelikliğine geri döneceğine inandırırlar. Böyle "esirgeme" "ölmekte olanı" bu yolla "avutmayı" amaçlar. Ona kendi en öz, ilişkisiz Varlık-olanağını bütünüyle örtülü tutmada yardım etmekle, onu oradaki-Varlığa geri getirecektir. Bu yolda İnsan *ölüm üzerine sürekli bir dinginleşme* sağlar. Oysa dinginleşme temelde yalnızca "ölmekte olan" için değil, ama eşit ölçüde onu "avutanlar" için de geçerlidir. Ve vefat durumunda bile bu olayın tasalı kaygısızlığı içindeki kamusallığı rahatsız etmemesi ve dinginliğini bozmaması gerekir. Gene de, seyrek olmamak üzere, başkalarının ölümünde kamunun ondan korunması gereken toplumsal bir uygunsuzluk görülür — bir densizlik olmasa da.[18]

Ama İnsan oradaki-Varlığı ölümünden uzaklaştıran bu dinginleşme ile aynı zamanda kendini düzeltir ve üstü kapalı bir yolda *insanın* genel olarak ölüme doğru davranış yolunu düzenleyerek saygınlık kazanır. "Ölüm hakkında düşünme" kamunun gözünde daha şimdiden oradaki-Varlığın 'korkakça bir korku'su ve güvensizliği ve dünyadan kaçışın karanlık bir yolu sayılır. *İnsan ölüm önünde endişe için yüreklilığe izin vermez.* İnsanın kamusal yorumlanmışlığının egemenliği ölüme doğru tutumu belirleyecek ruhsal durumun hangisi olacağına daha şimdiden karar vermiştir. Ölüm önünde endişede, oradaki-Varlık arkada bırakılamaz olanağa teslim edilmiş olarak kendi önüne getirilir. İnsan bu endişeyi yaklaşmak üzere olan bir olay önündeki bir korkuya çevirmekle tasalanır. Bunun dışında, korku olarak ikircimli kılınan endişe bir zayıflık olarak sergilenir ki, öz-güvenli bir oradaki-Varlık onu tanıyor olamaz. İnsanın sessiz buyruğuna göre "uygun"

[18] Leo Tolstoy "İvan İlyiç'in Ölümü" adlı öyküsünde bu "kişi ölür"ün sarsıntı ve çöküntü fenomenlerini betimlemiştir.

Das verdeckende Ausweichen vor dem Tode beherrscht die Alltäglichkeit so hartnäckig, daß im Miteinandersein die »Nächsten« gerade dem »Sterbenden« oft noch einreden, er werde dem Tod entgehen und demnächst wieder in die beruhigte Alltäglichkeit seiner besorgten Welt zurückkehren. Solche »Fürsorge« meint sogar, den »Sterbenden« dadurch zu »trösten«. Sie will ihn ins Dasein zurückbringen, indem sie ihm dazu verhilft, seine eigenste, unbezügliche Seinsmöglichkeit noch vollends zu verhüllen. Das Man besorgt dergestalt eine *ständige Beruhigung über den Tod.* Sie gilt aber im Grunde nicht nur [254] dem Sterbenden«, sondern ebensosehr den »Trösteden«. Und selbst im Falle des Ablebens noch soll die Öffentlichkeit durch das Ereignis nicht in ihrer besorgten Sorglosigkeit gestört und beunruhigt werden. Sieht man doch im Sterben der Anderen nicht selten eine gesellschaftliche Unannehmlichkeit, wenn nicht gar Taktlosigkeit, davor die Öffentlichkeit bewahrt werden soll[a].

Das Man setzt sich aber zugleich mit dieser das Dasein vom seinem Tod abdrängenden Beruhigung in Recht und Ansehen durch die stillschweigende Regelung der Art, wie *man* sich überhaupt zum Tode zu verhalten hat. Schon das »Denken an den Tod« gilt öffentlich als feige Furcht, Unsicherheit des Daseins und finstere Weltflucht. *Das Man läßt den Mut zur Angst vor dem Tode nicht aufkommen.* Die Herrschaft der öffentlichen Ausgelegtheit des Man hat auch schon über die Befindlichkeit entschieden, aus der sich die Stellung zum Tode bestimmen soll. In der Angst vor dem Tode wird das Dasein vor es selbst gebracht als überantwortet der unüberholbaren Möglichkeit. Das Man besorgt die Umkehrung dieser Angst in eine Furcht vor einem ankommenden Ereignis. Die als Furcht zweideutig gemachte Angst wird überdies als Schwäche ausgegeben, die ein selbstsicheres

[a] *L. N. Tolstoi* hat in seiner Erzählung »Der Tod des Iwan Iljitsch« das Phänomen der Erschütterung und des Zusammenbruchs dieses »man stirbt« dargestellt.

Dasein nicht kennen darf. Was sich gemäß dem lautlosen Dekret des Man »gehört«, ist die gleichgültige Ruhe gegenüber der »Tatsache«, daß man stirbt. Die Ausbildung einer solchen »überlegenen« Gleichgültigkeit *entfremdet* das Dasein seinem eigensten, unbezüglichen Seinkönnen.

Versuchung, Beruhigung und Entfremdung kennzeichnen aber die Seinsart des *Verfallens*. Das alltägliche Sein zum Tode ist als verfallendes eine ständige *Flucht vor ihm*. Das Sein *zum* Ende hat den Modus des undeutenden, uneigentlich verstehenden und verhüllenden *Ausweichens vor ihm*. Daß das je eigene Dasein faktisch immer schon stirbt, das heißt in einem Sein zu seinem Ende ist, dieses Faktum verbirgt es sich dadurch, daß es den Tod zum alltäglich vorkommenden Todesfall bei Anderen umprägt, der allenfalls uns noch deutlicher versichert, daß »man selbst« ja noch »lebt«. Mit der verfallenden Flucht *vor* dem Tode bezeugt aber die Alltäglichkeit des Daseins, daß auch das Man selbst je schon *als Sein zum Tode* bestimmt ist, auch dann, wenn es sich nicht ausdrücklich in einem »Denken an den Tod« bewegt. *Dem Dasein geht es auch in der durchschnittlichen Alltäglich*[255]*keit ständig um dieses eigenste, unbezügliche und unüberholbare Seinkönnen, wenn auch nur im Modus des Besorgens einer unbekümmerten Gleichgültigkeit gegen die äußerste Möglichkeit seiner Existenz.*

Die Herausstellung des alltäglichen Seins zum Tode gibt aber zugleich die Anweisung zu dem Versuch, durch eine eindringlichere Interpretation des verfallenden Seins zum Tode als Ausweichen *vor ihm* den vollen existenzialen Begriff des Seins zum Ende zu sichern. An dem phänomenal zureichend sichtbar gemachten *Wovor der Flucht* müßte sich phänomenologisch entwerfen lassen, wie das ausweichende Dasein selbst seinen Tod versteht[19].

olan şey birinin ölmesi gibi bir "görgül-olgu"ya karşı ilgisiz dinginliktir. Böyle "üstün" bir ilgisizliğin geliştirilmesi oradaki-Varlığı kendi en öz, ilişkisiz 'Olabilme'sine *yabancılaştırır*.

Ama kışkırtma, dinginleşme ve yabancılaşma *düşmenin* Varlık-türünün ayırdedici özellikleridir. Gündelik ölüme-doğru-Varlık, düşüşteki bir Varlık olarak, *ölümden* sürekli bir *kaçıştır*. Sona-*doğru*-Varlık *onun önünde* yeni bir açıklama veren, onu asılsızlık içinde anlayan ve onun üstünü örten *kaçınma* kipini taşır. Her durumda birinin kendi oradaki-Varlığının olgusal olarak daha şimdiden ölmekte olmasını, eş deyişle kendi sonuna doğru bir Varlıkta olmasını — bu olguyu oradaki-Varlık ölümü Başkalarının durumunda her gün yer alan, eğer gerekirse bize "kişinin kendisinin" henüz "yaşamakta olduğu" konusunda daha da açık bir güvence veren bir ölüm-durumu olarak yeniden damgalayarak kendinden gizler. Ama ölüm *önünde* düşüşte olan kaçış ile, oradaki-Varlığın gündelikliği İnsanın kendisinin her durumda daha şimdiden *ölüme-doğru-Varlık* olarak belirlendiğine, üstelik bunun belirtik olarak "ölüm hakkında düşünme"ye girişmiş değilken bile böyle olduğuna tanıklık eder. *Sıradan gündeliklik içinde bile bu en öz, ilişkisiz ve arkada bırakılamaz 'Olabilme' oradaki-Varlık için sürekli olarak önemlidir— üstelik yalnızca varoluşunun enson olanağına karşı rahatsız edilmeyen bir ilgisizliğin tasa kipinde iken bile.*

Ama gündelik ölüme-doğru-Varlığın ortaya koyulması aynı zamanda düşüşteki ölüme-doğru-Varlığın *ölümün önünden* kaçınma olarak daha derine giden bir yorumu yoluyla sona-doğru-Varlığın tam varoluşsal kavramını sağlama bağlama girişimi için bir yönerge verir. *Önünden kaçılan şeyin* fenomenal olarak yeterince görülebilir kılınması kaçınan oradaki-Varlığın kendisinin ölümünü nasıl anladığının fenomenolojik olarak tasarlanmasına izin vermelidir.[19]

[19] Vgl. bez. dieser methodischen Möglichkeit das zur Analyse der Angst Gesagte § 40, S. 184.

[19] Bu yöntemsel olanak ile ilgili olarak, bkz. endişenin çözümlemesi üzerine söylenmiş olanlar, § 40, s. [184].

§ 52. *Gündelik Sona-Doğru-Varlık ve Ölümün Tam Varoluşsal Kavramı*

Sona-doğru-Varlık varoluşsal ön-taslakta en öz, ilişkisiz ve arkada bırakılamaz 'Olabilme'ye doğru Varlık olarak belirlendi. Bu olanağa doğru Varlık, varoluştaki Varlık olarak, kendini varoluşun saltık olanaksızlığı ile yüz yüze getirir. Ölüme-doğru-Varlığın bu görünürde boş betimlemesinin ötesinde, bu Varlığın somutlaşması kendini gündeliklik kipinde açığa sermiştir. Gündeliklik için özsel olan bu düşme-eğilimi ile uyum içinde, ölüme-doğru-Varlık kendini ölümün önünden gizleyici bir kaçınma olarak tanıtlamıştır. Bu arada araştırmamız bu noktaya dek ölümün varlıkbilimsel yapısının biçimsel ön-taslağından gündelik sona-doğru-Varlığın somut çözümlemesine geçmişken, şimdi yön tersine dönecek ve gündelik sona-doğru-Varlığın tümleyici yorumu yoluyla ölümün tam varoluşsal kavramı elde edilecektir.

Gündelik ölüme-doğru-Varlığın açımlaması İnsanın boş konuşmasına sarıldı: Gün gelir kişinin kendisi de ölür, ama şimdilik değil. Şimdiye dek yalnızca genel olarak "kişi ölür" yorumlandı. "Günü gelince, ama şimdilik değil"de gündeliklik ölümün *pekinliği* gibi birşeyi kabul eder. Hiç kimse insanın öleceğinden kuşku duymaz. Ancak bu "kuşku duymama"nın yukarıda nitelenen ayırdedici olanak anlamındaki ölümün oradaki-Varlığa giriş yoluna karşılık düşen pekin-Varlığı kendi içinde gizlemesi gerekmez. Gündeliklik ölümün "pekinliği"nin bu ikircimli kabulünde durup kalır — öyle ki, ölmeyi daha da örterek o pekinliği zayıflatabilsin ve kendi için ölüme fırlatılmışlığı hafifletebilsin.

Ölümden bu gizleyici kaçınma kendi anlamına göre ölümden *aslında* "pekin" olmayabilir ve gene de pekin*dir*. "Ölümün pekinliği" hakkında ne diyeceğiz?

Bir varolan-şeyden pekin-olmak onu gerçek birşey olarak gerçek *saymak* demektir.

§ 52. *Das alltägliche Sein zum Ende und der volle existenziale Begriff des Todes*

Das Sein zum Ende wurde in existenzialer Vorzeichnung als das Sein zum eigensten, unbezüglichen und unüberholbaren Seinkönnen bestimmt. Das existierende Sein zu dieser Möglichkeit bringt sich vor die schlechthinnige Unmöglichkeit der Existenz. Über diese scheinbar leere Charakteristik des Seins zum Tode hinaus enthüllte sich die Konkretion dieses Seins im Modus der Alltäglichkeit. Gemäß der für diese wesenhaften Verfallenstendenz erwies sich das Sein zum Tode als verdeckendes Ausweichen vor ihm. Während zuvor die Untersuchung von der formalen Vorzeichnung der ontologischen Struktur des Todes zur konkreten Analyse des alltäglichen Seins zum Ende überging, soll jetzt in umgekehrter Wegrichtung durch ergänzende Interpretation des alltäglichen Seinszum Endedervolle existenziale Begriff des Todes gewonnen werden.

Die Explikation des alltäglichen Seins zum Tode hielt sich an das Gerede des Man: man stirbt auch einmal, aber vorläufig noch nicht. Bisher wurde lediglich das »man stirbt« als solches interpretiert. Im »auch einmal, aber vorläufig noch nicht« gibt die Alltäglichkeit so etwas wie eine *Gewißheit* des Todes zu. Niemand zweifelt daran, daß man stirbt. Allein dieses »nicht zweifeln« braucht nicht schon *das* Gewißsein in sich zu bergen, das dem entspricht, als was der Tod im Sinne der charakterisierten ausgezeichneten Möglichkeit in das Dasein hereinsteht. Die Alltäglichkeit bleibt bei diesem zweideutigen Zugeben der »Gewißheit« des Todes stehen — um sie, das Sterben noch [256] mehr verdeckend, abzuschwächen und sich die Geworfenheit in den Tod zu erleichtern.

Das verdeckende Ausweichen vor dem Tode vermag seinem Sinne nach des Todes *nicht eigentlich* »gewiß« zu sein und *ist* es doch. Wie steht es um die »Gewißheit des Todes«?

Eines Seienden gewiß-sein besagt: es als wahres für wahr *halten*.

Wahrheit aber bedeutet Entdecktheit des Seienden. Alle Entdecktheit aber gründet ontologisch in der ursprünglichsten Wahrheit, der Erschlossenheit des Daseins[20]. Dasein ist als erschlossen-erschließendes und entdeckendes Seiendes wesenhaft »in der Wahrheit«. *Gewißheit aber gründet in der Wahrheit oder gehört ihr gleichursprünglich zu.* Der Ausdruck »Gewißheit« hat wie der Terminus »Wahrheit« eine doppelte Bedeutung. Ursprünglich besagt Wahrheit soviel wie Erschließendsein als Verhaltung des Daseins. Die hieraus abgeleitete Bedeutung meint die Entdecktheit des Seienden. Entsprechend bedeutet Gewißheit ursprünglich soviel wie Gewißsein als Seinsart des Daseins. In einer abgeleiteten Bedeutung wird jedoch auch das Seiende, dessen das Dasein gewiß sein kann, ein »gewisses« genannt.

Ein Modus der Gewißheit ist die *Überzeugung*. In ihr läßt sich das Dasein einzig durch das Zeugnis der entdeckten (wahren) Sache selbst sein verstehendes Sein zu dieser bestimmen. Das Für-wahr-halten ist als Sich-in-der-Wahrheit-halten zulänglich, wenn es im entdeckten Seienden selbst gründet und als Sein zu so entdecktem Seienden hinsichtlich seiner Angemessenheit an dieses sich durchsichtig geworden ist. *Dergleichen fehlt in der willkürlichen Erdichtung, bzw. in der bloßen »Ansicht« über ein Seiendes.*

Die Zulänglichkeit des Fürwahrhaltens bemißt sich nach dem Wahrheitsanspruch, dem es zugehört. Dieser empfängt sein Recht aus der Seinsart des zu erschließenden Seienden und der Richtung des Erschließens. Mit der Verschiedenheit des Seienden und gemäß der leitenden Tendenz und Tragweite des Erschließens wandelt sich die Art der Wahrheit und damit die Gewißheit. Die vorliegende Betrachtung bleibt auf eine Analyse des Gewißseins gegenüber dem Tod eingeschränkt, das am Ende eine ausgezeichnete *Daseinsgewißheit* darstellt.

[20] Vgl. § 44, S. 212 ff., bes. S. 219 ff.

Gerçeklik ise varolan-şeyin açığa çıkarılmışlığını imler. Ama tüm açığa çıkarılmışlık varlıkbilimsel olarak en kökensel gerçeklikte, oradaki-Varlığın açığa serilmişliğinde temellenir.[20] Oradaki-Varlık açığa serilmiş ve açığa seren ve açığa çıkaran varolan-şey olarak özünde "gerçeklikte"dir. *Ama pekinlik gerçeklikte temellenir ya da eş-kökensel olarak ona aittir.* "Pekinlik" anlatımı "gerçeklik" terimi gibi çifte bir imlem taşır. Kökensel olarak, gerçeklik oradaki-Varlığın davranışı olarak açığa-seren-Varlık ile aynı şey demektir. Bundan türetilen imlem varolan-şeylerin açığa çıkarılmışlığı demektir. Karşılık düşmek üzere, kökensel olarak pekinlik oradaki-Varlığın Varlık-türü olarak pekin-Varlık ile aynı şeyi imler. Gene de, türevsel bir imlemde, oradaki-Varlığın onun için pekin olabileceği varolan-şeye "pekin" birşey de denir.

Pekinliğin bir kipi *kanı*dır. Kanıda oradaki-Varlık açığa çıkarılmış (gerçek) şeyin kendisine doğru anlayan Varlığını yalnızca o şeyin kendisinin tanıklığı yoluyla belirlenmeye bırakır. Gerçek-sayma kendini-gerçeklikte-sayma olarak yeterlidir, eğer açığa çıkarılmış varolan-şeyin kendisinde temellenmişse ve eğer böyle açığa çıkarılmış varolan-şeye doğru Varlık olarak bu varolan-şeye uygunluğu açısından kendine saydam olmuşsa. Keyfi bir uydurmada ya da varolan-birşey üzerine salt bir "görüş"te böyle birşey eksiktir.

Gerçek-saymanın yeterliği ait olduğu gerçeklik istemine göre ölçülür. Gerçeklik istemi hakkını açığa serilecek varolan-şeyin Varlık-türünden ve açığa sermenin yönünden kazanır. Gerçekliğin türü ve böylelikle pekinlik varolan-şeylerin türlülüğü ile ve açığa sermenin yol gösterici eğilim ve düzeyine göre değişir. Önümüzdeki irdeleme ölüme karşı pekin-Varlığın bir çözümlemesi üzerinde sınırlı kalacak ve bu pekin-Varlık sonunda ayırdedici bir *oradaki-Varlık-pekinliğini* sergileyecektir.

[20] Bkz. § 44, s. [212] vss., özl. S. 219 vss.

Gündelik oradaki-Varlık çoğunlukla Varlığının en öz, ilişkisiz ve arkada bırakılamaz olanağının üstünü örter. Bu olgusal örtmeeğilimi şu savı doğrular: Oradaki-Varlık, olgusal oradaki-Varlık olarak, "gerçeklik-dışı"ndadır.[21] Buna göre, ölüme-doğru-Varlığın böyle örtülmesine ait olan pekinlik uygunsuz bir gerçek-sayma olmalıdır, kuşku duyma anlamında pekinsizlik gibi birşey değil. Uygunsuz pekinlik kendisinden pekin olduğu şeyi örtülmüşlük içinde tutar. Eğer "insan" ölümü çevresel olarak karşılaşılan bir olay olarak anlarsa, o zaman bu olay ile bağıntılı pekinlik sonadoğru-Varlık ile ilgili değildir.

Denir ki, 'ölümün gelmekte olduğu pekindir.' Böyle denir, ve İnsan ölümün pekin olabilmesi için her durumda birinin kendi oradaki-Varlığının kendisinin en öz ve ilişkisiz 'Olabilme'sinden pekin olmak zorunda olduğunu gözden kaçırır. 'Ölüm pekindir,' denir, ve böylelikle oradaki-Varlığa onun *kendisi* ölümünden pekinmiş görünüşü yüklenir. Ve gündelik pekin-Varlığın zemini nerede yatar? Açıktır ki salt karşılıklı bir inandırmada değil. Gene de her gün Başkalarının "ölmesi" deneyimlenir. Ölüm yadsınamaz bir "deneyim olgusu"dur.

Gündelik ölüme-doğru-Varlığın böyle temellenmiş pekinliği hangi yolda anladığı kendini bu Varlık ölüm üzerine "düşünmeye" çalıştığı zaman ele verir, üstelik bunu eleştirel ön-görü ile, eş deyişle uygun bir yolda yaptığı zaman bile. Tüm insanlar, bilindiği kadarıyla, "ölürler." Ölüm her insan için en yüksek derecede olasıdır, ama gene de "koşulsuz" olarak pekin değildir. Sağın olarak alındığında, ölüme "salt" *görgül* pekinlik yüklenebilir. Bu pekinlik zorunlu olarak en yüksek pekinliğin, kuramsal bilginin belli alanlarında eriştiğimiz apodiktik pekinliğin gerisinde kalır.

Ölümün pekinliğinin ve yaklaşmakta olmasının bu "eleştirel" belirleniminde ilk olarak açığa çıkan şey yine gündelikliğe özgü birşey

Das alltägliche Dasein verdeckt zumeist die eigenste, unbezügliche und unüberholbare Möglichkeit seines Seins. Diese faktische Verdeckungstendenz bewährt die These: Dasein ist als faktisches in der »Un[257]wahrheit«[21]. Demnach muß die Gewißheit, die solchem Verdecken des Seins zum Tode zugehört, ein unangemessenes Fürwahrhalten sein, nicht etwa Ungewißheit im Sinne des Zweifelns. Die unangemessene Gewißheit hält das, dessen sie gewiß ist, in der Verdecktheit. Versteht »man« den Tod als unweltlich begegnendes Ereignis, dann trifft die hierauf bezogene Gewißheit nicht das Sein zum Ende.

Man sagt: es ist gewiß, daß »der« Tod kommt. *Man* sagt es, und das Man übersieht, daß, um des Todes gewiß sein zu können, je das eigene Dasein selbst seines eigensten unbezüglichen Seinkönnens gewiß sein muß. Man sagt, der Tod ist gewiß, und pflanzt damit in das Dasein den Schein, als sei es *selbst* seines Todes gewiß. Und wo liegt der Grund des alltäglichen Gewißseins? Offenbar nicht in einer bloßen gegenseitigen Überredung. Man erfährt doch täglich das »Sterben« Anderer. Der Tod ist eine unleugbare »Erfahrungstatsache«.

In welcher Weise das alltägliche Sein zum Tode die so gegründete Gewißheit versteht, verrät sich dann, wenn es versucht, sogar kritisch vorsichtig und das heißt doch angemessen über den Tod zu »denken«. Alle Menschen, soweit man weiß, »sterben«. Der Tod ist für jeden Menschen im höchsten Grade wahrscheinlich, aber doch nicht »unbedingt« gewiß. Streng genommen darf dem Tod doch »nur« *empirische* Gewißheit zugesprochen werden. Sie bleibt notwendig hinter der höchsten Gewißheit zurück, der apodiktischen, die wir in gewissen Bezirken der theoretischen Erkenntnis erreichen.

An dieser »kritischen« Bestimmung der Gewißheit des Todes und seines Bevorstehens offenbart sich zunächst wieder das für die

[21] Bkz. § 44 b, s. [222].

[21] Vgl. § 44 b, S. 222.

Alltäglichkeit charakteristische Verkennen der Seinsart des Daseins und des ihm zugehörigen Seins zum Tode. *Daß das Ableben als vorkommendes Ereignis »nur« empirisch gewiß ist, entscheidet nicht über die Gewißheit des Todes.* Die Todesfälle mögen faktische Veranlassung dafür sein, daß das Dasein zunächst überhaupt auf den Tod aufmerksam wird. In der gekennzeichneten empirischen Gewißheit verbleibend, vermag das Dasein aber gar nicht des Todes in dem, wie er »ist«, gewiß zu werden. Wenngleich das Dasein in der Öffentlichkeit des Man scheinbar nur von dieser »empirischen« Gewißheit des Todes »redet«, so hält es sich *im Grunde doch nicht* ausschließlich und primär an die vorkommenden Todesfälle. *Seinem Tode auswendig* ist **[258]** auch das alltägliche Sein zum Ende des Todes doch anders gewiß, als es selbst in rein theoretischer Besinnung wahrhaben möchte. Dieses »anders« verhüllt sich die Alltäglichkeit zumeist. Sie wagt nicht, sich darin durchsichtig zu werden. Mit der charakterisierten alltäglichen Befindlichkeit, der »ängstlich« besorgten, scheinbar angstlosen Überlegenheit gegenüber der gewissen »Tatsache« des Todes gibt die Alltäglichkeit eine »höhere« als nur empirische Gewißheit zu. Man *weiß* um den gewissen Tod und »ist« doch seiner nicht eigentlich gewiß. Die verfallende Alltäglichkeit des Daseins kennt die Gewißheit des Todes und weicht dem Gewiß*sein* doch aus. Aber dieses Ausweichen bezeugt phänomenal aus dem, wovor es ausweicht, daß der Tod als eigenste, unbezügliche, unüberholbare, *gewisse* Möglichkeit begriffen werden muß.

Man sagt: der Tod kommt gewiß, aber vorläufig noch nicht. Mit diesem »aber ...« spricht das Man dem Tod die Gewißheit ab. Das »vorläufig noch nicht« ist keine bloße negative Aussage, sondern eine Selbstauslegung des Man, mit der es sich an das verweist, was zunächst noch für das Dasein zugänglich und besorgbar bleibt. Die Alltäglichkeit drängt in die Dringlichkeit des Besorgens und begibt sich der Fesseln des müden, »tatenlosen Denkens an

olarak oradaki-Varlığın Varlık-türünü ve ona ait ölüme-doğru-Varlığı tanımadaki başarısızlıktır. *Vefatın yer alan bir olay olarak "salt" görgül olarak pekin olması hiçbir durumda ölümün pekinliği üzerine karar veremez.* Ölüm durumları oradaki-Varlığın ilkin genel olarak ölüme dikkat etmesi için olgusal vesile olabilirler. Ama sözü edilen görgül pekinlik içinde kaldıkça, Oradaki-Varlık hiçbir biçimde "olduğu" gibi ölümden pekin olamaz. Oradaki-Varlığın İnsanın kamusallığında görünürde yalnızca ölümün bu "görgül" pekinliği üzerine "konuşmasına" karşın, oradaki-Varlık *gene de temelde* dışlayıcı olarak ve birincil olarak yer alan ölüm durumlarına sarıl*maz. Ölümünden kaçınmada,* gündelik sona-doğru-Varlık bile aslında ölümden kendisinin arı kuramsal irdelemede gerçek sayabileceğinden başka bir yolda pekindir. Gündeliklik bu "başka bir yolda"yı çoğunlukla kendisinden gizler. Bunda kendine saydam olmayı göze alamaz. Nitelenen gündelik ruhsal durum ile — "endişe içinde" tasalanırken görünürde endişesizce ölümün belli "görgül-olguları" karşısında taşınan bu üstünlük havası ile —, gündeliklik salt görgül pekinlikten "daha yüksek" bir pekinliği kabul eder. Kişi ölümün pekinliğini *bilir* ve gene de kendi ölümünden aslında pekin değil*dir*. Oradaki-Varlığın düşüşteki gündelikliği ölümün pekinliğini tanır ve gene de pekin-*Varlık*tan kaçınır. Ama bu kaçınma, kaçındığı şeyin kendisinin terimlerinde, ölümün en öz, ilişkisiz, arkada bırakılamaz, *pekin* olanak olarak kavranması gerektiği olgusuna fenomenal olarak tanıklık eder.

Denir ki, 'Ölümün gelmesi pekindir, ama şimdilik değil.' Bu "ama ..." ile İnsan ölüme pekinliği yadsır. "Şimdilik değil" salt olumsuz bir önesürüm değildir; tersine, İnsanın bir kendini-yorumlamasıdır ki, onunla kendini oradaki-Varlık için henüz en yakından erişilebilir ve tasalanılabilir kalanla ilişkilendirir. Gündeliklik tasanın iveğenliğine girer ve kendini "ölüm üzerine bıkkın, etkisiz düşüncenin"

zincirlerinden sıyırır. Ölüm "daha sonraki bir güne" ertelenir, ve bu hiç kuşkusuz sözde "evrensel görüş"e başvuru altında yapılır. Böylece İnsan ölümün pekinliğinin kendine özgü yanının — *onun herhangi bir kıpıda olanaklı olduğunun* — üstünü örter. Ölümün 'ne zaman'ının *belirsizliği* onun pekinliği ile birlikte gider. Gündelik ölüme-doğru-Varlık bu belirsizlikten ona belirlilik vererek kaçınır. Ama böyle belirleme vefatın varışının 'ne zaman'ının hesaplanacağını imleyemez. Oradaki-Varlık böyle bir belirliliğin önünden hemen kaçar. Gündelik tasa pekin ölümün belirsizliğini kendi için belirler ve bunu onun önüne en yakın gündelik yaşamın bir bakışta görülebilir iveğenlik ve olanaklarını çıkararak yapar.

Ama belirsizliğin üstünün örtülmesi pekinliğin de üstünün örtülmesi demektir. Böylece ölümün en öz olanak-karakteri gizlenir: Pekin ve bu durumda belirsiz, eş deyişle her an olanaklı olmak.

İnsanın ölüm üzerine ve ölümün oradaki-Varlığa giriş yolu üzerine gündelik konuşmasının tam yorumu bizi pekinlik ve belirsizlik karakterlerine götürdü. Ölümün tam varoluşsal-varlıkbilimsel kavramı şimdi şu belirlenimlerde sınırlanabilir: *Oradaki-Varlığın sonu olarak ölüm oradaki-Varlığın en öz, ilişkisiz, pekin ve böyle olarak belirsiz, arkada bırakılamaz olanağıdır. Ölüm oradaki-Varlığın* sonu olarak bu varolan-şeyin kendi sonuna *doğru* Varlığında *vardır.*

Sona-doğru-Varlığın varoluşsal yapısının tanımlanması oradaki-Varlığın öyle bir Varlıktürünün geliştirilmesine hizmet eder ki, bunda oradaki-Varlık *oradaki-Varlık olarak bütün* olabilir. Giderek gündelik oradaki-Varlığın bile kendi sonuna *doğru var* olması, eş deyişle ölümle "kaçak" bir yolda da olsa sürekli uğraşması bütün-olmayı tamamlayan ve belirleyen bu sonun oradaki-Varlığın ona ancak en sonunda kendi vefatında ulaştığı birşey olmadığını gösterir. Kendi ölümüne doğru olan olarak oradaki-Varlıkta onun kendi en son 'henüz-değil'i,

den Tod«. Dieser wird hinausgeschoben auf ein »später einmal« und zwar unter Berufung auf das sogenannte »allgemeine Ermessen«. So verdeckt das Man das Eigentümliche der Gewißheit des Todes, *daß er jeden Augenblick möglich ist.* Mit der Gewißheit des Todes geht die *Unbestimmtheit* seines Wann zusammen. Ihr weicht das alltägliche Sein zum Tode dadurch aus, daß es ihr Bestimmtheit verleiht. Solches Bestimmen kann aber nicht bedeuten, das Wann des Eintreffens des Ablebens zu berechnen. Das Dasein flieht eher vor solcher Bestimmtheit. Die Unbestimmtheit des gewissen Todes bestimmt sich das alltägliche Besorgen dergestalt, daß es vor sie die überschbaren Dringlichkeiten und Möglichkeiten des nächsten Alltags schiebt.

Die Verdeckung der Unbestimmtheit trifft aber die Gewißheit mit. So verhüllt sich der eigenste Möglichkeitscharakter des Todes: gewiß und dabei unbestimmt, das heißt jeden Augenblick möglich.

Die vollständige Interpretation der alltäglichen Rede des Man über den Tod und seine Weise, in das Dasein hereinzustehen, führte auf die Charaktere der Gewißheit und Unbestimmtheit. Der volle existenzial-ontologische Begriff des Todes läßt sich jetzt in folgenden Bestimmungen umgrenzen: *Der Tod als Ende des Daseins ist die eigenste, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare* **[259]** *Möglichkeit des Daseins.* Der *Tod ist* als Ende des *Daseins* im Sein dieses Seienden *zu* seinem Ende.

Die Umgrenzung der existenzialen Struktur des Seins zum Ende steht im Dienste der Herausarbeitung einer Seinsart des Daseins, in der es *als Dasein ganz* sein kann. Daß je schon auch das alltägliche Dasein *zu* seinem Ende *ist,* das heißt sich mit seinem Tod ständig, wenngleich »flüchtig«, auseinandersetzt, zeigt, daß dieses das Ganzsein abschließende und bestimmende Ende nichts *ist,* wobei das Dasein erst zuletzt in seinem Ableben ankommt. In das Dasein, als das zu seinem Tode seiende, ist das äußerste Noch-

nicht seiner selbst, dem alle anderen vorgelagert sind, immer schon einbezogen. Deshalb besteht der formale Schluß von dem überdies ontologisch unangemessen als Ausstand interpretierten Noch-nicht des Daseins auf seine Ungantzheit nicht zu Recht. *Das aus dem Sich-vorweg entnommene Phänomen des Noch-nicht ist so wenig wie die Sorgestruktur überhaupt eine Instanz gegen ein mögliches existentes Ganzsein, daß dieses Sich-vorweg ein solches Sein zum Ende allererst möglich macht.* Das Problem des möglichen Ganzseins des Seienden, das wir je selbst sind, besteht zu Recht, wenn die Sorge als Grundverfassung des Daseins mit dem Tode als der äußersten Möglichkeit dieses Seienden »zusammenhängt«.

Fraglich bleibt indes, ob dieses Problem auch schon zureichend ausgearbeitet wurde. Das Sein zum Tode gründet in der Sorge. Als geworfenes In-der-Welt-sein ist das Dasein jeschon seinem Tode überantwortet. Seiend zu seinem Tode, stirbt es faktisch und zwar ständig, solange es nicht zu seinem Ableben gekommen ist. Das Dasein stirbt faktisch, sagt zugleich, es hat sich in seinem Sein zum Tode immer schon so oder so entschieden. Das alltäglich verfallende Ausweichen *vor* ihm ist ein *uneigentliches Sein zum* Tode. Uneigentlichkeit hat mögliche Eigentlichkeit zum Grunde[22]. Uneigentlichkeit kennzeichnet eine Seinsart, in die das Dasein sich verlegen kann und zumeist auch immer verlegt hat, in die es sich aber nicht notwendig und ständig verlegen muß. Weil das Dasein existiert, bestimmt es sich als Seiendes, wie es ist, je aus einer Möglichkeit, die es selbst *ist* und versteht.

Kann das Dasein seine eigenste, unbezügliche und unüberholbare, gewisse und als

tüm başkalarının önünde oldukları bu 'henüz-değil' daha şimdiden kapsanmıştır. Bu nedenle oradaki-Varlığın varlıkbilimsel olarak uygun olmayan bir yolda dışarda-duran birşey olarak yorumlanan 'henüz-değil'inden onun bütünlük-yoksunluğuna biçimsel bir çıkarsama doğru olmayacaktır. *'Kendi-önünde'den türetilen 'henüz-değil' fenomeni, tıpkı genel olarak kaygı-yapısı gibi, olanaklı bir varolan bütün-Varlığa karşı bir yetke olmaktan öylesine uzaktır ki, herşeyden önce bu 'kendi-önünde' böyle bir sona-doğru-Varlığı olanaklı kılar.* Her durumda bizim kendimiz olan varolan-şeyin olanaklı bütün-Varlığı sorunu, eğer oradaki-Varlığın temel-durumu olarak kaygı bu varolan-şeyin en son olanağı olarak ölüm ile "biraraya bağlanırsa," aklanır.

Gene de bu sorunun daha şimdiden yeterli olarak geliştirilip geliştirilmediği sorusu ortada kalır. Ölüme-doğru-Varlık kaygıda temellenir. Fırlatılmış dünyadaki-Varlık olarak oradaki-Varlık her durumda daha şimdiden ölümüne teslim edilmiştir. Ölümüne doğru varolmakla, vefatına ulaşmadığı sürece, olgusal olarak ve hiç kuşkusuz sürekli olarak ölmektedir. 'Oradaki-Varlık olgusal olarak ölmektedir' demek aynı zamanda ölüme-doğru-Varlığında her zaman daha şimdiden şu ya da bu yolda karar vermiştir demektir. Ölümün *önünden* hergünkü kaçınma, bu düşüş durumundaki kaçınma *asıllıksız* bir ölüme-*doğru-Varlıktır.* Asılsızlık olanaklı asıllığı temel alır.[22] Asılsızlık öyle bir Varlık-türünü belirtir ki, oradaki-Varlık kendini yanlışlıkla ona döndürebilir ve giderek çoğunlukla her zaman döndürmüştür, ama zorunlu olarak ve sürekli olarak yanlışlıkla ona döndürmesi gerekmez. Oradaki-Varlık, varolduğu için, kendini olduğu gibi varolan-şey olarak belirler, ve bunu her durumda onun kendisi *olan* ve anladığı bir olanaktan yapar.

Oradaki-Varlık kendi en öz, ilişkisiz ve arkada bırakılamaz, pekin ve böyle olarak belirsiz ola-

[21]Über die Uneigentlichkeit des Daseins wurde gehandelt § 9, S. 42 ff., § 7, S. 130, und bes. § 38, S. 175 ff.

[22]Oradaki-Varlığın asılsızlığının ele alınışı için bkz. § 9, s. [42] vss., § 27, s. [130] ve özellikle. § 38, s. [175] vss.

nağını da *asıllığı içinde anlayabilirmi?* Eş deyişle, kendini asıl bir 'kendi sonuna doğru Varlık'ta sürdürebilir mi? Bu asıl ölüme-doğru-Varlık ortaya koyulmadıkça ve varlıkbilimsel olarak belirlenmedikçe, sona-doğru-Varlığın varoluşsal yorumu özsel bir eksiklik ile yüklüdür.

Asıl ölüme-doğru-Varlık oradaki-Varlığın varolma-ilgili bir olanağını imler. Bu varlıksal 'Olabilme' kendi yanından varlıkbilimsel olarak olanaklı olmalıdır. Bu olanağın varoluşsal koşulları nelerdir? Onların kendileri nasıl erişilebilir olacaklardır?

§ 53. *Asıllığı İçindeki Bir Ölüme-Doğru-Varlığın Varoluşsal Tasarı*

Olgusal olarak, oradaki-Varlık kendini en yakından ve çoğunlukla asıllıksız bir ölüme-doğru-Varlıkta sürdürür. *Asıllığı içindeki* bir ölüme-doğru-Varlığın varlıkbilimsel olanağı "nesnel olarak" nasıl betimlenecektir, eğer sonunda oradaki-Varlık hiçbir zaman asıllığı içinde kendi sonuna doğru davranamıyorsa ya da bu asıl Varlık kendi anlamına göre Başkalarından gizli kalmak zorundaysa? Böyle sorgulanabilir bir varolma-ilgili 'Olabilme'nin varoluşsal olanağının tasarı düşlemsel bir girişim değil midir? Böyle bir tasar salt başına buyruk uydurmalar içinde gezinen bir kurgulamanın ötesine gidebilmek için neye gereksinir? Oradaki-Varlığın kendisi bu tasar için yönergeler sağlar mı? Fenomenal haklılığı için oradaki-Varlığın kendisinden zeminler alınabilir mi? Oradaki-Varlığın buraya kadarki çözümlemesi şimdi önümüzde yatan varlıkbilimsel görev için izlenecek noktaları belirtebilir mi ve böylece onu kazandıklarını güvenilir bir yolda tutması için zorlayabilir mi?

Ölümün varoluşsal kavramı saptanmış ve böylelikle asıllığı içindeki bir sona-doğru-Varlığın ona doğru davranabileceği şey de belirlenmiştir. Dahası, asılsız ölüme-doğru-Varlık betimlenmiş ve böylelikle asıl ölüme-doğru-Varlığın nasıl *olamayacağı* yasaklayıcı bir yolda

solche unbestimmte Möglichkeit auch *eigentlich vor*[260] *stehen*, das heißt sich in einem eigentlichen Sein zu seinem Ende halten? Solange dieses eigentliche Sein zum Tode nicht herausgestellt und ontologisch bestimmt ist, haftet an der existenzialen Interpretation des Seins zum Ende ein wesentlicher Mangel.

Das eigentliche Sein zum Tode bedeutet eine existenzielle Möglichkeit des Daseins. Dieses ontische Seinkönnen muß seinerseits ontologisch möglich sein. Welches sind die existenzialen Bedingungen dieser Möglichkeit? Wie soll sie selbst zugänglich werden?

§ 53. *Existenzialer Entwurf eines eigentlichen Seins zum Tode*

Faktisch hält sich das Dasein zunächst und zumeist in einem uneigentlichen Sein zum Tode. Wie soll die ontologische Möglichkeit eines *eigentlichen* Seins zum Tode »objektiv« charakterisiert werden, wenn das Dasein am Ende sich nie eigentlich zu seinem Ende verhält oder aber dieses eigentliche Sein seinem Sinne nach den Anderen verborgen bleiben muß? Ist der Entwurf der existenzialen Möglichkeit eines so fragwürdigen existenziellen Seinkönnens nicht ein phantastisches Unterfangen? Wessen bedarf es, damit ein solcher Entwurf über eine nur dichtende, willkürliche Konstruktion hinauskommt? Gewährt das Dasein selbst Anweisungen für diesen Entwurf? Lassen sich aus dem Dasein selbst Gründe seiner phänomenalen Rechtmäßigkeit entnehmen? Kann die jetzt gestellte ontologische Aufgabe aus der bisherigen Analyse des Daseins sich Vorzeichnungen geben lassen, die ihr Vorhaben in eine sichere Bahn zwingen?

Der existenziale Begriff des Todes wurde fixiert und somit das, wozu ein eigentliches Sein zum Ende sich soll verhalten können. Ferner wurde das uneigentliche Sein zum Tode charakterisiert und damit prohibitiv vorgezeichnet, wie das eigentliche Sein zum Tode *nicht* sein kann. Mit diesen positiven und prohibitiven Anweisungen

muß sich der existenziale Bau eines eigentlichen Seins zum Tode entwerfen lassen.

Das Dasein wird konstituiert durch die Erschlossenheit, das ist durch ein befindliches Verstehen. *Eigentliches* Sein zum Tode kann vor der eigensten, unbezüglichen Möglichkeit *nicht ausweichen* und in dieser Flucht sie *verdecken* und für die Verständigkeit des Man *umdeuten*. Der existenziale Entwurf eines eigentlichen Seins zum Tode muß daher die Momente eines solchen Seins herausstellen, die es als Verstehen des Todes im Sinne des nichtflüchtigen und nichtverdeckenden Seins zu der gekennzeichneten Möglichkeit konstituieren. **[261]**

Zunächst gilt es, das Sein zum Tode als ein *Sein zu einer Möglichkeit* und zwar zu einer ausgezeichneten Möglichkeit des Daseins selbst zu kennzeichnen. Sein zu einer Möglichkeit, das heißt zu einem Möglichen, kann bedeuten: Aussein auf ein Mögliches als Besorgen seiner Verwirklichung, im Felde des Zuhandenen und Vorhandenen begegnen ständig solche Möglichkeiten: das Erreichbare, Beherrschbare, Gangbare und dergleichen. Das besorgende Aussein auf ein Mögliches hat die Tendenz, die *Möglichkeit* des Möglichen durch Verfügbarmachen zu *vernichten*. Die besorgende Verwirklichung von zuhandenem Zeug (als Herstellen, Bereitstellen, Umstellen u. s. f.) ist aber immer nur relativ, sofern auch das Verwirklichte noch und gerade den Seinscharakter der Bewandtnis hat. Es bleibt, wenngleich verwirklicht, als Wirkliches ein Mögliches für ..., charakterisiert durch ein Um-zu. Die vorliegende Analyse soll lediglich deutlich machen, wie das besorgende Aus-sein sich zum Möglichen verhält: nicht in thematisch-theoretischer Betrachtung des Möglichen als Möglichen und gar hinsichtlich seiner Möglichkeit als solcher, sondern so, daß es *um*sichtig von dem Möglichen *weg*sieht auf das Wofür-möglich.

Das fragliche Sein zum Tode kann offenbar nicht den Cha-

belirtilmiştir. Bir asıl ölüme-doğru-Varlığın varoluşsal yapısı kendini bu olumlu ve yasaklayıcı yönergelerle tasarlanmaya bırakmalıdır.

Oradaki-Varlık açığa serilmişlik yoluyla, eş deyişle ruhsal-durum eşliğindeki bir anlama yoluyla oluşturulur. *Asıl* ölüme-doğru-Varlık en öz ve ilişkisiz olanağından *kaçınamaz*, bu kaçış içinde bu olanağı *örtemez* ve onu İnsanın sağ duyusu için *yeniden açıklayamaz*. Bir asıl ölüme-doğru-Varlığın varoluşsal tasarı buna göre böyle bir Varlıkta onu ölümün anlaşılması olarak — ama kaçıcı-olmaksızın ve örtücü-olmaksızın sözü edilen olanağa doğru Varlık anlamında anlaşılması olarak — oluşturan kıpıları ortaya koymalıdır.

İlk olarak, ölüme-doğru-Varlık *bir olanağa doğru*, hiç kuşkusuz oradaki-Varlığın kendisinin ayırdedici olanağına doğru bir Varlık olarak nitelendirilmelidir. Bir olanağa doğru, eş deyişle olanaklı birşeye doğru Varlık o şeyin edimselleşmesi için tasa olarak o şey için dışarda-Varlığı imleyebilir. Elaltında-bulunanın ve el-önünde-bulunanın alanında sürekli olarak 'erişilebilir,' 'denetlenebilir,' 'olabilir' ve benzeri olanaklarla karşılaşılır. Olanaklı birşey için tasalı dışarda-Varlık olanaklı olanın *olanağını* onu elde edilebilir kılma yoluyla yoketme eğilimini taşır. Ama elaltında-bulunan gerecin tasalı edimselleştirilmesi (üretim, hazırlama, yeniden ayarlama vb. gibi) her zaman yalnızca görelidir, çünkü edimselleştirilen şey bile henüz tam olarak ilgililik Varlık-karakterini taşır. Edimselleşmiş olmasına karşın, edimsel birşey olarak ... için olanaklı birşey olarak kalır; bir '-mek-için' tarafından nitelenir. Önümüzdeki çözümlemenin yalnızca tasalı dışarda-Varlığın olanaklı olana doğru nasıl davrandığına açıklık kazandırması gerekir: Bunu olanaklı olarak olanaklının tematik-kuramsal irdelemesinde ve onun böyle olarak olanağı açısından değil, ama sağgörülü olarak olanaklıdan *dönüp* onun için olanaklı olduğu şeye bakarak yapmalıdır.

Şimdi sorgulanmakta olan ölüme-doğru-Varlık açıktır ki edimselleşmesi için tasalı

dışarda-Varlık karakterini taşıyamaz. Bir kez, olanaklı birşey olarak ölüm elaltında-bulunan ya da elönünde-bulunan olanaklı birşey değil, ama *oradaki-Varlığın* bir Varlık-olanağıdır. Böylece bu olanaklının edimselleşmesi ile tasalanmanın zorunlu olarak vefatın bir yer almasını imlemesi gerekirdi. Ama böylelikle oradaki-Varlık kendini tam olarak varolan bir ölüme-doğru-Varlık için zeminden yoksun bırakırdı.

Öyleyse ölüme-doğru-Varlık ile denmek istenen şey ölümün bir "edimselleşmesi" değilse, o zaman denmek istenen şey onun olanağı içinde sonda eyleşme de olamaz. "Ölüm üzerine düşünme"de böyle bir davranış yatar. Böyle bir davranış acaba bu olanak kendini ne zaman ve nasıl edimselleştirebilir diye düşünüp durur. Ölüm üzerine böyle düşünüp taşınma hiç kuşkusuz ondan olanak-karakterini bütünüyle almaz; aslında ölüm üzerine her zaman gelmekte olan birşey olarak düşünülür, ama böyle düşünüp taşınmada onun nasıl elimizin altına alınacağının hesaplanması onu zayıflatır. Olanaklı birşey olarak, olanağını olanaklı olduğu ölçüde az göstermesi gerekir. Buna karşı, ölüme-doğru-Varlıkta bu Varlığın nitelediğimiz olanağı *böyle olarak* anlayarak açığa sermesi gerekiyorsa, o zaman bu olanak zayıflatılmaksızın *olanak olarak* anlaşılmalı, *olanak olarak* geliştirilmeli ve ona doğru davranışta ona *olanak olarak katlanılmalıdır.*

Ama oradaki-Varlık olanağı içindeki olanaklı birşeye *beklenti* içinde davranır. Olanaklı birşey üzerine dönmüş biri onunla "acaba olur mu olmaz mı, yoksa sonunda gene de olur mu"su içinde engelsiz olarak ve indirgenmemiş olarak karşılaşabilir. Ama bekleme fenomeni ile, çözümlememiz olanaklı olana doğru daha önce birşey için tasalı dışarda-Varlıkta betimlemiş olan aynı Varlık-türüne ulaşmamış mıdır? Tüm bekleme onun için olanaklı olanı edimsel olarak elönünde-bulunan olup olmayacağı ve bunun ne zaman ve nasıl olacağı açısından anlar ve "alır." Bekleme yalnızca arada bir

rakter des besorgenden Aus-seins auf seine Verwirklichung haben. Einmal ist der Tod als Mögliches kein mögliches Zuhandenes oder Vorhandenes, sondern eine Seinsmöglichkeit des *Daseins*. Sodann aber müßte das Besorgen der Verwirklichung dieses Möglichen eine Herbeiführung des Ablebens bedeuten. Damit entzöge sich aber das Dasein gerade den Boden für ein existierendes Sein zum Tode.

Wenn also mit dem Sein zum Tode nicht eine »Verwirklichung« seiner gemeint ist, dann kann es nicht besagen: sich aufhalten bei dem Ende in seiner Möglichkeit. Eine solche Verhaltung läge im »Denken an den Tod«. Solches Verhalten bedenkt die Möglichkeit, wann und wie sie sich wohl verwirklichen möchte. Dieses Grübeln über den Tod nimmt ihm zwar nicht völlig seinen Möglichkeitscharakter, er wird immer noch begrübelt als kommender, wohl aber schwächt es ihn ab durch ein berechnendes Verfügenwollen über den Tod. Er soll als Mögliches möglichst wenig von seiner Möglichkeit zeigen. Im Sein zum Tode dagegen, wenn anders es die charakterisierte Möglichkeit als *solche* verstehend zu erschließen hat, muß die Möglichkeit ungeschwächt *als Möglichkeit* verstanden, *als Möglichkeit* ausgebildet und im Verhalten zu ihr *als Möglichkeit ausgehalten* werden.

Zu einem Möglichen in seiner Möglichkeit verhält sich das Dasein jedoch im *Erwarten*. Für ein Gespanntsein auf es vermag ein Mög[262]liches in seinem »ob oder ob nicht oder schließlich doch« ungehindert und ungeschmälert zu begegnen. Trifft die Analyse aber mit dem Phänomen des Erwartens nicht auf die gleiche Seinsart zum Möglichen, die schon im besorgenden Aussein auf etwas gekennzeichnet wurde? Alles Erwarten versteht und »hat« sein Mögliches daraufhin, ob und wann und wieso es wohl wirklich vorhanden sein wird. Das Erwarten ist nicht nur gelegentlich ein Wegsehen vom Mög-

lichen auf seine mögliche Verwirklichung, sondern wesenhaft ein *Warten auf diese*. Auch im Erwarten liegt ein Abspringen vom Möglichen und Fußfassen im Wirklichen, dafür das Erwartete erwartet ist. Vom Wirklichen aus und auf es zu wird das Mögliche in das Wirkliche erwartungsmäßig hereingezogen.

Das Sein *zur Möglichkeit* als Sein zum Tode soll aber zu *ihm* sich so verhalten, daß er sich in diesem Sein und für es *als Möglichkeit* enthüllt. Solches Sein zur Möglichkeit fassen wir terminologisch als *Vorlaufen in die Möglichkeit*. Birgt diese Verhaltung aber nicht eine Näherung an das Mögliche in sich, und taucht mit der Nähe des Möglichen nicht seine Verwirklichung auf? Diese Näherung tendiert jedoch nicht auf ein besorgendes Verfügbarmachen eines Wirklichen, sondern im verstehenden Näherkommen wird die Möglichkeit des Möglichen nur »größer«. *Die nächste Nähe des Seins zum Tode als Möglichkeit ist einem Wirklichen so fern als möglich.* Je unverhüllter diese Möglichkeit verstanden wird, um so reiner dringt das Verstehen vor in die Möglichkeit *als die der Unmöglichkeit der Existenz überhaupt*. Der Tod als Möglichkeit gibt dem Dasein nichts zu »Verwirklichendes« und nichts, was es als Wirkliches selbst *sein* könnte. Er ist die Möglichkeit der Unmöglichkeit jeglichen Verhaltens zu ..., jedes Existierens. Im Vorlaufen in diese Möglichkeit wird sie »immer größer«, das heißt sie enthüllt sich als solche, die überhaupt kein Maß, kein mehr oder minder kennt, sondern die Möglichkeit der maßlosen Unmöglichkeit der Existenz bedeutet. Ihrem Wesen nach bietet diese Möglichkeit keinen Anhalt, um auf etwas gespannt zu sein, das mögliche Wirkliche sich »auszumalen« und darob die Möglichkeit zu vergessen. Das Sein zum Tode als Vorlaufen in die Möglichkeit *ermöglicht* allererst diese Möglichkeit und macht sie als solche frei.

Das Sein zum Tode ist Vorlaufen in ein Seinkönnen *des* Seienden, dessen Seinsart das Vorlaufen

yüzünü olanaklı olandan onun olanaklı edimselleşmesine çevirmek değil, ama özsel olarak *bu edimselleşmeyi beklemek*tir. Beklemede bile olanaklı olandan bir sıçrama ve edimsel olana ayak-basma yatar, ve beklenen bunun için beklenir. Edimsel olandan çıkarak ve ona doğru, ve beklemeye-uygun bir yolda, olanaklı olan edimsel olana çekilir.

Ama ölüme-doğru-Varlık olarak olanağa-doğru-Varlık *ölüme* doğru öyle bir yolda davranır ki, ölüm kendini bu Varlıkta ve onun için *olanak olarak* ortaya serer. Böyle olanağa-doğru-Varlığı terminolojik olarak *olanağı önceleme* olarak anlıyoruz. Ama bu davranış kendi içinde olanağa bir yakınlaşma gizlemez mi, ve olanaklı olanın yakınlığı ile onun edimselleşmesi ortaya çıkmaz mı? Gene de bu yakınlaşma edimsel birşeyin tasalı olarak erişilebilir kılınmasına eğilimli değildir; tersine, anlayarak yakınlaşmada olanaklı olanın olanağı yalnızca "daha büyük" olur. *Olanak olarak ölüme-doğru-Varlığa en yakın yakınlık edimsel birşeyden olanaklı olduğu ölçüde uzaktır.* Bu olanak ne denli ortaya serili olarak anlaşılırsa, anlama olanağın içine *genel olarak varoluşun olanaksızlığının olanağı olarak* o denli arılık içinde işler. Olanak olarak ölüm oradaki-Varlığa "edimselleştirecek" hiçbirşey vermez ve edimsel birşey olarak onun kendisinin *olabileceği* hiçbirşey vermez. Ölüm herşeye doğru her tür davranmanın, her varolmanın olanaksızlığının olanağıdır. Bu olanağı öncelemede o olanak "sürekli olarak büyür," eş deyişle kendini öyle bir yolda otaya serer ki, genel olarak hiçbir ölçü, hiçbir az ya da çok tanımaz, ama varoluşun ölçüsüz olan aksızlığının olanağını imler. Özüne göre, bu olanak birşey üzerine uzanmış olabilmek için, olanaklı edimseli "resimleyebilmek" ve böylece olanağı unutabilmek için hiçbir destek sunmaz. Ölüme-doğru-Varlık olanağı önceleme olarak herşeyden önce bu olanağı *olanaklı kılar* ve onu olanak olarak özgürleştirir.

Ölüme-doğru-Varlık Varlık-türü öncelemenin kendisi olan varolan-şeyin bir 'Olabilme'-

sini öncelemedir. Bu 'Olabilme'nin önceleyici ortaya serilişinde oradaki-Varlık kendi için kendini en son olanağı açısından açığa serer. Ama kendini en öz 'Olabilme' üzerine tasarlamak ise kendi kendini böyle ortaya serilmiş varolan-şeyin Varlığında anlayabilmek, varolmak demektir. Önceleme kendini *en öz* ve en son 'Olabilme'nin anlaşılmasının olanağı olarak, eş deyişle *asıl varoluşun* olanağı olarak gösterir. Bu varoluşun varlıkbilimsel yapılanışı ölümün öncelemesinin somut yapısının ortaya koyulmasıyla görülebilir kılınmalıdır. Bu yapının fenomenal sınırlanışı nasıl yerine getirilir? Açıktır ki, bunun için önceleyici açığa sermenin ona ait olması gereken karakterleri belirlenmeli, böylelikle bu açığa serme en öz, ilişkisiz, arkada bırakılamaz, pekin ve böyle olarak belirsiz olanağın arı anlaşılması olabilmelidir. Belirtmek gerek ki, anlama birincil olarak bir 'anlam'a bakakalma değil, ama tasarlamada kendini ortaya seren 'Olabilme'de kendini anlama demektir.[23]

Ölüm oradaki-Varlığın *en öz* olanağıdır. Bu olanağa doğru Varlık oradaki-Varlık için *onun en öz* 'Olabilme'sini açığa serer ki, onda oradaki-Varlık için Varlığı saltık olarak önemlidir. Burada oradaki-Varlık için kendi kendisinin bu ayırdedici olanağında İnsandan kopmuş kalacağı, eş deyişle öncelemede her durumda kendini daha şimdiden ondan koparmış olabileceği açığa çıkabilir. Ama bu "yapabilmiş olma"nın anlaşılması ilk olarak İnsanın-kendisinin gündelikliğinde olgusal yitmişliği ortaya serer.

En öz olanak *ilişkisel olmayan*dır. Önceleme oradaki-Varlığın onun için saltık olarak kendi en öz Varlığının onda önemli olduğu 'Olabilme'nin yalnızca oradaki-Varlığın kendisi tarafından üstlenilmesi gerektiğini anlamasına izin verir. Ölüm yalnızca birinin kendi oradaki-Varlığına ayrımsızca ait olmakla kalmaz, ama onu *bireysel* oradaki-Varlık olarak *ister*. Ölümün

[23] Bkz. § 31, s. [142] vss.

selbst ist. In vorlaufenden Enthüllen dieses Seinkönnens erschließt sich das Dasein ihm selbst hinsichtlich seiner äußersten Möglichkeit. Auf eigenstes Seinkönnen sich entwerfen aber besagt: sich selbst verstehen können im Sein des so enthüllten [263] Seienden: existieren. Das Vorlaufen erweist sich als Möglichkeit des Verstehens des *eigensten* äußersten Seinkönnens, das heißt als Möglichkeit *eigentlicher Existenz*. Deren ontologische Verfassung muß sichtbar werden mit der Herausstellung der konkreten Struktur des Vorlaufens in den Tod. Wie vollzieht sich die phänomenale Umgrenzung dieser Struktur? Offenbar so, daß wir die Charaktere des vorlaufenden Erschließens bestimmen, die ihm zugehören müssen, damit es zum reinen Verstehen der eigensten, unbezüglichen, unüberholbaren, gewissen und als solcher unbestimmten Möglichkeit soll werden können. Zu beachten bleibt, daß Verstehen primär nicht besagt: begaffen eines Sinnes, sondern sich verstehen in dem Seinkönnen, das sich im Entwurf enthüllt[23].

Der Tod ist *eigenste* Möglichkeit des Daseins. Das Sein zu ihr erschließt dem Dasein sein *eigenstes* Seinkönnen, darin es um das Sein des Daseins schlechthin geht. Darin kann dem Dasein offenbar werden, daß es in der ausgezeichneten Möglichkeit seiner selbst dem Man entrissen bleibt, das heißt vorlaufend sich jeschon ihm entreißen kann. Das Verstehen dieses »Könnens« enthüllt aber erst die faktische Verlorenheit in die Alltäglichkeit des Man-selbst.

Die eigenste Möglichkeit ist *unbezügliche*. Das Vorlaufen läßt das Dasein verstehen, daß es das Seinkönnen, darin es schlechthin um sein eigenstes Sein geht, einzig von ihm selbst her zu übernehmen hat. Der Tod »gehört« nicht indifferent nur dem eigenen Dasein zu, sondern er *beansprucht* dieses *als einzelnes*. Die im Vorlaufen verstandene Unbezüglichkeit des

[23] Vgl. § 31, S. 142 ff.

Todes vereinzelt das Dasein auf es selbst. Diese Vereinzelung ist eine Weise des Erschließens des »Da« für die Existenz. Sie macht offenbar, daß alles Sein bei dem Besorgten und jedes Mitsein mit Anderen versagt, wenn es um das eigenste Seinkönnen geht. Dasein kann nur dann *eigentlich es selbst* sein, wenn es sich von ihm selbst her dazu ermöglicht. Das Versagen des Besorgens und der Fürsorge bedeutet jedoch keineswegs eine Abschnürung dieser Weisen des Daseins *vom* eigentlichen Selbstsein. Als wesenhafte Strukturen der Daseinsverfassung gehören sie mit zur Bedingung der Möglichkeit von Existenz überhaupt. Das Dasein ist eigentlich es selbst nur, sofern es sich *als* besorgendes Sein bei ... und fürsorgendes Sein mit ... primär auf sein eigenstes Seinkönnen, nicht aber auf die Möglichkeit des Man-selbst entwirft. Das Vorlaufen in die unbezügliche Möglichkeit zwingt das vorlaufende Sei[264]ende in die Möglichkeit, sein eigenstes Sein von ihm selbst her aus ihm selbst zu übernehmen.

Die eigenste, unbezügliche Möglichkeit ist *unüberholbar*. Das Sein zu ihr läßt das Dasein verstehen, daß ihm als äußerste Möglichkeit der Existenz bevorsteht, sich selbst aufzugeben. Das Vorlaufen aber weicht der Unüberholbarkeit nicht aus wie das uneigentliche Sein zum Tode, sondern gibt sich *frei für* sie. Das vorlaufende Freiwerden *für* den eigenen Tod befreit von der Verlorenheit in die zufällig sich aufdrängenden Möglichkeiten, so zwar, daß es die faktischen Möglichkeiten, die der unüberholbaren vorgelagert sind, allererst eigentlich verstehen und wählen läßt. Das Vorlaufen erschließt der Existenz als äußerste Möglichkeit die Selbstaufgabe und zerbricht so jede Versteifung auf die je erreichte Existenz. Das Dasein behütet sich, vorlaufend, davor, *hinter sich selbst* und das verstandene Seinkönnen zurückzufallen und »für seine Siege zu alt zu werden« (Nietzsche). Frei für die

öncelemede anlaşılan ilişkisizliği oradaki-Varlığı kendine dek bireyselleştirir. Bu bireyselleşme varoluş için 'Orası'nın açığa serilmesinin bir yoludur. Bu tüm tasa edilen şeylerin ortasında Varlığın ve Başkaları ile her birlikte-Varlığın en öz 'Olabilme' önemli olduğu zaman başarısızlığa uğrayacağını açığa serer. Oradaki-Varlık ancak onu kendi için kendiliğinden olanaklı kıldığı zaman *asıl olarak kendisi* olabilir. Tasanın ve esirgemenin başarısızlığa uğraması gene de hiçbir biçimde oradaki-Varlığın bu yollarının asıl Kendi-Olmadan bir koparılışını imlemez. Oradaki-Varlığın durumunun özsel yapıları olarak onlar genelde varoluşun olanağının koşuluna birlikte aittirler. Oradaki-Varlık ancak ... ortasında tasalı Varlık ve birşeyi esirgeyen Varlık olarak birincil olarak kendini İnsanın-kendisinin olanağı üzerine değil ama kendi en öz 'Olabilme'si üzerine tasarladığı zaman asıl olarak kendisidir. İlişkisiz olanağı önceleme önceleyen varolan-şeyi en öz Varlığın kendiliğinden ve kendi kendisinden üstlenme olanağına zorlar.

En öz, ilişkisiz olanak *arkada bırakılama*zdır. Bu olanağa doğru Varlık oradaki-Varlığın kendi kendisinden vazgeçmenin ona en son varoluş olanağı olarak yaklaşmakta olduğunu anlamasına izin verir. Ama önceleme, asılsız ölüme-doğru-Varlığın tersine, arkada bırakılamazlıktan kaçınmaz; tersine kendini onun *için özgürleştirir*. Birinin kendi ölümü *için* önceleme yoluyla özgürleşmesi onu kendilerini ona raslantısal olarak dayatabilecek olanaklarda yitmişlikten özgürleştirir, dalası öyle bir yolda ki, arkada bırakılamayacak olanağın önünde yatan olgusal olanaklar ilk kez asıllıkları içinde anlaşılabilirler ve aralarında seçim yapılabilir. Önceleme kendinden vazgeçmeyi en son olanak olarak varoluş için açığa serer ve böylece her durumda erişilen varoluşta katılaşmayı bozar. Oradaki-Varlık öncelemede kendini kendi kendisinin ve anlaşılan 'Olabilme'nin gerisine düşmeye karşı ve "utkuları için fazla yaşlı olmaya" (Nietzsche) karşı kollar. *Son* tarafından

belirlenen, eş deyişle *sonlu* olarak anlaşılan en öz olanakları için özgür olarak, oradaki-Varlık sonlu varoluş-anlayışından ötürü Başkalarının onu arkada bırakan varoluş-olanaklarını yanlış tanıma ya da onları yanlış açıklayarak geriye kendi olanakları üzerine zorlama ve böylece kendini en öz olgusal varoluştan yoksun bırakma tehlikesini uzaklaştırır. Ama ilişkisiz olanak olarak, ölüm bireyselleştirir, ve bunu yalnızca öyle bir yolda yapar ki, arkada bırakılmayacak olanak olarak, oradaki-Varlığın birlikte-Varlık olarak Başkalarının 'Olabilme'sini anlamasını sağlar. Arkada bırakılamaz olanağın öncelemesi o olanağın önünde yatan tüm olanakları birlikte açığa serdiği için, bu önceleme *bütün* oradaki-Varlığı varolma-ilgili olarak önceden alma olanağını, eş deyişle *bütün 'Olabilme'* olarak varolma olanağını kapsar.

En öz, ilişkisiz ve arkada bırakılamaz olanak *pekin*dir. Ondan pekin *olma* kipi kendini ona karşılık düşen gerçeklikten (açığa serilmişlik) belirler. Ama ölümün pekin olanağı oradaki-Varlığı bir olanak olarak açığa serer, ve bunu yalnızca öyle bir yolda yapar ki bu olanağı öncelemede oradaki-Varlık onu en öz 'Olabilme'si olarak kendi için *olanaklı kılar*. Olanağın açığa serilmişliği önceleyen olanaklı-kılmada temellenir. Bu gerçeklikte kendini-sürdürme, eş deyişle açığa serilenden pekin-olma öncelemeyi daha da istenebilir kılar. Ölümün pekinliği karşılaşılan ölüm durumlarının saptanmasından hesaplanamaz. Bu pekinlik genel olarak kendini elönünde-bulunanın bir gerçekliğinde sürdürmez; elönünde-bulunan birşey ile ortaya serilmişliği açısından karşılaşmanın en arı yolu varolan-şeye yalnızca bakarak onunla kendinde olduğu gibi karşılaşılmasına izin vermektir. Oradaki-Varlık kendini herşeyden önce işlerin durumunda yitirmiş olmalıdır — ki kaygının kendi görevlerinden ve olanaklarından biri olabilir —, öyle ki apodiktik kanıtın arı nesnelliğini, eş deyişle ilgisizliğini kazanabilsin. Eğer ölüm açısından pekin-Varlık bu karakteri taşımıyorsa, bu demek değildir ki

eigensten, vom *Ende* her bestimmten, das heißt als *endliche* verstandenen Möglichkeiten, bannt das Dasein die Gefahr, aus seinem endlichen Existenzverständnis her die es überholenden Existenzmöglichkeiten der Anderen zu verkennen oder aber sie mißdeutend auf die eigene zurückzuzwingen — um sich so der eigensten faktischen Existenz zu begeben. Als unbezügliche Möglichkeit vereinzelt der Tod aber nur, um als unüberholbare das Dasein als Mitsein verstehend zu machen für das Seinkönnen der Anderen. Weil das Vorlaufen in die unüberholbare Möglichkeit alle ihr vorgelagerten Möglichkeiten mit erschließt, liegt in ihm die Möglichkeit eines existenziellen Vorwegnehmens des *ganzen* Daseins, das heißt die Möglichkeit, als *ganzes Seinkönnen* zu existieren.

Die eigenste, unbezügliche und unüberholbare Möglichkeit ist *gewiß*. Die Weise, ihrer gewiß *zu sein*, bestimmt sich aus der ihr entsprechenden Wahrheit (Erschlossenheit). Die gewisse Möglichkeit des Todes erschließt das Dasein aber als Möglichkeit nur so, daß es vorlaufend zu ihr diese Möglichkeit als eigenstes Seinkönnen für sich *ermöglicht*. Die Erschlossenheit der Möglichkeit gründet in der vorlaufenden Ermöglichung. Das Sichhalten in dieser Wahrheit, das heißt das Gewißsein des Erschlossenen, beansprucht erst recht das Vorlaufen. Die Gewißheit des Todes kann nicht errechnet werden aus Feststellungen von begegnenden Todesfällen. Sie hält sich überhaupt nicht in einer Wahrheit des Vorhandenen, das hinsichtlich seiner Entdecktheit am reinsten begegnet für ein nur hinsehendes Begegnenlassen des Seienden an ihm selbst. Das Dasein muß sich allererst an Sachlver[265]halte verloren haben — was eine eigene Aufgabe und Möglichkeit der Sorge sein kann — um die reine Sachlichkeit, das heißt Gleichgültigkeit der apodiktischen Evidenz zu gewinnen. Wenn das Gewißsein bezüglich des Todes nicht diesen Charakter hat, dann heißt das nicht, es sei von niedri-

gerem Grade als jene, sondern: *es gehört überhaupt nicht in die Abstufungsordnung der Evidenzen über Vorhandenes.*

Das Für-wahr-halten des Todes — Tod *ist* je nur eigener — zeigt eine andere Art und ist ursprünglicher als jede Gewißheit bezüglich eines innerweltlich begegnenden Seienden oder der formalen Gegenstände; denn es ist des In-der-Welt-seins gewiß. Als solches beansprucht es nicht nur *eine* bestimmte Verhaltung des Daseins, sondern dieses in der vollen Eigentlichkeit seiner Existenz.[24] Im Vorlaufen kann sich das Dasein erst seines eigensten Seins in seiner unüberholbaren Ganzheit vergewissern. Daher muß die Evidenz einer unmittelbaren Gegebenheit der Erlebnisse, des Ich und des Bewußtseins notwendig hinter der Gewißheit zurückbleiben, die im Vorlaufen beschlossen liegt. Und zwar nicht deshalb, weil die zugehörige Erfassungsart nicht streng wäre, sondern weil sie grundsätzlich nicht das *für wahr* (erschlossen) halten kann, was sie im Grunde als wahr »da-haben« will: das Dasein, das ich selbst *bin* und als Seinkönnen eigentlich erst vorlaufend sein kann.

Die eigenste, unbezügliche, unüberholbare und gewisse Möglichkeit ist hinsichtlich der Gewißheit *unbestimmt.* Wie erschließt das Vorlaufen diesen Charakter der ausgezeichneten Möglichkeit des Daseins? Wie entwirft sich das vorlaufende Verstehen auf ein gewisses Seinkönnen, das ständig möglich ist, so zwar, daß das Wann, in dem die schlechthinnige Unmöglichkeit der Existenz möglich wird, ständig unbestimmt bleibt? Im Vorlaufen zum unbestimmt gewissen Tode öffnet sich das Dasein für eine aus seinem Da selbst entspringende, ständige *Bedrohung.* Das Sein zum Ende muß sich in ihr halten und kann sie so wenig ableugnen, daß es die Unbestimmtheit der Gewißheit vielmehr ausbilden muß. Wie ist das gemeine Erschließen dieser ständigen Bedrohung existenzial möglich?

[24] Vgl. § 62, S. 305 ff.

aşağı bir derecedendir; tersine, *pekin-Varlık genel olarak elönünde-bulunan şey üzerine kanıtların basamak-düzenine ait değildir.*

Ölümün gerçek-sayılması — ölüm her durumda yalnızca birinin kendisinindir — başka bir pekinlik türü gösterir ve dünya-içinde karşılaşılan varolan-şeyler ya da biçimsel nesneler ile ilgili her pekinlikten daha kökenseldir; çünkü dünyadaki-Varlıktan pekindir. Böyle olarak, ölümü gerçek-sayma oradaki-Varlıktan yalnızca belirli *bir* davranış isteminde bulunmaz; ama oradaki-Varlığı varoluşunun tam asıllığı içinde ister.[24] Öncelemede oradaki-Varlık ilk olarak kendi en öz Varlığını arkada bırakılamaz bütünlüğü içinde pekinleştirebilir. Buna göre, yaşantıların, Benin ve bilincin dolaysız bir verilmişliğinin kanıtı zorunlu olarak öncelemede kapsanan pekinliğin gerisinde kalmalıdır. Ve bunun nedeni hiç kuşkusuz uygun ayrımsama türünün sıkı olmaması değil, ama ilkede böyle bir ayrımsamanın temelde gerçek olarak "orada-iye-olmayı" istediği şeyi — benim kendim *olan* ve 'Olabilme' olarak aslında ancak önceleme yoluyla olabileceğim oradaki-Varlığı — *gerçek* (açığa serilmiş) *sayamayacak* olmasıdır.

En öz, ilişkisiz, arkada bırakılamaz ve pekin olanak pekinlik açısından *belirsizdir.* Önceleme oradaki-Varlığın ayırdedici olanağının bu karakterini nasıl açığa serer? Önceleme yoluyla anlama kendini pekin bir 'Olabilme' üzerine nasıl tasarlar — bir 'Olabilme' ki sürekli olarak olanaklıdır, ama öyle bir yolda ki, varoluşum saltık olanaksızlığının onda olanaklı olduğu bir 'ne zaman' sürekli belirsiz kalır? Belirsizce pekin ölümü öncelemede oradaki-Varlık kendini kendi 'Orası'nın kendisinden kaynaklanan sürekli bir *gözdağına* açar. Sona-doğru-Varlık kendini bu gözdağında sürdürmelidir ve bunu öylesine az perdeleyebilir ki, dahaçok pekinliğin belirsizliğini geliştirmelidir. Bu sürekli gözdağının gerçek açığa serilmesi varoluşsal olarak nasıl olanaklıdır? Tüm anlamaya

[24] Bkz. § 62, s. [305] vs.

ruhsal-durum eşlik eder. Ruh durumu oradaki-Varlığı onun "orada-olması"nın fırlatılmışlığı önüne getirir.[25] *Ama oradaki-Varlığın kendi kendisine karşı en öz bireyselleşmiş Varlığından doğan gözdağını sürekli olarak ve saltık olarak açık tutabilen ruhsal-durum endişedir.*[26] Onda oradaki-Varlık kendini varoluşunun olanaklı olanaksızlığının hiçliği *önünde* bulur. Endişe öyle belirlenmiş varolan-şeyin 'Olabilme'si *hakkında* endişelidir ve böylece en son olanağı açığa serer. Önceleme oradaki-Varlığı saltık olarak bireyselleştirdiği ve ona kendi kendisinin bu bireyselleşmesinde 'Olabilme'sinin bütünlüğünden pekin olma iznini verdiği için, oradaki-Varlığını bu 'Olabilme' temelinden kendini-anlamasına endişe ruhsal-durumu aittir. Ölüme doğru Varlık özsel olarak endişedir. Bunun için yanılmaz, ama hiç kuşkusuz "yalnızca" dolaylı tanıklığı sağlayan şey betimlenmiş ölüme-doğru-Varlıktır, ve bunu endişeyi korkakça korkuya saptırdığı, ama onun üstesinden gelmekle yalnızca endişe önündeki korkaklığı bilinir kıldığı zaman yapar.

Varoluşsal olarak tasarlanmış asıl ölüme-doğru-Varlığın betimlemesi şöyle toparlanabilir: *Önceleme oradaki-Varlık için İnsanın-kendisinde yitmişliğini ortaya serer ve onu birincil olarak tasalı esirgeme tarafından desteklenmeksizin kendi olma, ama tutkulu, İnsanın yanılsamalarından çözülmüş, olgusal, kendi kendisinden pekin ve endişeli Ölüme doğru özgürlük içinde kendi olma olanağının önüne getirir.*

Ölüme-doğru-Varlığa ait tüm ilişkiler, oradaki-Varlığın betimlenen en son olanağının tam içeriğine dek, onlar yoluyla oluşturulan öncelemeyi bu olanağın olanaklı kılınışı olarak ortaya sermek, açındırmak ve saptamak için biraraya gelirler. Öncelemenin varoluşsal olarak tasarlanan sınırlanışı varolma-ilgili asıl bir ölüme-doğru-Varlığın *varlıkbilimsel* olanağını görülebilir kılmıştır. Ama böylelikle oradaki-

Alles Verstehen ist befindliches. Die Stimmung bringt das Dasein vor die Geworfenheit seines »daß-es-da-ist«[25]. *Die Befindlichkeit aber, welche die ständige und schlechthinnige, aus dem eigensten vereinzelten Sein des Daseins aufsteigende Bedrohung seiner selbst offen zu halten vermag, ist die* [266] *Angst*[26]. In ihr befindet sich das Dasein vor dem Nichts der möglichen Unmöglichkeit seiner Existenz. Die Angst ängstet sich *um* das Seinkönnen des so bestimmten Seienden und erschließt so die äußerste Möglichkeit. Weil das Vorlaufen das Dasein schlechthin vereinzelt und es in dieser Vereinzelung seiner selbst der Ganzheit seines Seinkönnens gewiß werden läßt, gehört zu diesem Sichverstehen des Daseins aus seinem Grunde die Grundbefindlichkeit der Angst. Das Sein zum Tode ist wesenhaft Angst. Die untrügliche, obzwar »nur« indirekte Bezeugung dafür gibt das gekennzeichnete Sein zum Tode, wenn es die Angst in feige Furcht verkehrt und mit der Überwindung dieser die Feigheit vor der Angst bekundet.

Die Charakteristik des existenzial entworfenen eigentlichen Seins zum Tode läßt sich dergestalt zusammenfassen: *Das Vorlaufen enthüllt dem Dasein die Verlorenheit in das Man-selbst und bringt es vor die Möglichkeit, auf die besorgende Fürsorge primär ungestützt, es selbst zu sein, selbst aber in der leidenschaftlichen, von den Illusionen des Man gelösten, faktischen, ihrer selbst gewissen und sich ängstenden Freiheit zum Tode.*

Alle dem Sein zum Tode zugehörigen Bezüge auf den vollen Gehalt der charakterisierten äußersten Möglichkeit des Daseins sammeln sich darin, das durch sie konstituierte Vorlaufen als Ermöglichung dieser Möglichkeit zu enthüllen, zu entfalten und festzuhalten. Die existenzial entwerfende Umgrenzung des Vorlaufens hat die *ontologische* Möglichkeit eines existenziellen eigentlichen

[25] Bkz. § 62, s. [305] vss.
[26] Bkz. § 29, s. [134] vss.

[25] Vgl. § 62, S. 305ff.
[26] Vgl. § 29, S. 134ff.

Seins zum Tode sichtbar gemacht. Damit taucht aber dann die Möglichkeit eines eigentlichen Ganzseinkönnens des Daseins auf — *aber doch nur als eine ontologische Möglichkeit.* Zwar hielt sich der existenziale Entwurf des Vorlaufens an die früher gewonnenen Daseinsstrukturen und ließ das Dasein gleichsam selbst sich auf diese Möglichkeit entwerfen, ohne ihm ein »inhaltliches« Existenzideal vorzuhalten und »von außen« aufzuzwingen. Und trotzdem bleibt doch dieses existenzial »mögliche« Sein zum Tode existenziell eine phantastische Zumutung. Die ontologische Möglichkeit eines eigentlichen Ganzseinkönnens des Daseins bedeutet solange nichts, als nicht das entsprechende ontische Seinkönnen aus dem Dasein selbst erwiesen ist. Wirft sich das Dasein je faktisch in ein solches Sein zum Tode? *Fordert* es auch nur aus dem Grunde seines eigensten Seins ein eigentliches Seinkönnen, das durch das Vorlaufen bestimmt ist? **[267]**

Vor der Beantwortung dieser Fragen gilt es nachzuforschen, inwieweit *überhaupt* und in welcher Weise das Dasein aus seinem eigensten Seinkönnen her *Zeugnis gibt* von einer möglichen *Eigentlichkeit* seiner Existenz, so zwar, daß es diese nicht nur als *existenziell* mögliche bekundet, sondern von ihm selbst *fordert.*

Die schwebende Frage nach einem eigentlichen Ganzsein des Daseins und dessen existenzialer Verfassung wird erst dann auf probehaltigen phänomenalen Boden gebracht sein, wenn sie sich an eine vom Dasein selbst bezeugte mögliche Eigentlichkeit seines Seins halten kann. Gelingt es, eine solche Bezeugung und das in ihr Bezeugte phänomenologisch aufzudecken, dann erhebt sich erneut das Problem, *ob das bislang nur in seiner ontologischen Möglichkeit entworfene Vorlaufen zum Tode mit dem bezeugten eigentlichen Seinkönnen in einem wesenhaften Zusammenhang steht.*

Varlığın bir asıl bütün-'Olabilme'sinin olanağı ortaya çıkar — *gene de salt bir varlıkbilimsel olanak olarak.* Hiç kuşkusuz öncelemenin varoluşsal tasarı önceden kazanılan oradaki-Varlık-yapılarına sarılmış ve oradaki-Varlığı bir bakıma kendini bu olanağın üzerine tasarlamaya bırakmıştır, ama bunu oradaki-Varlığa "içerikli" bir varoluş-ideali yüklemeksizin ve ona "dışardan" böyle birşeyi zorlamaksızın yapmıştır. Ve gene de bu varoluşsal olarak "olanaklı" ölüme-doğru-Varlık, varolma-ilgili bir açıdan, düşlemsel bir zorlama olarak kalır. Oradaki-Varlığın bir asıl bütün-'Olabilme'sinin varlıkbilimsel olanağı, karşılık düşen varlıksal 'Olabilme' oradaki-Varlığın kendisinden belgitlenmedikçe, hiçbirşey imlemez. Oradaki-Varlık hiç kendini olgusal olarak böyle bir ölüme-doğru-Varlığa fırlatır mı? Kendi en öz Varlığı zemininde bile olsa, önceleme yoluyla belirlenmiş bir asıl 'Olabilme' *isteminde bulunur mu?*

Bu sorulara yanıt vermeden önce araştırılması gereken şey oradaki-Varlığın kendi en öz 'Olabilme'sinden varoluşunun olanaklı bir *asıllığı* için hangi yolda ve hangi düzeyde *tanıklık edebileceğidir,* öyle ki bu asıllığın yalnızca *varolma-ilgili* bir yolda olanaklı olduğunu bildirmekle kalmasın, ama onu kendisinden *istesin.*

Oradaki-Varlığın asıl bütün-Varlığına ve varoluşsal yapılanışına ilişkin olarak havada kalan soru ancak Varlığının olanaklı asıllığı konusunda oradaki-Varlığın kendisinin tanıklığına sarılabiliyorsa sınanmaya dayanaklı fenomenal bir temel üzerine dayandırılmış olacaktır. Eğer böyle bir tanıklığın ve tanık olduğu şeyin fenomenolojik olarak açığa çıkarıldığı kabul edilirse, o zaman *şimdiye dek yalnızca varlıkbilimsel olanağı içinde tasarlanan ölüme doğru öncelemenin tanıklık edilen asıl 'Olabilme'* ile *özsel bir bağlantı içinde durup durmadığı* sorunu yeniden ortaya çıkacaktır.

İkinci Bölüm

Oradaki-Varlığın Bir Asıl 'Olabilme'ye Tanıklığı ve Kararlılık

Zweites Kapitel

Die daseinsmäßige Bezeugung eines eigentlichen Seinkönnens und die Entschlossenheit

§ 54. *Asıl Varolma-ilgili Bir Olanağa Tanıklık Sorunu*

Aranan şey oradaki-Varlığın bir asıl 'Olabilme'-sidir ki, varolma-ilgili olanağı içinde alındığında, ona oradaki-Varlığın kendisi tanıklık edecektir. Ama ilk olarak bu tanıklığın kendisi bulunabilir olmalıdır. Bu tanıklık, eğer oradaki-Varlığa onun kendisini olanaklı asıl varoluşu içinde "anlamak üzere verecekse," kökünü oradaki-Varlığın Varlığında taşıyacaktır. Buna göre böyle bir tanıklığın fenomenolojik sergilenişi kaynağının oradaki-Varlığın Varlık-durumundan belgitlenişini kendi içinde kapsar.

Tanıklığın bir asıl '*Kendi-Olabilme*'yi anlaşılmak üzere vermesi gerekir. "Kendi" anlatımı ile, oradaki-Varlığın 'Kim'i sorusunu yanıtlamış oluruz.[1] Oradaki-Varlığın 'Kendiliği' biçimsel olarak bir *varolma kipi* olarak belirlendi, ki elönünde-bulunan bir varolan-şey olarak belirlenmiş olması demek değildir. Oradaki-Varlığın 'Kim'i çoğunlukla *benim kendim* değil, ama İnsanın-kendisidir. Asıl Kendi-Olma İnsanın varolma-ilgili bir değişkisi olarak belirlenir ki, varoluşsal olarak sınırlanacaktır.[2] Bu değişkide ne yatar ve olanağının varlıkbilimsel koşulları nelerdir?

İnsanda yitmişlik ile, oradaki-Varlığın en yakın olgusal 'Olabilme'si — görevler, kurallar, ölçünler, tasalı-kaygılı dünyadaki-Varlığın ive-

[1] Bkz. § 25, s. [114] vs.

[2] Bkz. § 27, s. [126] vs., özellikle s. [130].

§ 54. *Das Problem der Bezeugung einer eigentlichen existenziellen Möglichkeit*

Gesucht ist ein eigentliches Seinkönnen des Daseins, das von diesem selbst in seiner existenziellen Möglichkeit bezeugt wird. Zuvor muß diese Bezeugung selbst sich finden lassen. Sie wird, wenn sie dem Dasein es selbst in seiner möglichen eigentlichen Existenz »zu verstehen geben« soll, im Sein des Daseins ihre Wurzel haben. Der phänomenologische Aufweis einer solchen Bezeugung schließt daher den Nachweis ihres Ursprungs aus der Seinsverfassung des Daseins in sich.

Die Bezeugung soll ein eigentliches *Selbstseinkönnen* zu verstehen geben. Mit dem Ausdruck »Selbst« antworteten wir auf die Frage nach dem *Wer* des Daseins[1]. Die Selbstheit des Daseins wurde formal bestimmt als eine *Weise zu existieren*, das heißt nicht als ein vorhandenes Seiendes. Das Wer des Daseins bin zumeist nicht *ich selbst*, sondern das Man-selbst. Das eigentliche Selbstsein bestimmt sich als eine existenzielle Modifikation des Man, die existenzial zu umgrenzen ist[2]. Was liegt in dieser Modifikation, und welches sind die ontologischen Bedingungen ihrer Möglichkeit? **[268]**

Mit der Verlorenheit in das Man ist über das nächste faktische Seinkönnen des Daseins — die Aufgaben, Regeln, Maßstäbe, die

[1] Vgl. § 25, S. 114 ff.

[2] Vgl. § 27, S. 126 ff., bes. S. 130.

Dringlichkeit und Reichweite des besorgend-fürsorgenden In-der-Welt-seins — je schon entschieden. Das Ergreifen dieser Seinsmöglichkeiten hat das Man dem Dasein immer schon abgenommen. Das Man verbirgt sogar die von ihm vollzogene stillschweigende Entlastung von der ausdrücklichen *Wahl* dieser Möglichkeiten. Es bleibt unbestimmt, wer »eigentlich« wählt. Dieses wahllose Mitgenommenwerden von Niemand, wodurch sich das Dasein in die Uneigentlichkeit verstrickt, kann nur dergestalt rückgängig gemacht werden, daß sich das Dasein eigens aus der Verlorenheit in das Man zurückholt zu ihm selbst. Dieses Zurückholen muß jedoch *die* Seinsart haben, *durch deren Versäumnis* das Dasein in die Uneigentlichkeit sich verlor. Das Sichzurückholen aus dem Man, das heißt die existenzielle Modifikation des Manselbst zum *eigentlichen* Selbstsein muß sich als *Nachholen einer Wahl* vollziehen. Nachholen der Wahl bedeutet aber *Wahlen dieser Wahl*, Sichentscheiden für ein Seinkönnen aus dem eigenen Selbst. Im Wählen der Wahl *ermöglicht* sich das Dasein allererst sein eigentliches Seinkönnen.

Weil es aber in das Man *verloren* ist, muß es sich zuvor *finden*. Um *sich* überhaupt zu finden, muß es ihm selbst in seiner möglichen Eigentlichkeit »gezeigt« werden. Das Dasein bedarf der Bezeugung eines Selbstseinkönnens, das es der *Möglichkeit* nach je schon *ist*.

Was in der folgenden Interpretation als solche Bezeugung in Anspruch genommen wird, ist der alltäglichen Selbstauslegung des Daseins bekannt als *Stimme des Gewissens*[3]. Daß die »Tatsache« des Gewissens umstritten, seine Instanzfunktion für die Existenz des Daseins verschieden eingeschätzt und das, »was es sagt«, mannigfaltig ausgelegt wird, dürfte nur dann zu einer Preis-

[3]Die vorstehenden und nachfolgenden Bemerkungen wurden in thesenartiger Form mitgeteilt gelegentlich eines Marburger öffentlichen Vortrags (Juli 1924) über den Begriff der Zeit.

ğenliği ve düzeyi — üzerine her durumda daha şimdiden karar verilmiştir. Bu Varlık-olanaklarının kavranışını İnsan her zaman daha şimdiden oradaki-Varlıktan uzaklaştırmıştır. İnsan giderek bu olanakların belirtik olarak *seçilmesi* gibi bir yükün kaldırılmasını sessizce yerine getirmiş olduğu olgusunu bile gizler. "Aslında" kimin seçtiği belirsiz kalır. Oradaki-Varlığın kendini asılsızlığa dolaştırmasına yol açan ve 'hiç kimse' tarafından yerine getirilen bu seçmesiz 'birlikte-alınma'yı tersine çevirmenin biricik yolu oradaki-Varlığın özel olarak kendini İnsanda yitmişlikten kendine geri çekmesinden geçer. Bu geri getirme gene de öyle bir Varlık-türü taşımalıdır ki, bunun *gözardı edilmesi ile* oradaki-Varlık kendini asılsızlıkta yitirmiş olacaktır. Kendini İnsandan geri alma, eş deyişle İnsanın-kendisinin *asıl* Kendi-Olmasına varolma-ilgili değişkisi *seçmemenin giderilmesi* olarak yerine getirilmelidir. Ama seçmemenin giderilmesi bu seçmenin seçilmesini, birinin kendi 'Kendi'sinden bir 'Olabilme' için karar vermesini imler. Seçmenin seçilmesinde oradaki-Varlık herşeyden önce kendi için asıl 'Olabilme'sini *olanaklı kılar.*

Ama oradaki-Varlık İnsanda yittiği için, ilk olarak kendini *bulmalıdır*. Ne olursa olsun *kendini* bulabilmesi için, olanaklı asıllığı içinde kendine "gösterilmelidir." Oradaki-Varlık bir 'Kendi-Olabilme'nin tanıklığına gereksinir ki, *olanağa* göre oradaki-Varlık her durumda daha şimdiden odur.

Aşağıdaki yorumda böyle bir tanıklık oradaki-Varlığın gündelik öz-yorumlaması için *duyuncun sesi* olarak tanıdık olan şeyden istenecektir.[3] Duyunç "görgül-olgusu"nun tartışılmış olması, oradaki-Varlığın varoluşu için taşıdığı yetke işlevinin değişik biçimlerde değerlendirilmiş olması ve "söylediğinin" çeşitli yollarda yorumlanması — tüm bunlar yalnızca bu

[3]Bu ve bunu izleyen irdelemeler zaman kavramı üzerine Marburg'da yapılan bir konuşma (Temmuz 1924) vesilesiyle savlar olarak iletildiler.

fenomenden vazgeçme gibi bir yanılgıya yol açabilirler, eğer bu olgunun ya da yorumlanışının "ikircimi" tam olarak burada önümüzde oradaki-Varlığın *kökensel* bir fenomeninin yattığını *tanıtlamıyorsa.* Aşağıdaki çözümleme, temel olarak varlıkbilimsel amaçla, duyuncu bir arı varoluşsal araştırmanın tematik ön-iyeliği içine yerleştirecektir.

İlk olarak duyunç geriye varoluşsal temellerine ve yapılarına doğru izlenecek ve oradaki-Varlığın bir fenomeni olarak görülebilir kılınacaktır; bu ise bu varolan-şeyin bu noktaya dek kazanılmış Varlık-durumuna sıkı sıkıya sarılarak yapılacaktır. Duyuncun böyle başlayan varlıkbilimsel çözümlemesi duyunç-yaşantılarının ve bunların bir sınıflandırmasının ruhbilimsel bir betimlemesinin önünde ve benzer olarak yaşambilimsel bir "açıklama"nın, eş deyişle fenomenin bir 'çözülüşünün' dışında yatar. Ama duyuncun tanrıbilimsel bir tefsirinden ya da giderek bu fenomenin Tanrının [varoluşunun] tanıtları için ya da Tanrının "dolaysız" bir bilinci için kullanımından daha az uzak değildir.

Gene de, duyuncun bu kısıtlı araştırması durumunda bile, bunun sonucunun ne abartılmasına, ne de sapık istemler altına düşürülmesine ve indirgenmesine izin verilmelidir. Oradaki-Varlığın fenomeni olarak duyunç yer alan ve arada bir elönünde-bulunan bir görgül-olgu değildir. Yalnızca oradaki-Varlığın Varlıktüründe *"vardır"* ve bir olgu olarak kendini her durumda olgusal varoluş ile ve onda bilinir kılar. Duyuncun "görgül-olgusallığı" ve "sesi"nin haklılığı için bir "tümevarımlı görgül tanıtlama" istemi fenomenin varlıkbilimsel bir saptırılması üzerine dayanır. Ama bu sapmayı duyuncun her yüksek eleştirisi paylaşır — bir eleştiri ki, onu "evrensel olarak saptanmış ve saptanabilir bir görgül-olgu" olarak değil, ama zaman zaman yer alan birşey olarak görür. Böyle tanıtlamalar ve karşı-tanıtlamalar arasında, genel olarak duyunç olgusu sunulamaz. Bu bir eksiklik değil, ama yalnızca onun

gabe dieses Phänomens verleiten, wenn die »Zweifelhaftigkeit« dieses Faktums bzw. die seiner Auslegung nicht gerade *beweise,* daß hier ein *ursprüngliches* Phänomen des Daseins vorliegt. Die folgende Analyse stellt das Gewissen in die thematische Vorhabe einer rein existenzialen Untersuchung mit fundamental-ontologischer Absicht.

Zunächst soll das Gewissen in seine existenzialen Fundamente und Strukturen zurückverfolgt und *als* Phänomen des Daseins unter Fest[269]haltung der bisher gewonnenen Seinsverfassung dieses Seienden sichtbar gemacht werden. Die so angesetzte ontologische Analyse des Gewissens liegt vor einer psychologischen Deskription von Gewissenserlebnissen und ihrer Klassifikation, ebenso außerhalb einer biologischen »Erklärung«, das heißt Auflösung des Phänomens. Aber nicht geringer ist ihr Abstand von einer theologischen Ausdeutung des Gewissens oder gar einer Inanspruchnahme dieses Phänomens für Gottesbeweise oder ein »unmittelbares« Gottesbewußtsein.

Gleichwohl darf auch bei dieser eingeschränkten Untersuchung des Gewissens ihr Ertrag weder übersteigert, noch unter verkehrte Ansprüche gestellt und herabgemindert werden. Das Gewissen ist als Phänomen des Daseins keine vorkommende und zuweilen vorhandene Tatsache. Es »ist« nur in der Seinsart des Daseins und bekundet sich als Faktum je nur mit und in der faktischen Existenz. Die Forderung eines »induktiven empirischen Beweises« für die »Tatsächlichkeit« des Gewissens und die Rechtmäßigkeit seiner »Stimme« beruht auf einer ontologischen Verkehrung des Phänomens. Diese Verkehrung teilt aber auch jede überlegene Kritik des Gewissens als einer nur zeitweise vorkommenden und nicht »allgemein festgestellten und feststellbaren Tatsache«. Unter solche Beweise und Gegenbeweise läßt sich das Faktum des Gewissens überhaupt nicht stellen. Das ist

kein Mangel, sondern nur das Kennzeichen seiner ontologischen Andersartigkeit gegenüber unweltlich Vorhandenem.

Das Gewissen gibt »etwas« zu verstehen, es *erschließt*. Aus dieser formalen Charakteristik entspringt die Anweisung, das Phänomen in die *Erschlossenheit* des Daseins zurückzunehmen. Diese Grundverfassung des Seienden, das wir je selbst sind, wird konstituiert durch Befindlichkeit, Verstehen, Verfallen und Rede. Die eindringlichere Analyse des Gewissens enthüllt es als *Ruf*. Das Rufen ist ein Modus der *Rede*. Der Gewissensruf hat den Charakter des *Anrufs* des Daseins auf sein eigenstes Selbstseinkönnen und das in der Weise des *Aufrufs* zum eigensten Schuldigsein.

Diese existenziale Interpretation liegt der alltäglichen ontischen Verständigkeit notwendig fern, ob sie gleich die ontologischen Fundamente dessen herausstellt, was die vulgäre Gewissensauslegung in gewissen Grenzen immer verstanden und als »Theorie« des Gewissens auf einen Begriff gebracht hat. Daher bedarf die existenziale Interpretation der Bewährung durch eine Kritik der vulgären Gewissensauslegung. Aus dem herausgestellten Phänomen kann erhoben werden, inwiefern es ein eigentliches Seinkönnen des Daseins bezeugt. Dem Gewissensruf entspricht ein mögliches Hören. Das Anrufverstehen enthüllt sich als *Gewissenhabenwollen*. In diesem Phänomen aber liegt das gesuchte existenzielle Wahlen der Wahl eines Selbstseins, das wir, seiner existenzialen Struktur entsprechend, die *Entschlossenheit* nennen. Die Gliederung der Analysen dieses Kapitels ist damit vorgegeben: die existenzial-ontologischen Fundamente des Gewissens (§ 55); der Rufcharakter des Gewissens (§ 56); das Gewissen als Ruf der Sorge (§ 57); Anrufverstehen und Schuld (§ 58); die existenziale Interpretation des Gewissens und die vulgäre Gewissensauslegung (§ 59); die existenziale Struktur des im Gewissen bezeugten eigentlichen Seinkönnens (§ 60).

çevresel olarak elönünde-bulunan şeylerle varlıkbilimsel olarak türdeş olmayışının bir belirtisidir.

Duyunç anlamak için "birşey" verir, *açığa serer*. Bu biçimsel nitelemeden, fenomeni oradaki-Varlığın *açığa serilmişliğine* geri alma yönergesi doğar. Her durumda bizim kendimiz olan o varolan-şeyin bu temel-durumu ruhsal durum, anlama, düşme ve söylem tarafından oluşturulur. Duyuncun daha derin çözümlemesi onu *çağrı* olarak ortaya serer. Çağrı bir *söylem* kipidir. Duyuncun çağrısı oradaki-Varlığın kendi en öz 'Kendi-Olabilme'sine *başvurma* karakterini taşır ve bu onu en öz kabahatli-Varlığına *çağırma* yolunda yapılır.

Bu varoluşsal yorum gündelik varlıksal sağ duyudan zorunlu olarak uzakta yatar, gerçi kaba duyunç yorumlamasının belli sınırlar içersinde her zaman anladığı ve duyunç "kuramı" olarak belli bir kavrama yükselttiği şeyin varlıkbilimsel temellerini ortaya koysa da. Buna göre varoluşsal yorum kaba duyunç yorumlamasının bir eleştirisi yoluyla doğrulanmaya gereksinir. Sergilenen fenomenden onun oradaki-Varlığın asıl 'Olabilme'sine ne düzeye dek tanıklık edeceği çıkarılabilir. Duyunç çağrısına olanaklı bir işitme karşılık düşer. Başvurunun anlaşılması kendini *duyunç taşıma isteği* olarak ortaya serer. Ama bu fenomende aradığımız varolma-ilgili seçim, bir Kendi-Olmayı seçmenin seçimi yatar ki, varoluşsal yapısına karşılık düşmek üzere buna *kararlılık* deriz. Bu bölümün çözümlemelerinin eklemlenişi buna göre sunulacaktır: Duyuncun varoluşsal-varlıkbilimsel temelleri (§ 55); duyuncun çağrı-karakteri (§ 56); kaygının çağrısı olarak duyunç (§ 57); başvurunun anlaşılması ve kabahat (§ 58); duyuncun varoluşsal yorumu ve kaba duyunç-yorumlaması (§ 59); duyunçta tanıklık edilen asıl 'Olabilme'nin varoluşsal yapısı (§ 60).

§ 55. *Duyuncun Varoluşsal-Varlıkbilimsel Temelleri*

Duyuncun çözümlemesi başlangıç noktasını bu fenomendeki ayrışmamış bir bulgudan alır: Herhangi bir yolda duyunç anlaşılacak birşey verir. Duyunç açığa serer ve bu nedenle açığa serilmişlik olarak *'Orası'nın Varlığını* oluşturan varoluşsal fenomenler alanına aittir.[4] Ruhsal durum, anlama, söylem ve düşmenin en evrensel yapıları çözümlendi. Eğer duyuncu bu fenomenal bağlam içersine getirirsek, o zaman bu kazanılan yapıların oradaki-Varlığın açığa serilişinin tikel bir "durumu" üzerine şematik bir uygulaması gibi birşey değildir. Tersine, duyuncun yorumu 'Orası'nın açığa serilmişliğinin daha önceki çözümlemesini yalnızca daha ileri götürmekle kalmayacak, ama onu oradaki-Varlığın asıl Varlığı açısından daha kökensel olarak kavrayacaktır.

Açığa serilmişlik yoluyla oradaki-Varlık dediğimiz varolan-şey kendi 'Orası' olma olanağı içindedir. Kendi dünyası ile, kendi için oradadır ve dahası en yakından ve çoğunlukla öyle bir yolda ki, 'Olabilme'yi tasa edilen "dünya'dan kendi için açığa sermiştir. 'Olabilme,' ki oradaki-Varlık o olarak varolur, kendini her durumda daha şimdiden belirli olanaklara teslim etmiştir. Bunun nedeni fırlatılmış bir varolan-şey olmasıdır, ve fırlatılmışlığı onun bir ruh durumu taşıması yoluyla az ya da çok duru ve çarpıcı bir yolda açığa serilir. Ruhsal duruma (ruh durumu) eş-kökensel olarak anlama aittir. Bu yolla oradaki-Varlık neler yapabileceğini "bilir," çünkü kendini kendi olanakları üzerine tasarlamış ya da öyle bir yolda İnsana soğrulmuştur ki, onun kamusal yorumlanmışlığı yoluyla bu olanakları kendi önüne sunulmaya bırakmıştır. Ama bu sunuluş varoluşsal olarak oradaki-Varlığın anlayan birlikte-Varlık olarak Başkalarını *dinleyebilmesi* yoluyla olanaklı olur. Kendini İnsanın kamusallığında ve boş

[4] Bkz. §§ [28] vs., s. [130] vss.

§ 55. *Die existenzial-ontologischen Fundamente des Gewissens*

Die Analyse des Gewissens nimmt ihren Ausgang von einem indifferenten Befund an diesem Phänomen: daß es in irgendeiner Weise einem etwas zu verstehen gibt. Das Gewissen erschließt und gehört deshalb in den Umkreis der existenzialen Phänomene, die das *Sein des Da* als Erschlossenheit konstituieren[4]. Die allgemeinsten Strukturen von Befindlichkeit, Verstehen, Rede und Verfallen wurden auseinandergelegt. Wenn wir das Gewissen in diesen phänomenalen Zusammenhang bringen, dann handelt es sich nicht um eine schematische Anwendung der dort gewonnenen Strukturen auf einen besonderen »Fall« von Erschließung des Daseins. Die Interpretation des Gewissens wird vielmehr die frühere Analyse der Erschlossenheit des Da nicht nur weiterführen, sondern ursprünglicher fassen im Hinblick auf das eigentliche Sein des Daseins.

Durch die Erschlossenheit ist das Seiende, das wir Dasein nennen, in der Möglichkeit, sein Da zu *sein*. Mit seiner Welt ist es für es selbst da und zwar zunächst und zumeist so, daß es sich das Seinkönnen aus der besorgten »Welt« her erschlossen hat. Das Seinkönnen, als welches das Dasein existiert, hat sich je schon bestimmten Möglichkeiten überlassen. Und das, weil es geworfenes Seiendes ist, welche Geworfenheit durch das Gestimmtsein mehr oder minder deutlich und eindringlich erschlossen wird. Zur Befindlichkeit (Stimmung) gehört gleichursprünglich das Verstehen. Dadurch »weiß« das Dasein, woran es mit ihm selbst ist, sofern es sich auf Möglichkeiten seiner selbstentworfen hat, bzw. sich solche, aufgehend im Man, durch dessen öffentliche Ausgelegtheit vorgeben ließ. Diese Vorgabe aber ermöglicht sich existenzial dadurch, daß das Dasein als verstehendes [271]

[4] Vgl. §§ 28 ff., S. 130 ff.

Mitsein auf Andere *hören* kann. Sich verlierend in die Öffentlichkeit des Man und sein Gerede *überhört* es im Hören auf das Man selbst das eigene Selbst. Wenn das Dasein aus dieser Verlorenheit des Sichüberhörens soll zurückgebracht werden können — und zwar durch es selbst — dann muß es sich erst finden können, sich selbst, das sich überhört hat und überhört im *Hinhören* auf das Man. Dieses Hinhören muß gebrochen, das heißt es muß ihm vom Dasein selbst die Möglichkeit eines Hörens gegeben werden, das jenes unterbricht. Die Möglichkeit eines solchen Bruchs liegt im unverminderten Angerufenwerden. Der Ruf bricht das sich überhörende Hinhören des Daseins auf das Man, wenn er, seinem Rufcharakter entsprechend, ein Hören weckt, das in allem gegenteilig charakterisiert ist im Verhältnis zum verlorenen Hören. Wenn dieses benommen ist vom »Lärm« der mannigfaltigen Zweideutigkeit des alltäglich »neuen« Geredes, muß der Ruf lärmlos, unzweideutig, ohne Anhalt für die Neugier rufen. *Was dergestalt rufend zu verstehen gibt, ist das Gewissen.*

Das Rufen fassen wir als Modus der Rede. Sie gliedert die Verständlichkeit. Die Charakteristik des Gewissens als Ruf ist keineswegs nur ein »Bild«, etwa wie die *Kantische* Gerichtshofvorstellung vom Gewissen. Wir dürfen nur nicht übersehen, daß für die Rede und somit auch den Ruf die stimmliche Verlautbarung nicht wesentlich ist. Jedes Aussprechen und »Ausrufen« setzt schon Rede voraus[2]. Wenn die alltägliche Auslegung eine »Stimme« des Gewissens kennt, dann ist dabei nicht so sehr an eine Verlautbarung gedacht, die faktisch nie vorfindlich wird, sondern »Stimme« ist aufgefaßt als das Zu-verstehen-geben. In der Erschließungstendenz des Rufes liegt das Moment des Stoßes, des abgesetzten Aufrüttelns. Gerufen wird aus der Ferne in die Ferne. Vom Ruf getroffen wird, wer zurückgeholt sein will.

Mit dieser Kennzeichnung des

konuşmasında yitirerek, İnsanın-kendisini dinlemede kendi 'Kendi'sine *kulak asmaz*. Eğer oradaki-Varlık kendine kulak asmamanın bu yitmişliğinden geri getirilebilecekse — ve bu hiç kuşkusuz kendisi yoluyla olacaksa —, o zaman ilkin kendi kendisini, kendine kulak asmamış ve İnsana *kulak vermede* kendine kulak asmamış olan kendisini bulabilmelidir. Bu kulak verme kırılmalıdır, eş deyişle ona oradaki-Varlığın kendisi tarafından onu kesintiye uğratacak bir işitme olanağı verilmelidir. Böyle bir kırılmanın olanağı dolaysız başvurulmada yatar. Çağrı oradaki-Varlığın kendine kulak asmayıp İnsana kulak vermesini kırar, eğer çağrı, kendi çağrı-karakterine karşılık düşmek üzere, yiten işitme ile ilişki içinde her yolda karşıt olarak nitelenen bir işitmeyi uyandırırsa. Eğer bu yitik işitme gündelik "yeni" boş konuşmalardaki ikircinler karmaşasının "gürültü patırtısı"nda sersemlerse, o zaman çağrı şaşatasız ve ikircinsiz olarak ve merak için hiçbir destek bırakmaksızın çağırmalıdır. *Bu yolda çağrıda bulunarak anlamak üzere veren şey duyunçtur.*

Çağrıyı söylem kipi olarak alırız. Söylem anlaşılırlığı eklemler. Duyuncun çağrı olarak nitelenişi hiçbir biçimde söz gelimi Kant'ın onu bir türe mahkemesi olarak tasarımlaması gibi salt bir "imge" değildir. Ama söylem için ve böylelikle ayrıca çağrı için de sözel bildirimin özsel olmadığını gözden kaçırmamalıyız. Her seslenme ve "haykırma" daha şimdiden söylemi varsayar.[5] Eğer gündelik yorumlama duyuncun bir "sesini" tanırsa, o zaman düşünülmekte olan şey daha çok olgusal olarak hiçbir zaman karşılaşılabilir olmayan bir bildirim değildir; tersine, "ses" 'anlamaya-verme' olarak ayrımsanır. Çağrının açığa serme eğiliminde bir itme kıpısı, keskin bir uyandırma yatar. Çağrı uzaktan uzağadır. Kim geri getirilmeyi istiyorsa, çağrı ona ulaşır.

Ama duyuncun bu betimlemesi ile yalnızca

[2] Vgl. § 34, S. 160 ff.

[5] Bkz. § 34, s. [160] vss.

varoluşsal yapısının çözümlemesi için fenomenal çevren saptanmış olur. Fenomen bir çağrı ile karşılaştırılmayacak, ama oradaki-Varlık için oluşturucu olan açığa serilmişlikten söylem olarak anlaşılacaktır. İrdelememiz daha başından kendini ilk olarak bir duyunç yorumu olarak sunan yoldan, duyuncu anlak, istenç ya da duygu gibi ruhsal yetilerden biri olarak geriye doğru izleyen ya da onu bunların bir karışım ürünü olarak açıklayan yoldan kaçınmıştır. Böyle duyunç gibi bir fenomen karşısında, sınıflandırılmış ruhsal yetilerin ya da kişisel eylemlerin boşlukta yüzen bir çerçevesinin varlıkbilimsel-insanbilimsel yetersizliği göze çarpar.[6]

Gewissens ist aber nur erst der phänomenale Horizont für die Analyse seiner existenzialen Struktur umrissen. Das Phänomen wird nicht mit einem Ruf verglichen, sondern als Rede aus der für das Dasein konstitutiven Erschlossenheit verstanden. Die Betrachtung vermeidet von Anfang an den Weg, der sich zunächst für eine Interpretation des Gewissens anbietet: man führt das Gewissen auf eines der Seelenvermögen, Verstand, Wille oder Gefühl, zurück oder erklärt es als ein Mischprodukt aus diesen. Angesichts eines Phänomens von der Art des Gewissens springt das [272] ontologisch-anthropologisch Unzureichende eines freischwebenden Rahmens von klassifizierten Seelenvermögen oder personalen Akten in die Augen[6].

[6]Kant, Hegel, Schopenhauer ve Nietzsche'de bulunan duyunç yorumlarının dışında dikkat edilmesi gerekenler: M. Kähler, *Das Gewissen, erster geschichtlicher Teil* (1878), ve aynı yazarın *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*'deki makalesi. Ayrıca bkz. A. Ritschl, *Über das Gewissen* (1876), *Gesammelten Aufsätzen, Neue Folge*'sinde (1896) yeniden basılmıştır, s. 177 vs. Ve son olarak H. G. Stoker'in monografi, *Das Gewissen* (bkz. *Schriften zur Philosophie und Soziologie*, yay. haz. Max Scheler, Bd. II, 1925). Bu geniş kapsamlı araştırma duyunç fenomenlerinin varsıl türlülüğü üzerine ışık düşürür, fenomeni ele almanın olanaklı değişik yollarını eleştirel olarak nitelendirir ve duyunç kavramının tarihi ile ilgili geniş bir yazılar alanının tam olmayan bir listesini verir. Stoker'in monografi yukarıda verilen varoluşsal yorumla birçok noktada anlaşmasına karşın, yaklaşımında ve böylelikle sonuçlarında da ondan ayrılır. Stoker daha başından "nesnel ve edimsel olarak kalıcı duyuncun" bir "betimlemesi" için hermeneutik koşulların değerini düşürür (s. 3). Böylece fenomenoloji ve teoloji arasındaki sınırlar her ikisinin de zararına olmak üzere bulanıklaştırılır. Scheler'in kişiselciliğini üstlenen araştırmanın insanbilimsel temelleri açısından, bkz. bu incelemede § 10, s. [47] vss. Stoker'in monografi genç de şimdiye kadarki duyunç yorumları karşısında dikkate değer bir ilerlemeyi imler, ama bunu duyunç fenomeninin ve bunun dallarının kapsamlı bir ele alınışı yoluyla olmaktan çok fenomenin varlıkbilimsel kökünün sergilenişi yoluyla yapar.

[6]Außer den Gewissensinterpretationen von *Kant, Hegel, Schopenhauer* und *Nietzsche* sind zu beachten: *M. Kähler*, Das Gewissen, erstergeschichtlicher Teil 1878, und der Artikel desselben Verfassers in der Realenzyklopädie f. prot. Theologie und Kirche. Ferner: *A. Ritschl*, Über das Gewissen, 1876, wieder abgedruckt in den Gesammelten Aufsätzen, Neue Folge 1896, S. 177ff. Und schließlich die eben erschienene Monographie von *H. G. Stoker*, Das Gewissen. (Schriften zur Philosophie und Soziologie, herausg. von *Max Scheler*, Bd. II.) 1925. Die breit angelegte Untersuchung stellt eine reiche Mannigfaltigkeit von Gewissensphänomenen aus, *klärt*, charakterisiert kritisch die verschiedenen möglichen Behandlungsarten des Phänomens und verzeichnet weitere Literatur, die bezüglich der Geschichte des Gewissensbegriffes nicht vollständig ist. Von der obigen existenzialen Interpretation unterscheidet sich *St.s.* Monographie schon im Ansatz und damit auch in den Ergebnissen, ungeachtet mancher Übereinstimmungen. *St.* unterschätzt von vornherein die hermeneutischen Bedingungen für eine »Beschreibung« des »objektiv wirklich bestehenden Gewissens« S. 3. Damit geht die Verwischung der Grenzen zwischen Phänomenologie und Theologie — zum Schaden beider — zusammen. Bezüglich des anthropologischen Fundaments der Untersuchung, die *Schelers* Personalismus übernimmt, vgl. die vorliegende Abhandlung § 10, S. 47 ff. Die Monographie *St.s.* bedeutet gleichwohl einen beachtenswerten Fortschritt gegenüber der bisherigen Gewissensinterpretation, aber mehr durch die umfassende Behandlung der Gewissensphänomene und ihrer Verzweigungen als durch die Aufweisung der ontologischen Wurzeln des Phänomens.

§ 56. *Der Rufcharakter des Gewissens*

Zur Rede gehört das beredete Worüber. Sie gibt über etwas Aufschluß und das in bestimmter Hinsicht. Aus dem so Beredeten schöpft sie das, was sie je als diese Rede sagt, das Geredete als solches. In der Rede als Mitteilung wird es dem Mitdasein Anderer zugänglich, zumeist auf dem Wege der Verlautbarung in der Sprache.

Was ist im Ruf des Gewissens das Beredete, das heißt Angerufene? Offenbar das Dasein selbst. Diese Antwort ist ebenso unbestreitbar wie unbestimmt. Hätte der Ruf ein so vages Ziel, dann bliebe er allenfalls für das Dasein eine Veranlassung, auf sich aufzumerken. Zum Dasein gehört aber wesenhaft, daß es mit der Erschlossenheit seiner Welt ihm selbst erschlossen ist, so daß es *sich* immer schon *versteht*. Der Ruf trifft das Dasein in diesem alltäglich-durchschnittlich besorgenden Sich-immer-schon-verstehen. Das Man-selbst des besorgenden Mitseins mit Anderen wird vom Ruf getroffen. [273]

Und worauthin wird es angerufen? Auf das *eigene Selbst*. Nicht darauthin, was das Dasein im öffentlichen Miteinander gilt, kann, besorgt, noch gar auf das, was es ergriffen, wofür es sich eingesetzt hat, wovon es sich hat mitnehmen lassen. Das Dasein, als welches es weltlich verstanden für die Anderen und sich selbst ist, wird in diesem Anruf *übergangen*. Der Ruf an das Selbst nimmt hiervon nicht die mindeste Kenntnis. Weil nur das *Selbst* des Man-selbst angerufen und zum Hören gebracht wird, sinkt das *Man* in sich zusammen. Daß der Ruf das Man und die öffentliche Ausgelegtheit des Daseins *übergeht*, bedeutet keineswegs, daß er es nicht *mittrifft*. Gerade *im Übergehen* stößt er das auf öffentliches Ansehen erpichte Man in die Bedeutungslosigkeit. Das Selbst aber wird, dieser Unterkunft und dieses Verstecks im Anruf beraubt, durch den Ruf zu ihm selbst gebracht.

§ 56. *Duyuncun Çağrı-Karakteri*

Söylemde üzerinde konuşulan şey ona aittir. Söylem birşey üzerine bilgiler verir ve bunu belirli bir bakımdan yapar. Böyle hakkında konuşulandan her durumda 'bu' söylem olarak söylediğini, genel olarak söylenmiş olanı çekip çıkarır. İletişim olarak söylemde, bu Başkalarının birlikte-oradaki-Varlığı için çoğunlukla dildeki bildirim yolunda erişilebilir olur.

Duyuncun çağrısında hakkında konuşulan, eş deyişle kendisine başvurulan nedir? Açıktır ki oradaki-Varlığın kendisi. Bu yanıt eşit ölçüde tartışmasız ve belirsizdir. Eğer çağrının böyle bulanık bir hedefi olsaydı, o zaman en çoğundan oradaki-Varlık için onun kendine dikkat etmesi için bir vesile olarak kalırdı. Ama oradaki-Varlığın dünyasının açığa serilmişliği ile onun kendi kendisi için de açığa serilmesi ve böylece *kendini* her zaman *anlıyor* olması olgusu özsel olarak ona aittir. Çağrı oradaki-Varlığa bu gündelik, sıradan, tasalı 'kendini-her-zaman-anlama'da ulaşır. Çağrı Başkaları ile tasalı birlikte-Varlığa ait olan İnsanın-kendisine ulaşır.

Ve başvuru nereye yapılır? Birinin *kendi 'Kendi'*sine. Ama oradaki-Varlığın kamusal birbiri-ile-birlikte-Varlıkta geçerli saydığına, yapabileceğine, tasalandığına değil, ne de giderek kavradığına, kendini onlara yana koyduğuna, kendini onunla birlikte götürülmeye bıraktığına. Bu başvurmada, Başkaları için ve kendi kendisi için dünyasal olarak anlaşılan birşey olarak oradaki-Varlığın *üzerinden atlanır*. 'Kendi'ye çağrı bunu en küçük bir biçimde dikkate almaz. Yalnızca İnsanın-kendisinin 'Kendi'sine başvurulduğu ve işitmeye getirildiği için, *İnsan* kendi içinde çöker. Çağrının İnsanın ve oradaki-Varlığın kamusal yorumlanmışlığının *üzerinden atlaması* hiçbir biçimde İnsana *ulaşılmadığını* imlemez. Tam olarak *üzerinden atlamada*dır ki çağrı kamusal saygınlığa düşkünlük gösteren İnsanı imlemsizliğe iter. Ama bu konuklanmadan ve bu saklanma yerinden yoksun bırakılmış olarak, 'Kendi' çağrı yoluyla kendine getirilir.

İnsanın-kendisinde 'Kendi'ye başvurulur. Ama kendi için yargılamanın "nesnesi" olabilen 'Kendi'ye değil, "iç yaşam"ının heyecanlı-meraklı ve dayanaksız ayrıştırmasının 'Kendi'sine değil, ve ruhsal durumlara ve bunların arkatasarlarına "çözümsel" bir bakakalışın 'Kendi'sine değil. İnsanın-kendisinde 'Kendi'ye başvuru onu kendini bir "dış dünya" önünde kapatacak bir yolda 'İç'e doğru kendi üzerine zorlamaz. Çağrı tüm bu tür şeylerin üzerinden atlar ve yalnızca 'Kendi'ye başvurabilmek için onları dağıtır — bir 'Kendi' ki, gene de dünyadaki-Varlık kipinde olmaktan başka türlü olamaz.

Ama bu söylemde *konuşulanı* nasıl belirleyeceğiz? Duyuncun başvurulan birine çağrısı *nedir*? Sağın olarak alındığında — hiçbirşey. Çağrı hiçbirşey öne sürmez, dünya-olayları üzerine hiçbir bilgi vermez, anlatacak hiçbirşeyi yoktur. Başvurulan 'Kendi'de bir "kendi kendine konuşma" açmaya çabalaması bile en küçük bir biçimde söz konusu değildir. "Hiçbirşey" başvurulan 'Kendi'ye '*doğru*-çağrılmaz'; tersine, o kendisi, eş deyişle kendi en öz 'Olabilme'si '*üzerine-çağrılmıştır*.' Çağrı, kendi çağrı-eğilimine karşılık düşmek üzere, başvurulan 'Kendi'yi bir "duruşma"ya sokmaz, ama en öz 'Kendi-Olabilme'ye doğru çağırma olarak oradaki-Varlığa en öz olanakları için bir 'ön-([ve] "öne"-doğru-)çağrıdır.

Çağrı her tür bildirimden yoksundur. Kendini sözcüklere hiçbir biçimde bırakmaz — ve gene de hiçbir biçimde bulanık ve belirsiz kalmaz. *Duyunç yalnızca ve sürekli olarak sessizlik kipinde konuşur*. Böylece yalnızca algılanabilirlikte hiçbirşey yitirmemekle kalmaz, ama başvurulan ve çağrılan oradaki-Varlığı kendi üzerine ağzı sıkılığa zorlar. Çağrıda çağrılanın sözel bir formülasyonunun eksikliği bu fenomeni gizemli bir sesin belirsizliğine itmez, ama yalnızca "çağrılan"ı anlayışımızın bir iletişim ve bu tür birşey için bir beklentiye bağlanmayacağını gösterir.

Auf das Selbst wird das Man-selbst angerufen. Wenngleich nicht das Selbst, das sich »Gegenstand« der Beurteilung werden kann, nicht das Selbst der aufgeregt-neugierigen und haltlosen Zergliederung seines »Innenlebens« und nicht das Selbst einer »analytischen« Begaffung von Seelenzuständen und ihrer Hintergründe. Der Anruf des Selbst im Man-selbst drängt es nicht auf sich selbst in ein Inneres, damit es sich vor der »Außenwelt« verschließen soll. All dergleichen überspringt der Rufmund zerstreut es, um einzig das Selbst anzurufen, das gleichwohl nicht anders ist als in der Weise des In-der-Welt-seins.

Wie sollen wir aber das *Gerufene* dieser Rede bestimmen? *Was* ruft das Gewissen dem Angerufenen zu? Streng genommen — nichts. Der Ruf sagt nichts aus, gibt keine Auskunft über Welterei gnisse, hat nichts zu erzählen. Am wenigsten strebt er darnach, im angerufenen Selbst ein »Selbstgespräch« zu eröffnen. Dem angerufenen Selbst wird »nichts« *zu*-gerufen, sondern es ist *aufgerufen* zu ihm selbst, das heißt zu seinem eigensten Seinkönnen. Der Ruf stellt, seiner Rufintendenz entsprechend, das angerufene Selbst nicht zu einer »Verhandlung«, sondern als Aufruf zum eigensten *Selbstseinkönnen* ist er ein Vor-(nach-»vorne«-) Rufen des Daseins in seine eigensten Möglichkeiten.

Der Rufentbehrt jeglicher Verlautbarung. Er bringt sich gar nicht erst zu Worten — und bleibt gleichwohl nichts weniger als dunkel und unbestimmt. *Das Gewissen redet einzig und ständig im Modus des Schweigens.* So verliert es nicht nur nichts an Vernehmlichkeit, sondern zwingt das an- und aufgerufene Dasein in die Verschwiegenheit seiner selbst. Das Fehlen einer wörtlichen Formulierung des im Ruf [274] Gerufenen schiebt das Phänomen nicht in die Unbestimmtheit einer geheimnisvollen Stimme, sondern zeigt nur an, daß das Verstehen des »Gerufenen« sich nicht an die Erwartung einer Mitteilung und dergleichen klammern darf.

Was der Ruf erschließt, ist trotzdem eindeutig, mag er auch im einzelnen Dasein gemäß seiner Verstehensmöglichkeiten eine verschiedene Auslegung erfahren. Über der scheinbaren Unbestimmtheit des Rufgehaltes kann nicht die sichere *Einschlagsrichtung* des Rufes übersehen werden. Der Rufbedarf nicht erst eines tastenden Suchens nach dem Anzurufenden, keines Kennzeichens, ob er der Gemeinte ist oder nicht. Die »Täuschungen« entstehen im Gewissen nicht durch ein Sichverrufen (Sichverrufen) des Rufes, sondern erst aus der Art, wie der Ruf *gehört* wird — dadurch, daß er, statt eigentlich verstanden zu werden, vom Man selbst in ein verhandelndes Selbstgespräch gezogen und in seiner Erschließungstendenz verkehrt wird.

Festzuhalten gilt es: der Ruf, als welchen wir das Gewissen kennzeichnen, ist Anruf des Man-selbst in seinem Selbst; als dieser Anruf der Aufruf des Selbst zu seinem Selbstseinkönnen und damit ein Vorrufen des Daseins in seine Möglichkeiten.

Eine ontologisch zureichende Interpretation des Gewissens gewinnen wir aber erst dann, wenn sich verdeutlichen läßt: nicht nur *wer* der vom Ruf Gerufene ist, sondern *wer* selbst *ruft*, wie der Angerufene zum Rufer sich verhält, wie dieses »Verhältnis« als Seinszusammenhang ontologisch gefaßt werden muß.

§ 57. *Das Gewissen als Ruf der Sorge*

Das Gewissen ruft das Selbst des Daseins auf aus der Verlorenheit in das Man. Das angerufene Selbst bleibt in seinem Was unbestimmt und leer. Als *was* sich das Dasein zunächst und zumeist versteht in der Auslegung aus dem Besorgten her, wird vom Ruf übergangen. Und doch ist das Selbst eindeutig und unverwechselbar getroffen. Nicht nur der Angerufene wird vom Ruf »ohne Ansehen seiner Person« gemeint, auch der Rufer hält sich in einer auffälligen Unbestimmtheit. Auf die Fragen

Çağrının açığa serdiği şey gene de ikircimsizdir, üstelik bireysel oradaki-Varlıkta onun anlama-olanaklarına göre değişik bir yorumlamaya uğrayabilse de. Çağrı-içeriğinin görünürdeki belirsizliği üzerine, çağrının güvenilir *yön-tutuşu* gözardı edilemez. Çağrı ilkin başvurduğunun bir el yordamıyla aranmasına, onun amaçlanan kişi olup olmadığını anlamak için hiçbir belirtiye gereksinmez. Duyunçta aldanmalar çağrının birşeyi gözden kaçırması (yanlış çağırması) yoluyla doğmazlar; ama ancak çağrının öyle bir yolda *işitilmesinden* doğarlar ki, asıllığı içinde anlaşılmak yerine, çağrı İnsanın-kendisi tarafından duruşma havasındaki bir kendi kendine konuşmaya çekilir ve açığa serme eğiliminde saptırılır.

Sıkı sıkıya sarılmamız gereken şey duyunç olarak belirttiğimiz çağrının kendi 'Kendi'si içindeki İnsanın-kendisine bir başvuru olduğudur; bu başvurma olarak, 'Kendi'ye kendi 'Kendi-Olabilme'si için başvurma ve böylelikle oradaki-Varlığa kendi olanakları için bir ileri-çağrıdır.

Ama duyuncun varlıkbilimsel olarak yeterli bir yorumunu yalnızca çağrı tarafından çağrılanın *kim* olduğu değil, ama ayrıca *kimin çağrıda bulunduğu*, çağrılanın çağıran ile nasıl ilişkili olduğu ve bu "ilişkinin," Varlık-bağlantısı olarak, varlıkbilimsel açıdan nasıl kavranması gerektiği açığa çıktığı zaman kazanırız.

§ 57. *Kaygının Çağrısı Olarak Duyunç*

Duyunç oradaki-Varlığın 'Kendi'sini İnsanda yitmişlikten çağırır. Başvurulan 'Kendi' kendi 'Ne'si içinde belirsiz ve boş kalır. Oradaki-Varlık tasa edilen şeyden yorumlamada kendini en yakından ve çoğunlukla *ne* olarak anlarsa, çağrı onun *üstünden atlar*. Ve gene de 'Kendi'ye ikircimsiz olarak ve karıştırılmaksızın ulaşılır. Yalnızca başvurulan çağrı tarafından "kişiler için saygı olmaksızın" amaçlanmakla kalmaz, çağrıda bulunan da kendini göze çarpıcı bir belirsizlik içinde tutar. Çağıran yalnızca ad,

konum, durum, köken ve sarı üzerine soruların yanıtını reddetmekle kalmaz, ama giderek, gerçi kendini çağrıda hiçbir biçimde gizlemese de, onu "dünyasal" yönelimli bir oradaki-Varlık anlayışına tamdık kılmak için en küçük bir olanak bile sunmaz. Çağrının çağıranı — bu onun fenomenal karakterine aittir — tamdık olmanın her yolunu saltık olarak kendinden uzak tutar. Bir irdeleme içine çekilmeye ve konuşma konusu edilmeye izin vermek Varlığının türüne aykırıdır. Çağrıda bulunanın kendine özgü belirsizliği ve belirlenemezliği birer hiçlik değil, ama *olumlu* olarak ayırdedici şeylerdir. Çağrıda bulunanın yalnızca birşeye çağırmada soğrulduğunu, *salt böyle olarak işitildiğini* ve dahası kandırılmayacağını bildirirler. Ama o zaman çağrıda bulunanın kim olduğu sorusunu sorulmadan bırakmak fenomene uygunsuz olmayacak mıdır? Olgusal duyunç-çağrısını varolma-ilgili olarak dinleme söz konusu ise, *hiç kuşkusuz*; ama çağrının olgusallığının ve işitmenin varoluşsallığının varoluşsal çözümlemesi söz konusu ise, değil.

Ama *kimin* çağrıda bulunduğu sorusunu belirtik olarak sormayı sürdürmek için genelde bir zorunluk var mıdır? Soru oradaki-Varlık için çağrıda başvurulana ilişkin soru ile eşit ölçüde ikircimsiz bir yolda yanıtlanmamış mıdır? *Oradaki-Varlık duyunçta kendi kendisini çağırır.* Çağrıda bulunanın bu anlayışı çağrının olgusal olarak işitilmesinde az ya da çok uyanık olabilir. Gene de oradaki-Varlığın *bir ve aynı zamanda* hem çağrıda bulunan hem de başvurulan olduğu yanıtı varlıkbilimsel olarak hiçbir biçimde yeterli değildir. Başvurulan olarak oradaki-Varlık çağrıda bulunan olarak olmaktan başka türlü "orada" değil *midir*? Çağrıda bulunan olarak işlev gören sakın en öz 'Kendi-Olabilme' olmasın?

Gerçekten de çağrı kesinlikle ne *bizim kendimiz tarafından* tasarlanmış, ne hazırlanmış, ne de isteyerek yerine getirilmiştir. "O" çağırır — beklentilere karşın, ve giderek istence karşın. Öte yandan çağrı hiç kuşkusuz benimle birlikte dünyada olan bir Başkasından gelmez. Çağrı *benden* ve gene de benim *ötemden* gelir.

nach Namen, Stand, Herkunft und Ansehen versagt er nicht nur die Antwort, sondern gibt auch, obzwar er sich im Ruf keineswegs verstellt, nicht die geringste Möglichkeit, ihn für ein »weltlich« orientiertes Daseinsverständnis vertraut zu machen. Der Rufer des Rufes — das gehört zu seinem phänomenalen Charakter — hält jedes Bekanntwerdenschlechthin von sich fern. Es geht **[275]** wider die Art seines Seins, sich in ein Betrachten und Bereden ziehen zu lassen. Die eigentümliche Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit des Rufers ist nicht nichts, sondern eine *positive* Auszeichnung. Sie bekundet, daß der Rufer einzig aufgeht im Aufrufen zu ..., daß er *nur als solcher gehört* und ferernicht beschwatzt sein will. Ist es dann aber nicht dem Phänomen angemessen, wenn die Frage an den Rufer, wer er sei, unterbleibt? Für das existenzielle Hören auf den faktischen Gewissensruf wohl, nicht aber für die existenziale Analyse der Faktizität des Rufens und der Existenzialität des Hörens.

Besteht aber überhaupt eine Notwendigkeit, die Frage, *wer* ruft, ausdrücklich noch zu stellen? Beantwortet sie sich für das Dasein nicht ebenso eindeutig wie die nach dem im Ruf Angerufenen? *Das Dasein ruft im Gewissen sich selbst.* Dieses Verständnis des Rufers mag im faktischen Hören des Rufes mehr oder minder wach sein. Ontologisch genügt jedoch die Antwort, das Dasein sei der Rufer und der Angerufene *zumal*, keineswegs. *Ist* denn das Dasein als angerufenes nicht anders »da« denn als rufendes? Fungiert etwa als Rufer das eigenste Selbstseinkönnen?

Der Ruf wird ja gerade nicht und nie *von uns selbst* weder geplant, noch vorbereitet, noch willentlich vollzogen. »Es« ruft, wider Erwarten und gar wider Willen. Andererseits kommt der Ruf zweifellos nicht von einem Anderen, der mit mir in der Welt ist. Der Ruf kommt *aus* mir und doch *über* mich.

Dieser phänomenale Befund ist nicht wegzudeuten. Er wurde denn auch zum Ansatz genommen für die Deutung der Stimme als einer in das Dasein hereinragenden fremden Macht. In dieser Auslegungsrichtung fortgehend, unterlegt man der festgelegten Macht einen Besitzer oder nimmt sie selbst als sich bekundende Person (Gott). Umgekehrt versucht man diese Deutung des Rufers als fremde Machtäußerung zurückzuweisen und zugleich das Gewissen überhaupt »biologisch« wegzuerklären. Beide Deutungen überspringen vorschnell den phänomenalen Befund. Erleichtert wird das Verfahren durch eine unausgesprochen leitende, ontologisch dogmatische These: was *ist*, das heißt so tatsächlich wie der Ruf, muß *vorhanden* sein; was sich nicht als *vorhanden* objektiv nachweisen läßt, *ist* überhaupt *nicht*.

Dieser methodischen Vorgriffigkeit gegenüber gilt es, nicht nur den phänomenalen Befund überhaupt festzuhalten — daß der Ruf aus mir über mich kommend an mich ergeht — sondern auch die darin liegende ontologische Vorzeichnung des Phänomens als eines solchen *des Da*[276]*seins*. Die existenziale Verfassung *dieses* Seienden kann den einzigen Leitfaden bieten für die Interpretation der Seinsart des »es«, das ruft.

Zeigt die bisherige Analyse der Seinsverfassung des Daseins einen Weg, die Seinsart des Rufers und damit auch die des Rufens ontologisch verständlich zu machen? Daß der Ruf nicht ausdrücklich *von mir* vollzogen wird, vielmehr »es« ruft, berechtigt noch nicht, den Rufer in einem nichtdaseinsmäßigen Seienden zu suchen. Dasein existiert doch je immer faktisch. Es ist kein freischwebendes Sichentwerfen, sondern durch die Geworfenheit bestimmt als Faktum des Seienden, das es ist, wurde es je schon und bleibt es ständig der Existenz überantwortet. Die Faktizität des Daseins

Bu fenomenal bulgunun açıklaması geçiştirilmeyecektir. Herşeye karşın, sesin oradaki-Varlıkta egemen olan yabancı bir güç olarak açıklanışı için başlangıç noktası olarak alınmıştır. Bu yorumlama yönünde ilerlendiğinde, saptanan güce iye olan birşey getirilir ya da gücün kendisi kendini bildiren bir kişi (Tanrı) olarak alınır. Evrik olarak, çağrıda bulunanı yabancı bir gücün belirişi olarak alan bu açıklamayı geri çevirmeye ve aynı zamanda duyuncu bütününde "yaşambilimsel" olarak geçiştirmeye çalışmak da olanaklıdır. Her iki açıklama da fenomenal bulgunun üzerinden çok çabuk geçer. Böyle yaklaşımlar örtük olarak yol gösteren ve varlıkbilimsel olarak inakçı olan savlar tarafından kolaylaştırılır: *Var*olan — eş deyişle çağrı gibi görgül-olgusal birşey — *elönünde-bulunuyor* olmalıdır; kendini *elönünde-bulunan* birşey olarak nesnel bir belgitlemeye bırakmayan şey genel olarak *yoktur*.

Bu yöntemsel aceleciliğe karşı geçerli olan şey yalnızca bütününde fenomenal bulguya — çağrının bana benden ve benim ötemden çıkarak gelmesine — değil, ama ayrıca burada imlendiği gibi fenomenin oradaki-Varlığın bir fenomeni olarak varlıkbilimsel betimlenişine de sarılmaktır. Ancak *bu* varolan-şeyin varoluşsal yapılanışı çağrıda bulunan "o"nun Varlık-türünün yorumu için biricik ipucunu sunabilir.

Oradaki-Varlığın Varlık-durumunun bu noktaya kadarki çözümlemesi çağrıda bulunanın ve böylelikle ayrıca çağırılanın Varlık-türünü varlıkbilimsel olarak anlaşılır kılmanın bir yolunu gösterir mi? Çağrının belirtik olarak *benim tarafımdan* yapılmaması, ama dahaçok "o"nun çağrıda bulunması, çağrıda bulunanın oradaki-Varlık karakterinde olmayan bir varolan-şeyde aranmasını aklamaz. Gene de oradaki-Varlık her durumda olgusal olarak varolur. O boşlukta yüzen bir kendini-tasarlama değildir; tersine, fırlatılmışlık yoluyla o olan varolan-şeyin olgusu olarak belirlenerek her durumda daha şimdiden varoluşa teslim edilmiştir ve sürekli olarak öyle kalır. Ama oradaki-Varlığın olgusallığı

elönünde-bulunan birşeyin görgül-olgusallığından özsel olarak ayrıdır. Varolan oradaki-Varlık kendi ile dünya-içinde elönünde-bulunan birşey olarak karşılaşmaz. Ama fırlatılmışlık da oradaki-Varlığa erişilmez ve varoluşu için önemsiz bir karakter olarak yapışmaz. Fırlatılmış olarak oradaki-Varlık *varoluşa* fırlatılmıştır. Varolan-şey olarak varolur ki, olduğu gibi ve olabileceği gibi olması gerekir.

Olgusal olarak var *olması* '*Niçin*' açısından gizli olabilir; ama gene de *"Ki vardır"ın*[S] *kendisi* oradaki-Varlık için açığa serilmiştir. Varolan-şeyin fırlatılmışlığı "Orası"nın açığa serilmişliğine aittir ve kendini sürekli olarak o sıradaki ruhsal durumda ortaya serer. Bu ruhsal durum oradaki-Varlığı az çok belirtik olarak ve asıl olarak "o vardır ve o olan varolan-şey olarak olabilme yoluyla olması gerekir"inin önüne getirir. Ama çoğunlukla ruh durumu fırlatılmışlığın *üstünü örter*. Oradaki-Varlık fırlatılmışlık karşısında İnsanın-kendisinin sözde özgürlüğünün verdiği rahatlamaya sığınır. Bu kaçış bireyselleşmiş dünyadaki-Varlığı temelde belirleyen tekinsizlik önünden kaçış olarak belirtilmişti. Tekinsizlik kendini aslında endişe temel ruhsal-durumunda ortaya serer ve fırlatılmış oradaki-Varlığın en öğesel açığa serilmişliği olarak onun dünyadaki-Varlığını dünyanın hiçliğinin önüne koyar ki, oradaki-Varlık bu hiçliğin önünde en öz 'Olabilme'si uğruna endişe içinde endişelenir. *Ya eğer [ruhsal durum açısından] kendini tekinsizliğinin temelinde bulan oradaki-Varlık duyuncun çağrısının çağıranı ise?*

Buna karşı konuşan hiçbirşey yoktur; ama şimdiye dek çağrıda bulunanı ve çağrısını betimlemek için ortaya koyulan tüm fenomenler ondan yana konuşurlar.

'Çağrıda bulunan' kendi 'Kim'inde "dünyasal olarak" *hiçbirşey* yoluyla belirlenebilir değildir. 'Çağrıda bulunan' tekinsizliği içindeki oradaki-Varlıktır, 'evinde-olmayan' olarak kökensel, fırlatılmış dünyadaki-Varlıktır, dünyanın hiçliğindeki çıplak "Ki vardır"dır [*das nackte »Daß«*]. 'Çağrıda bulunan' gündelik İnsanın-

aber unterscheidet sich wesenhaft von der Tatsächlichkeit eines Vorhandenen. Das existierende Dasein begegnet ihm selbst nicht als einem innerweltlich Vorhandenen. Die Geworfenheit haftet aber auch dem Dasein nicht an als unzugänglicher und für seine Existenz belangloser Charakter. Als geworfenes ist es *in die Existenz* geworfen. Es existiert als Seiendes, das, wie es ist und sein kann, zu sein hat.

Daß es faktisch ist, mag hinsichtlich des *Warum* verborgen sein, das *»Daß« selbst* jedoch ist dem Dasein erschlossen. Die Geworfenheit des Seienden gehört zur Erschlossenheit des »Da« und enthüllt sich ständig in der jeweiligen Befindlichkeit. Diese bringt das Dasein mehr oder minder ausdrücklich und eigentlich vor sein »daß es ist und als das Seiende, das es ist, seinkönnend zu sein hat«. Zumeist aber *verschließt* die Stimmung die Geworfenheit. Das Dasein flieht vor dieser in die Erleichterung der vermeintlichen Freiheit des Man-selbst. Diese Flucht wurde gekennzeichnet als Flucht vor der Unheimlichkeit, die das vereinzelte In-der-Welt-sein im Grunde bestimmt. Die Unheimlichkeit enthüllt sich eigentlich in der Grundbefindlichkeit der Angst und stellt als die elementarste Erschlossenheit des geworfenen Daseins dessen In-der-Welt-sein vor das Nichts der Welt, vor dem es sich ängstet in der Angst um das eigenste Seinkönnen. *Wenn das im Grunde seiner Unheimlichkeit sich befindende Dasein der Rufer des Gewissenstufes wäre?*

Dagegen spricht nichts, dafür aber all die Phänomene, die bislang zur Charakteristik des Rufers und seines Rufens herausgestellt wurden.

Der Rufer ist in seinem Wer »weltlich« durch *nichts* bestimmbar. Er ist das Dasein in seiner Unheimlichkeit, das ursprüngliche geworfene In-der-Welt-sein als Un-zuhause, das nackte »Daß« im Nichts [277] der Welt. Der Rufer ist dem alltäglichen

Man-selbst unvertraut — so etwas wie eine *fremde* Stimme. Was könnte dem Man, verloren in die besorgte, vielfältige »Welt«, fremder sein als das in der Unheimlichkeit auf sich vereinzelte, in das Nichts geworfene Selbst? »Es« ruft und gibt gleichwohl für das besorgend neugierige Ohr nichts zu hören, was weitergesagt und öffentlich beredet werden möchte. Was soll aber das Dasein aus der Unheimlichkeit seines geworfenen Seins auch berichten? *Was* bleibt ihm anderes, denn das in der Angst enthüllte Seinkönnen seiner selbst? Wie soll es anders rufen, denn als Aufrufen zu diesem Seinkönnen, darum es ihm einzig geht?

Der Ruf berichtet keine Begebenheiten, er ruft auch ohne jede Verlautbarung. Der Ruf redet im unheimlichen Modus des *Schweigens*. Und dergestalt nur darum, weil der Ruf den Angerufenen nicht in das öffentliche Gerede des Man hinein-, sondern aus diesem *zurückruft in die Verschwiegenheit des existenten Seinkönnens*. Und worin gründet die unheimliche, doch nicht selbstverständliche kalte Sicherheit, mit der der Rufer den Angerufenen trifft, wenn nicht darin, daß das in seiner Unheimlichkeit auf sich vereinzelte Dasein für es selbst schlechthin unverwechselbar ist? Was benimmt dem Dasein so radikal die Möglichkeit, sich anderswoher mißzuverstehen und zu verkennen, wenn nicht die Verlassenheit in der Überlassenheit an es selbst?

Unheimlichkeit ist die obzwar alltäglich verdeckte Grundart des In-der-Welt-seins. Das Daseinselbst ruft als Gewissen aus dem Grunde dieses Seins. Das »es ruft mich« ist eine ausgezeichnete Rede des Daseins. Der durch die Angst gestimmte Ruf ermöglicht dem Dasein allererst den Entwurf seiner selbst auf sein eigenstes Seinkönnen. Der existenzial verstandene Gewissensruf bekundet erst, was früher[7] lediglich behaup-

[7]Vgl. § 40, S. 189.

kendisi için tanıdık olmayandır — *yabancı* bir ses gibi birşey. Tasa edilen çok-yanlı "dünya"da yitmiş İnsan için, tekinsizlik içinde kendine dek bireyselleşmiş, yokluğa fırlatılmış 'Kendi'den daha yabancı ne olabilir? "O" çağrıda bulunur ve gene de tasalı, meraklı kulak için işitilecek, başkalarına söylenebilecek ve kamusal olarak konuşulabilecek hiçbirşey vermez. Ama oradaki-Varlığın fırlatılmış Varlığının tekinsizliğinden bildirmek için bile olsa neyi vardır? Onun için geriye kendi kendisinin endişede ortaya serilen 'Olabilme'sinden başka *ne* kalır? Onun için önemli biricik şey olan bu 'Olabilme'ye doğru çağırmaktan başka nasıl çağrıda bulunacaktır?

Çağrı hiçbir olay anlatmaz; herhangi bir bildirim olmaksızın çağrıda bulunur. Çağrı *sessizliğin* tekinsiz kipinde konuşur. Ve böyle yapmasının biricik nedeni çağrının başvurulanı İnsanın kamusal boş konuşmasına değil, ama bundan *geriye, varolan 'Olabilme'nin sessizliğine* çağırmasıdır. Ve çağrıda bulunanın başvurulana ulaşmasına eşlik eden tekinsiz ama gene de kendiliğinden-açık o soğuk güvenlik ne üzerine temellenir, eğer tekinsizliği içinde kendisine dek bireyselleşen oradaki-Varlığın kendi için saltık olarak başkası ile karıştırılamaz olmasında değilse? Oradaki-Varlığı kendini başka bir yerden yanlış anlama ve tanımayı başaramama olanağından böylesine kökten bir biçimde yoksun bırakan nedir, eğer kendine terkedilmişlikteki yalnızlık değilse?

Tekinsizlik dünyadaki-Varlığın gündelik olarak üstü örtülü bir yolda da olsa temel-türüdür. Oradaki-Varlığın kendisi, duyunç olarak, bu Varlığın temelinden çağrıda bulunur. "O beni çağırır" oradaki-Varlığın ayırdedici bir söylemidir. Ruh durumu endişe yoluyla ayarlanmış çağrı oradaki-Varlık için herşeyden önce kendi kendisinin en öz 'Olabilme'ye doğru tasarlanmasını olanaklı kılar. Varoluşsal olarak anlaşılan duyunç çağrısı daha önce[7] yalnızca ileri

[7]Bkz. § 40, s. [189].

sürülmüş olanı bilinir kılar: Tekinsizlik oradaki-Varlığı kovalar ve ona kendini unutturucu yitmişliğin gözdağını verir.

Oradaki-Varlık bir ve aynı zamanda hem çağıran hem de başvurulandır önermesi şimdi biçimsel boşluğunu ve kendiliğinden-açıklığını yitirmiştir. *Duyunç kendini kaygının çağrısı olarak açık kılar*: Çağrıda bulunan oradaki-Varlıktır ki, fırlatılmışlıkta ('daha-şimdiden ... içinde-Varlık'ta) kendi 'Olabilme'si için endişelidir. Başvurulan tam olarak bu oradaki-Varlıktır ki, kendi en öz 'Olabilme'sine (kendi-önünde ...) doğru çağrılmıştır. Ve oradaki-Varlık İnsana ('daha şimdiden tasa edilen dünyanın ortasında olma') düşüşten başvuru yoluyla çağrılır. Duyuncun çağrısı, eş deyişle duyuncun kendisi varlıkbilimsel olanağını oradaki-Varlığın Varlığının temelinde kaygı olmasında taşır.

Böylece oradaki-Varlık karakterinde olmayan güçlere bir sığınış gereksizdir; gerçekten de, onlara geri dönüş çağrının tekinsizliğini açıklamaktan öylesine uzaktır ki, tersine onu yokeder. Duyuncun yoldan çıkmış "açıklamaları"nın temeli en sonunda çağrının fenomenal bulgularının saptanması için bakışın *fazla kısa* tutulmasında ve sessizce oradaki-Varlığın olumsal bir varlıkbilimsel belirlilik ya da belirsizlik içinde varsayılmış olmasında yatmaz mı? Çözümlememizin başında oradaki-Varlığın Varlığına *fazla düşük* bir değer vermediğimizden, eş deyişle onu kişisel bilinç ile donatılı herhangi bir biçimde yer alan zararsız bir özne olarak görmediğimizden emin olmadan önce, bilgiyi niçin yabancı güçlerde arayalım?

Ve gene de görünürde çağrıda bulunanın — dünyasal olarak görülen "hiç kimse"nin — bir güç olarak yorumlanışında "nesnel olarak karşılaşılabilen birşey"in yansız bir tanınması yatar. Ama doğru olarak görüldüğünde, bu yorumlama yalnızca duyunç önünde bir kaçış, bir bakıma İnsanı Varlığının tekinsizliğinden ayıran ince duvarın önünden sıvışan oradaki-Varlığın bir çıkış yoludur. Duyuncun sözü edilen yorumlanışı kendini çağrının "salt öznel

tet wurde: die Unheimlichkeit setzt dem Dasein nach und bedroht seine selbstvergessene Verlorenheit.

Der Satz: Das Dasein ist der Rufer und der Angerufene zumal, hat jetzt seine formale Leere und Selbstverständlichkeit verloren. *Das Gewissen offenbart sich als Ruf der Sorge:* der Rufer ist das Dasein, sich ängstigend in der Geworfenheit (Schon-sein-in ...) um sein Seinkönnen. Der Angerufene ist eben dieses Dasein, aufgerufen zu seinem eigensten Seinkönnen (Sich-vorweg ...). Und aufgerufen ist das Dasein durch den Aufruf aus dem Verfallen in das Man (Schon-sein-bei der besorgten Welt). Der Ruf des Gewissens, das heißt dieses selbst, [278] hat seine ontologische Möglichkeit darin, daß das Dasein im Grunde seines Seins Sorge ist.

So bedarf es denn keiner Zuflucht zu nichtdaseinsmäßigen Mächten, zumal der Rückgang auf sie die Unheimlichkeit des Rufes so wenig aufklärt, daß er sie vielmehr vernichtet. Liegt der Grund der abwegigen »Erklärungen« des Gewissens nicht am Ende darin, daß man schon für die Fixierung des phänomenalen Befundes des Rufes den Blick *zu kurz* genommen und stillschweigend das Dasein in einer zufälligen ontologischen Bestimmtheit bzw. Unbestimmtheit vorausgesetzt hat? Warum Auskunft bei fremden Mächten suchen, bevor man sich dessen versichert hat, daß im Ansatz der Analyse das Sein des Daseins nicht *zu niedrig* eingeschätzt, das heißt als harmloses, irgendwie vorkommendes Subjekt, ausgestattet mit personalem *Bewußtsein, angesetzt wurde?*

Und doch scheint in der Auslegung des Rufers — der weltlich gesehen »Niemand« ist — als einer Macht die unvoreingenommene Anerkennung eines »objektiv Vorfindlichen« zu liegen. Aber recht besehen, ist diese Auslegung nur eine Flucht vor dem Gewissen, ein Ausweg des Daseins, auf dem es sich von der dünnen Wand, die gleichsam das Man von der Unheimlichkeit seines Seins trennt, wegschleicht. Die genannte Auslegung des Gewissens gibt sich

aus als Anerkennung des Rufes im Sinne einer »allgemein«-verbindlichen Stimme, die »nicht bloß subjektiv« spricht. Mehr noch, dieses »allgemeine« Gewissen wird zum »Weltgewissen« aufgesteigert, das seinem phänomenalen Charakter nach ein »es« und »Niemand« ist, also doch das, was da im einzelnen »Subjekt« als dieses Unbestimmte spricht.

Aber dieses »öffentliche Gewissen« — was ist es anderes als die Stimme des Man? Auf die zweifelhafte Erfindung eines »Weltgewissens« kann das Dasein nur kommen, *weil* das Gewissen im Grunde und Wesen *je meines* ist. Und das nicht nur in dem Sinne, daß je das eigenste Seinkönnen angerufen wird, sondern weil der Ruf aus dem Seienden kommt, das ich je selbst bin.

Mit der vorstehenden Interpretation des Rufers, die rein dem phänomenalen Charakter des Rufens folgt, wird die »Macht« des Gewissens nicht herabgemindert und »bloß subjektiv« gemacht. Im Gegenteil: die Unerbittlichkeit und Eindeutigkeit des Rufes wird so erst frei. Die »Objektivität« des Anrufs erhält dadurch erst ihr Recht, daß die Interpretation ihm seine »Subjektivität« beläßt, die freilich dem Man-selbst die Herrschaft versagt. [279]

Gleichwohl wird man an die vollzogene Interpretation des Gewissens als Ruf der Sorge die Gegenfrage stellen: kann eine Auslegung des Gewissens probehaltig sein, die sich so weit von der »natürlichen Erfahrung« entfernt? Wie soll das Gewissen als *Aufrufer* zum eigensten Seinkönnen fungieren, wo es doch zunächst und zumeist nur *rügt* und *warnt*? Spricht das Gewissen so unbestimmt leer über ein eigenstes Seinkönnen und nicht vielmehr bestimmt und konkret mit Bezug auf vorgefallene oder vorgehabte Verfehlungen und Unterlassungen? Entstammt das behauptete Anrufen dem *»schlechten«* Gewissen oder dem *»guten«*? Gibt das Gewissen überhaupt etwas Positives, fungiert es nicht eher nur kritisch?

Das Recht solcher Bedenken ist nicht zu bestreiten. Von einer

olarak" konuşmayan "evrensel olarak"-bağlayıcı bir sesin anlamında tanınması gibi sunar. Daha da ötesi, bu "evrensel" duyunç bir "dünya-duyuncu"na yükseltilir ki, fenomenal karakterine göre bir "o" ve "hiç kimse"dir, ve böylece gene de orada bireysel "özne"de konuşan bu belirsiz şeydir.

Ama bu "kamu duyuncu" İnsanın sesinden başka nedir? Bir "dünya-duyuncu" gibi kuşkulu bir uydurmaya oradaki-Varlık ancak duyunç temelde ve özde *her durumda benimki* olduğu için gelebilir. Ve bu [, e.d. duyuncun benimki olması] yalnızca her durumda en öz 'Olabilme'ye başvurulması anlamında değil, ama çağrı her durumda benim kendim olan varolan-şeyden geldiği için böyledir.

Çağrıda bulunanın çağrının fenomenal karakterine eksiksiz bir uyum gösteren bu yorumu ile duyuncun "gücü" azaltılmış ve "salt öznel" kılınmış olmaz. Tam tersine, ancak böylece çağrının amansızlığı ve ikircimsizliği özgür olur. Başvurmanın "nesnelliği" hakkını ilk kez yorumun ona onun hiç kuşkusuz İnsanın-kendisine egemenliği yadsıyan "öznelliği"ni bırakmasıyla kazanır.

Gene de duyuncun kaygının çağrısı olarak yerine getirilen bu yorumunun karşısına şu soru çıkarılacaktır: Duyuncun "doğal deneyim"den böylesine uzağa düşen bir yorumlanışı sınamaya dayanıklı olabilir mi? Ama en yakından ve çoğunlukla yalnızca *kınadığı* ve *uyardığı* yerde, duyunç nasıl en öz 'Olabilme'ye doğru *çağıran* olarak işlev görebilir? Duyunç bir en öz 'Olabilme' üzerine böylesine belirsizce ve böylesine boş konuşur mu? Olmuş olan ya da önümüzde duran yanlışlıklar ve başarısızlıklarla ilgili olarak dahaçok belirli ve somut olarak konuşması gerekmez mi? İleri sürülen başvuru *"kötü"* mü yoksa *"iyi"* bir duyunçtan mı çıkar? Duyunç genel olarak olumlu birşey verir mi, ya da dahaçok salt eleştirel bir yolda mı işlev görür?

Böyle noktaların haklılığı tartışma götürmez. Duyuncun bir yorumunda "biri"nin onda

söz konusu fenomeni hergün deneyimlendiği yolda tanıması isteminde bulunulabilir. Gene de bu istemi karşılamak kendi payına kaba varlıksal duyunç-anlayışını varlıkbilimsel bir yorum için ilk yetke olarak tanımak demek değildir. Ama öte yandan sözü edilen noktalar onlarla ilgili duyunç çözümlemesinin henüz hedefine ulaşmamış olması ölçüsünde sırasızdırlar. Bu noktaya dek yalnızca duyuncu *oradaki-Varlığın fenomeni* olarak geriye bu varolanşeyin varlıkbilimsel yapısına doğru izlemeye çalıştık. Bu duyuncu oradaki-Varlığın *en öz 'Olabilme'sinin* onun kendisinde yatan bir *tanıklığı* olarak anlaşılır kılma görevine hazırlık olarak hizmet etti.

Ama duyuncun tanıklık ettiği şey tam belirliliğini ancak çağrıya asıl olarak karşılık düşen *işitmenin* hangi karakteri taşımak zorunda olduğu yeterince duru olarak sınırlandığı zaman kazanacaktır. Çağrıyı "izleyen" *asıl* anlama kendini duyunç fenomenine yalnızca tutturan bir eklenti, içeri yerleşebilen ya da dışarda kalabilen bir süreç değildir. *Tam* duyunç-yaşantısı ilk kez başvurunun anlaşılmasını *dan* ve böyle bir anlama *ile birlikte* kavranabilir. Eğer çağrıda bulunan ve başvurulan her durumda *aynı zamanda* oradaki-Varlıklarının *kendileri* iseler, o zaman çağrıya her kulak vermemede, *kendini* her yanlış işitmede oradaki-Varlığın *belirli bir Varlık-türü* yatar. Boşlukta yüzen ve ondan "hiçbirşeyin çıkmadığı" bir çağrı, varoluşsal olarak görüldüğünde, olanaksız bir kurgudur. "Hiçbirşeyin çıkmaması" oradaki-Varlık açısından *olumlu birşeyi* imler.

Öyleyse ancak başvurmanın anlaşılmasının çözümlemesi *çağrının anlamak üzere verdiğinin* belirtik bir tartışmasına götürebilir. Ama ancak duyuncun daha önce sunulan evrensel varlıkbilimsel betimlemesi ile duyunçtan gelen "kabahatli" çağrısını varoluşsal olarak kavrama olanağı verilir. Tüm duyunç deneyimleri ve yorumlamaları duyuncun "ses"inin herhangi bir yolda "kabahat"ten söz etmesinde birleşirler.

hinterpretation des Gewissens kann verlangt werden, daß »man« in ihr das fragliche Phänomen wiedererkenne, wie es alltäglich erfahren wird. Dieser Forderung genügen, heißt aber doch wieder nicht, das vulgäre ontische Gewissensverständnis als erste Instanz für eine ontologische Interpretation anerkennen. Andererseits aber sind die aufgeführten Bedenken solange verfrüht, als die von ihnen betroffene Analyse des Gewissens noch nicht ins Ziel gebracht ist. Bisher wurde lediglich versucht, das Gewissen *als Phänomen des Daseins* auf die ontologische Verfassung dieses Seienden zurückzuleiten. Das diente als Vorbereitung der Aufgabe, das Gewissen als eine im Dasein selbst liegende *Bezeugung seines eigensten Seinkönnens* verständlich zu machen.

Was das Gewissen bezeugt, kommt aber erst dann zur vollen Bestimmtheit, wenn hinreichend deutlich umgrenzt ist, welchen Charakter das dem Rufen gemäß entsprechende *Hören* haben muß. Das dem Ruf »folgende«, *eigentliche* Verstehen ist nicht eine nur sich anschließende Zugabe zum Gewissensphänomen, ein Vorgang, der sich einstellt oder auch ausbleiben kann. *Aus* dem Aufrufverstehen und in eins *mit* ihm läßt sich erst das *volle* Gewissenserlebnis fassen. Wenn der Rufer und der Angerufene je das eigene Dasein *zumal selbst* ist, dann liegt in jedem Überhören des Rufes, in jedem *Sich*-verhören eine *bestimmte Seinsart* des Daseins. Ein freischwebender Ruf, auf den »nichts erfolgt«, ist, existenzial geschen, eine unmögliche Fiktion. »Daß *nichts* erfolgt«, bedeutet daseinsmäßig etwas *Positives*.

So kann denn auch erst die Analyse des Aufrufverstehens zur expliziten Erörterung dessen führen, *was der Ruf zu verstehen gibt*. Aber erst mit der vorausgegangenen allgemeinen ontologischen Charakteristik des Gewissens ist die Möglichkeit gegeben, das im Ge[280]wissen gerufene »schuldig« existenzial zu begreifen. Alle Gewissenserfahrungen und -auslegungen sind darin einig, daß die »Stimme« des Gewissens irgendwie von »Schuld« spricht.

§ 58. *Anrufverstehen und Schuld*

Um das im Aufrufverstehen Gehörte phänomenal zu fassen, gilt es, erneut auf den Aufruf zurückzugehen. Das Anrufen des Man-selbst bedeutet Aufrufen des eigensten Selbst zu seinem Seinkönnen und zwar als Dasein, das heißt besorgendes In-der-Welt-sein und Mit-sein mit Anderen. Die existenziale Interpretation dessen, wozu der Ruf aufruft, kann daher, sofern sie sich in ihren methodischen Möglichkeiten und Aufgaben recht versteht, keine konkrete einzelne Existenzmöglichkeit umgrenzen wollen. Nicht das je existenziell im jeweiligen Dasein in dieses Gerufene kann und will fixiert werden, sondern das, was zur *existenzialen Bedingung der Möglichkeit* des je faktisch-existenziellen Seinkönnens *gehört*.

Das existenziell-hörende Verstehen des Rufes ist um so eigentlicher, je unbezüglicher das Dasein *sein* Angerufensein hört und versteht, je weniger das, was man sagt, was sich gehört und gilt, den Ruf sinn verkehrt. Und was liegt wesenhaft in der Eigentlichkeit des Aufrufverstehens? Was ist jeweilig im Ruf wesenhaft zu verstehen *gegeben*, wenngleich nicht immer faktisch verstanden?

Dieser Frage haben wir schon die Antwort zugewiesen mit der These: der Ruf »sagt« *nichts*, was zu bereden wäre, er gibt keine Kenntnis über Begebenheiten. Der Ruf weist das Dasein *vor auf* sein Seinkönnen und das als Ruf *aus* der Unheimlichkeit. Der Rufer ist zwar unbestimmt — aber das Woher, aus dem er ruft, bleibt für das Rufen nicht gleichgültig. Dieses Woher — die Unheimlichkeit der geworfenen Vereinzelung — wird im Rufen mitgerufen, das heißt miterschlossen. Das Woher des Rufens im Vorrufen auf ... ist das Wohin des Zurückrufens. Der Ruf gibt kein ideales, allgemeines Seinkönnen zu verstehen; er erschließt es als das jeweilig vereinzelte des jeweiligen Daseins. Der Erschließungscharakter des Rufes wird erst voll bestimmt, wenn wir ihn als vorrufenden Rückruf verstehen.

§ 58. *Başvurmayı Anlama ve Kabahat*

Başvurmayı anlamada işitilen fenomenal olarak ayrımsayabilmek için yeniden başvurmaya geri dönmek zorunludur. İnsanın-kendisine başvurma en öz 'Kendi'yi kendi 'Olabilme'sine çağırmayı imler — ve hiç kuşkusuz oradaki-Varlık olarak, eş deyişle tasalı dünyadaki-Varlık ve Başkaları ile birlikte-Varlık olarak. Buna göre, çağrının bizi ona doğru çağırdığı şeyin varoluşsal yorumu, kendini yöntemsel olanak ve görevlerinde doğru anladığı ölçüde, hiçbir somut ve bireysel varoluş-olanağını sınırlamayı istemez. Saptanabilen ve saptanmayı isteyen şey varolma-ilgili olarak o sıradaki oradaki-Varlıkta çağrılan şey değil, ama olgusal olarak ve varolma-ilgili olarak her 'Olabilme' *olanağının varoluşsal koşuluna ait olandır*.

Çağrının varolma-ilgili işitsel anlaşılması oradaki-Varlık *kendi* başvurulmuş-Varlığını ne denli ilişkisiz olarak işitir ve anlarsa o denli asıldır, ve söylenenin, uygun olanın ve geçerli olanın çağrının anlanımı saptırması o denli azdır. Ve başvurmayı anlamanın asıllığında özsel olarak ne yatar? O sıradaki çağrıda özsel olarak anlamak için *verili* olan nedir, üstelik olgusal olarak her zaman anlaşılmasa bile?

Bu soruya daha önce şu sav ile bir yanıt vermiştik: Çağrı hakkında konuşulacak *hiçbirşey* "söylemez," olaylar üzerine hiçbir bilgi vermez. Çağrı *ileriyi* oradaki-Varlığın 'Olabilme'sini gösterir ve bunu tekinsizlik*ten* gelen bir çağrı olarak yapar. Çağıran hiç kuşkusuz belirsizdir — ama onun oradan çağırdığı 'nereden' çağrı için ilgisiz kalmaz. Bu 'nereden' — fırlatılmış bireyselleşmenin tekinsizliği — çağrıda birlikte çağrılır, eş deyişle birlikte açığa serilir. Birşeye ileriye-çağrıda çağrının 'nereden'i birşeye geri-çağrının 'nereye'sidir. Çağrı anlamak üzere hiçbir ideal ve evrensel 'Olabilme' vermez; onu o sıradaki oradaki-Varlığın o sıradaki bireyselleşmiş 'Olabilme'si olarak açığa serer. Çağrının 'açığa serme karakteri' ilkin onu ileriye-çağıran geriye-çağrı olarak anladığımız zaman

tam olarak belirlenecektir. Böyle alınan çağrıdaki yönelimde ilk olarak anlamak için *ne*vereceği sorulacaktır.

Ama çağrının ne söylediğine ilişkin soruya daha kolay ve daha güvenilir bir yanıt tüm duyunç-deneyimlerinde işitilen ya da işitilmeyenlere şu "yalın" değinmelerden geçmez mi: Çağrı oradaki-Varlığa "kabahatli" olarak seslenir ya da, uyarıda bulunan duyunç durumunda olduğu gibi, olanaklı bir "kabahatli"ye göndermede bulunur ya da "iyi" duyunç olarak bir "hiçbir kabahatin bilincinde değil"i onaylar? Keşke bu "üzerinde anlaşma içinde" deneyimlenen "kabahatli" [yargısı] duyunç-deneyimlerinde ve duyunç-yorumlamalarında böyle bütünüyle ayrı yollarda belirlenmemiş olsaydı! Ve giderek bu "kabahatli" [yargısının] anlamı herkesin anlaşma içinde olduğu bir yolda alınmasına izin verse bile, bu kabahatli-Varlığın *varoluşsal kavramı* karanlıkta kalır. Gene de eğer oradaki-Varlık kendi kendine "kabahatli" olarak seslenecek olsa, kabahat düşüncesi oradaki-Varlığın Varlığının yorumundan başka nereden çıkarılacaktır? Ama soru yeniden doğar: *Nasıl kabahatli olduğumuzu ve kabahatin neyi imlediğini kim söyler?* Kabahat düşüncesi keyfi olarak uydurulamaz ve oradaki-Varlığa zorla dayatılamaz. Ama eğer genel olarak kabahatin özü üzerine bir anlayış olanaklı ise, o zaman bu olanağın taslağı oradaki-Varlıkta önceden saptanmış olmalıdır. Bu fenomenin açığa serilmesine götürebilecek izi nasıl bulacağız? Kabahat, duyunç, ölüm gibi fenomenler üzerine tüm varlıkbilimsel araştırmalar gündelik oradaki-Varlık yorumlamasının onlar üzerine "söylediklerinden" yola çıkmalıdır. Oradaki-Varlığın düşüşteki Varlık-türünde aynı zamanda onun yorumlanışını çoğunlukla *asılsız olarak* "yönlendirildiği" ve "öz"e ulaşmadığı imlenir, çünkü kökensel olarak uygun varlıkbilimsel soru formülasyonu oradaki-Varlığa yabancı kalır. Ama ne zaman bir yanlışlık görülecek olsa, onunla birlikte fenomenin kökensel "düşünce"sine doğru bir yönerge de açığa serilir. Ama "kabahatli"nin kökensel varoluşsal anlamı

In der Orientierung an dem so gefaßten Ruf ist erst zu fragen, *was* er zu verstehen gibt.

Wird aber die Frage nach dem, was der Ruf sagt, nicht leichter und sicherer beantwortet durch den »schlichten« Hinweis darauf, was durchgängig in allen Gewissenserfahrungen gehört bzw. überhört **[281]** wird: daß der Ruf das Dasein als »schuldig« anspricht oder, wie im warnenden Gewissen, auf ein mögliches »schuldig« verweist oder als »gutes« Gewissen ein »keiner Schuld bewußt« bestätigt? Wenn nur nicht dieses »übereinstimmend« erfahrene »schuldig« in den Gewissenserfahrungen und -auslegungen so ganz verschieden bestimmt wäre! Und selbst wenn der Sinn dieses »schuldig« sich einstimmig fassen ließe, der *existenziale Begriff* dieses Schuldigseins liegt im Dunkeln. Wenn jedoch das Dasein sich selbst als »schuldig« anspricht, woher soll die Idee der Schuld anders geschöpft werden, es sei denn aus der Interpretation des Seins des Daseins? Doch erneut steht die Frage auf: *wer sag, wie wir schuldig sind und was Schuld bedeutet?* Die Idee der Schuld kann nicht willkürlich ausgedacht und dem Dasein aufgezwungen werden. Wenn aber überhaupt ein Verständnis des Wesens der Schuld möglich ist, dann muß diese Möglichkeit im Dasein vorgezeichnet sein. Wie sollen wir die Spur finden, die zur Enthüllung des Phänomens führen kann? Alle ontologischen Untersuchungen von Phänomenen wie Schuld, Gewissen, Tod müssen in den ansetzen, was die alltägliche Daseinsauslegung darüber »sagt«. In der verfallenden Seinsart des Daseins liegt zugleich, daß seine Auslegung zumeist *uneigentlich* »orientiert« ist und das »Wesen« nicht trifft, weil ihm die ursprünglich angemessene ontologische Fragestellung fremd bleibt. Aber in jedem Fehlschen liegt mitenthüllt eine Anweisung auf die ursprüngliche »Idee« des Phänomens. Woher

nehmen wir aber das Kriterium für den ursprünglichen existenzialen Sinn des »schuldig«? Daraus, daß dieses »schuldig« als Prädikat des »ich bin« auftaucht. Liegt etwa, was in uneigentlicher Auslegung als »Schuld« verstanden wird, im Sein des Daseins als solchem, so zwar, daß es schon, sofern es je faktisch existiert, auch schuldig *ist*?

Die Berufung auf das einstimmig gehörte »schuldig« ist daher noch nicht die Antwort auf die Frage nach dem existenzialen Sinn des im Ruf Gerufenen. Dieses muß erst zu seinem Begriff kommen, um verständlich machen zu können, was das gerufene »schuldig« meint, warum und wie es durch die alltägliche Auslegung in seiner Bedeutung verkehrt wird.

Die alltägliche Verständigkeit nimmt das »Schuldigsein« zunächst im Sinne von »schulden«, »bei einem etwas am Brett haben«. Man soll dem Anderen etwas zurückgeben, worauf er Anspruch hat. Dieses »Schuldigsein« als »*Schulden haben*« ist eine Weise des Mitseins mit Anderen im Felde des Besorgens als Beschaffen, Beibringen. Modi solchen Besorgens sind auch Entziehen, Entleihen, Vorenthalten, Nehmen, Rauben, das heißt dem Besitzanspruch der Anderen in irgend[282]einer Weise nicht genügen. Das Schuldigsein dieser Art ist bezogen auf *Besorgbares*.

Schuldigsein hat dann die weitere Bedeutung von »*schuld sein an*«, das heißt Ursache-, Urheber-sein von etwas oder auch »Veranlassungsein« für etwas. Im Sinne dieses »Schuld habens« an etwas kann man »schuldig sein«, ohne einem Anderen etwas zu »schulden« oder »schuldig« zu werden. Umgekehrt kann man einem Anderen etwas schulden, ohne selbst schuld daran zu sein. Ein Anderer kann bei Anderen »für mich« »Schulden machen«.

Diese vulgären Bedeutungen von Schuldigsein als

için ölçütü nereden alırız? Bu "kabahatli"nin "ben [kabahatli]yim"de yüklem olarak açığa çıkmasından. Acaba asılsız yorumlamada "kabahat" olarak anlaşılan şey genel olarak oradaki-Varlığın Varlığında mı yatar, ve bu durum oradaki-Varlığın, olgusal olarak varolduğu sürece, daha şimdiden "kabahatli" de *olduğu* bir yolda mı böyledir?

İşitilmiş olması konusunda herkesin anlaştığı "kabahatli"ye başvuru buna göre henüz çağrıda çağrılmış olanın varoluşsal anlamına ilişkin soruya yanıt değildir. Çağrılan ilkin kavramsallaştırılmalıdır ki, "kabahatli" çağrısının ne demek olduğu, gündelik yorumlanışı yoluyla imleminde niçin ve nasıl saptırıldığını anlaşılır kılınabilsin.

Gündelik sağ duyu "kabahatli-Varlığı" ilk olarak "borçlu olma,"* "birşeyin sırası gelmiş olma" anlamında alır. Üzerinde başkasının hakkı olduğu birşeyi ona geri vermek gerekir. Bu *"borçlu olma"* olarak "kabahatli olma" 'sağlama,' 'bulup getirme' olarak tasa alanında Başkaları ile birlikte-Varlığın bir yoludur. Yoksun bırakma, ödünç alma, geri çekme, alma, çalma, eş deyişle Başkalarının iyelik istemlerini herhangi bir yolda yeterli olarak karşılamama da böyle tasa kipleridir. Bu tür kabahatli-Varlık *tasa edilebilir olanla* ilişkilidir.

Kabahatli-Varlık o zaman *"birşey için sorumlu olma,"* eş deyişle birşeyin nedeni ya da yaratıcısı olma ya da giderek birşey için "vesile olma" gibi daha öte imlemler taşır. Bu birşey için "sorumluluk taşıma" anlamında, biri bir başkasına birşey "borçlanma" ya da "borca girme" olmaksızın "kabahatli olabilir." Evrik olarak, biri bir başkasına birşey borçlu olabilir ve kendisi onun için sorumlu olmaksızın böyle olabilir. Bir başkası başkalarına "benim için" "borçlanabilir."

Kabahatli-Varlığın "birine borçlu olma" ve "birşey için sorumlu olma" gibi bu kaba

[Almanca'da 'kabahatli olma/*Schuldigsein*' ve 'borçlu olmak/*schulden*' sözcükleri arasındaki benzerlik Heidegger'in yöntemine yanıt verecek bir yolda fenomenolojiktir, açıkça *görsel-işitsel* bir anlam söz konusudur. Logos/*Reden*' Türkçe'de böyle fenomenolojik-etimolojik anlam göstermez.]

imlemleri birlikte gidebilirler ve *"kendini sorumlu kılma"* dediğimiz bir davranışı belirleyebilirler; eş deyişle, borçlu olma gibi bir sorumluluğu taşıma yoluyla, kişi bir yasayı çiğneyebilir ve kendini cezalandırılabilecek bir duruma düşürebilir. Gene de karşılanmayan bir istemin zorunlu olarak bir iyelik ile ilişkili olması gerekmez; genel olarak kamusal birbiri-ile-birlikte-Varlığı düzenleyebilir. Ama yasayı çiğneyerek "kendini kabahatli kılma," böyle belirlendiği yolda, aynı zamanda "Başkalarına borçlanma" gibi bir karakter taşıyabilir. Bu yalnızca genel olarak yasayı çiğneme yoluyla değil, ama dahaçok Başkasının varoluşunda tehlikeye düşmesi, yaralılması ya da giderek yıkıma uğramasında benim sorumluluk taşımam yoluyla olur. Başkalarına karşı bu borçlanma "kamu" yasalarının çiğnenmesi olmaksızın olanaklıdır. Öyleyse Başkasına borçlanmışlık anlamında kabahatli-Varlığın biçimsel kavramı şöyle belirlenebilir: Bir Başkasının oradaki-Varlığındaki bir eksiklik için *temel-olma*, ve öyle bir yolda ki, bu temel-olmanın kendisi kendini onun için temel olduğu şey açısından "eksiklilik" olarak belirler. Bu eksiklilik Başkaları ile varolan birlikte-Varlık için söz konusu olan bir istemi karşılamada yetersiz olmadır.

İrdelemek için geriye kalan şey böyle istemlerin nasıl doğdukları ve böyle bir doğuş temelinde istemler ve yasalar olarak karakterlerinin hangi yolda kavranması gerektiğidir. Her durumda, son sözü edilen anlamda bir "törel istem"in çiğnenmesi olarak *kabahatli-Varlık oradaki-Varlığın* bir *Varlık-türü*dür. Bu hiç kuşkusuz "kendini cezalandırılabilir bir duruma düşürme" olarak, "borçları olma" olarak kabahatli-Varlık için ve her "... için sorumluluk taşıma" için de geçerlidir. Bunlar da oradaki-Varlığın davranışlarıdır. Eğer "törel kabahat ile yüklü olma" oradaki-Varlığın bir "niteliği" olarak alınırsa, bununla çok az şey söylenmiş olur. Tersine, bu yalnızca böyle bir nitelemenin oradaki-Varlığın bir "Varlık-belirliliği"nin türünü yukarıdaki davranışlara karşı varlıkbilimsel

»Schulden haben bei ...« und »schuld haben an ...« können zusammengehen und ein Verhalten bestimmen, das wir nennen *»sich schuldig machen«*, das heißt durch das Schuldhaben an einem Schuldenhaben ein Recht verletzen und sich strafbar machen. Die Forderung, der man nicht genügt, braucht jedoch nicht notwendig auf einen Besitz bezogen zu sein, sie kann das öffentliche Miteinander überhaupt regeln. Das so bestimmte »sich schuldig machen« in der Rechtsverletzung kann aber zugleich den Charakter haben eines *»Schuldigwerdens an Anderen«*. Das geschieht nicht durch die Rechtsverletzung als solche, sondern dadurch, daß ich Schuld habe daran, daß der Andere in seiner Existenz gefährdet, irregeleitet oder gar gebrochen wird. Dieses Schuldigwerden an Anderen ist *möglich ohne* Verletzung des »öffentlichen« Gesetzes. Der formale Begriff des Schuldigseins im Sinne des Schuldiggewordenseins an Anderen läßt sich also bestimmen: *Grundsein* für einen Mangel im Dasein eines Anderen, so zwar, daß dieses Grundsein selbst sich aus seinem Wofürals »mangelhaft« bestimmt. Diese Mangelhaftigkeit ist das Ungenügen gegenüber einer Forderung, die an das existierende Mitsein mit Anderen ergeht.

Es bleibe dahingestellt, wie solche Forderungen entspringen, und in welcher Weise auf Grund dieses Ursprungs ihr Forderungs- und Gesetzescharakter begriffen werden muß. In jedem Falle ist das *Schuldigsein* im letztgenannten Sinne als Verletzung einer »sittlichen Forderung« eine *Seinsart des Daseins*. Das gilt freilich auch vom Schuldigsein als »sich strafbar machen«, als »Schulden haben« und von jedem »Schuldhaben an ...«. Auch das sind Verhaltungen des Daseins. Faßt man das »beladen mit sittlicher Schuld« als eine »Qualität« des Daseins, so wird damit wenig gesagt. Im Gegenteil, es wird dadurch nur offenbar, daß die Charakteristik nicht ausreicht, um diese Art einer »Seinsbestimmt-

heit« des Daseins gegen die vorigen Verhaltungen ontologisch abzugrenzen. Der Begriff der sittlichen Schuld ist denn auch ontologisch so wenig geklärt, daß Auslegungen dieses Phä[283]nomens herrschend werden konnten und blieben, die in seinen Begriff auch die Idee der Strafwürdigkeit, ja sogar des Schuldenhabens bei ... einbeziehen oder selbst ihm aus diesen Ideen heraus bestimmen. Damit wird aber das »schuldig« wieder in den Bezirk des Besorgens im Sinne des ausgleichenden Verrechnens von Ansprüchen abgedrängt.

Die Klärung des Schuldphänomens, das auf »Schuldenhaben« und Rechtsverletzung nicht notwendig bezogen ist, kann nur dann gelingen, wenn zuvor grundsätzlich nach dem Schuldig*sein* des Daseins gefragt, das heißt die Idee von »schuldig« aus der Seinsart des Daseins begriffen wird.

Zu diesem Zwecke muß die Idee von »schuldig« soweit *formalisiert* werden, daß die auf das besorgende Mitsein mit Anderen bezogenen vulgären Schuldphänomene *ausfallen*. Die Idee der Schuld muß nicht nur über den Bezirk des verrechnenden Besorgens hinausgehoben, sondern auch abgelöst werden von dem Bezug auf ein Sollen und Gesetz, wogegen sich verfehlend jemand Schuld auf sich lädt. Denn auch hier wird die Schuld notwendig noch als *Mangel* bestimmt, als Fehlen von etwas, was sein soll und kann. Fehlen besagt aber Nichtvorhandensein. Mangel als Nichtvorhandensein eines Gesollten ist eine Seinsbestimmung des Vorhandenen. In diesem Sinne kann an der Existenz wesenhaft nichts mangeln, nicht weil sie vollkommen wäre, sondern weil ihr Seinscharakter von aller Vorhandenheit unterschieden bleibt.

Gleichwohl liegt in der Idee von »schuldig« der Charakter des *Nicht*. Wenn das »schuldig« die Existenz soll bestimmen können, dann erwächst hiermit das ontologische Problem, den *Nicht-Charakter* dieses Nicht existenzial aufzuklären. Ferner gehört in die Idee von »schuldig«, was sich im

olarak sınırlamak için yeterli olmadığını açığa çıkarır. Herşey bir yana, törel kabahat kavramı varlıkbilimsel olarak öylesine az durulaştırılmıştır ki, bu kavramda ayrıca cezayı hak etme düşüncesi, giderek birine borçlu olma düşüncesi bile kapsandığı ya da kavramın kendisi bu düşüncelerden çıkarak belirlendiği zaman, bu fenomenin böyle yorumlanışları egemen olabilmişler ve öyle kalabilmişlerdir. Ama böylelikle "kabahatli" [yargısı] yine istemler üzerine dengeleyici hesaplamalar anlamında tasarım alanına atılır.

"Borçları olma" ile ve yasa çiğneme ile zorunlu olarak bağıntılı olmayan kabahat fenomeninin durulaştırılmasına ancak herşeyden önce ilkesel olarak oradaki-Varlığın kabahatli-*Varlığı* sorgulandıktan sonra, eş deyişle ancak "kabahatli" düşüncesi oradaki-Varlığın Varlığından kavrandığı zaman ulaşılabilir.

Bu amaç için "kabahatli" düşüncesi öyle bir düzeye dek *biçimselleştirilmelidir* ki, Başkaları ile tasa düzlemindeki birlikte-Varlık ile bağıntılı kaba kabahat-fenomeni *dışa düşmelidir*. Kabahat düşüncesi yalnızca hesaplayıcı tasa alanının üzerine yükseltilmekle kalmamalı, ayrıca onlara uyulmaması kişiye kabahat yükleyen bir 'gerek' ve yasa ile ilişkiden de koparılmalıdır. Çünkü burada da kabahat zorunlu bir yolda henüz *eksiklik* olarak, olması gereken ve olabilen birşeyin olmaması olarak belirlenir. Ama olmama elönünde-bulunmayan-Varlık demektir. Olması gerekenin elönünde-bulunmayan-Varlığı olarak eksiklik elönünde-bulunanın bir Varlık-belirlenimidir. Bu anlamda varoluşta özsel olarak hiçbirşey eksik olamaz, ve bu o zaman varoluş eksiksiz olacağı için değil, ama onun Varlık-karakteri tüm elönünde-bulunuştan ayrı kaldığı için böyledir.

Gene de "kabahatli" düşüncesinde *'Değil'*in karakteri yatar. Eğer "kabahatli" [yargısı] varoluşu belirleyebilecekse, o zaman böylelikle bu 'Değil'in *'Değil'-karakterini* varoluşsal olarak açıklama sorunu doğar. Dahası, "kabahatli" düşüncesine kendini "birşey için sorumluluk

taşıma" olarak kabahat kavramında ayrımsızca anlatan şey aittir: '... için temel-olma.' Buna göre "kabahatli" [yargısının] biçimsel varoluşsal düşüncesini şöyle belirleriz: Bir 'Değil' yoluyla belirlenen Varlık için temel-olma — eş deyişle *bir hiçliğin temeli-olma.* Eğer varoluşsal olarak anlaşılan kabahat kavramında yatan *'Değil'* düşüncesi olanaklı ya da istenmiş bir elönünde-bulunan şey ile ilişkilenmişliği dışlıyorsa, ve böylelikle eğer genel olarak oradaki-Varlığın onun kendisi olmayan ya da *onun* yolunda olmayan (eş deyişle *varolmayan*) elönünde-bulunan ya da geçerli-olan birşeyde ölçülmesi gerekmiyorsa, o zaman bir eksiklik için temel-olma açısından böyle temel-olanşeyin kendisini "eksikli" olarak hesaplama olanağı dışarı düşer. Oradaki-Varlığa özgü bir yolda "neden olunan" eksiklik, bir istemin yerine getirilmemesi saltık olarak geride "neden"in eksikliliğinde hesaplanamaz. Birşey için temel-olmanın onda temellenen ve ondan kaynaklanan yoksunluk ile aynı 'değil'-karakterini taşıması gerekmez. Temelin ilkin hiçliğini temel olduğu şeyden kazanması gerekmez. Ama bu *kabahatli-Varlığın ilkin bir borçlu-olmadan sonuçlanmasını değil, tersine borçlu-olmanın ilkin kökensel bir kabahatli-Varlık "temelinde" olanaklı olduğunu* imler. Oradaki-Varlığın Varlığında böyle birşey gösterilebilir mi, ve bu genelde varoluşsal olarak nasıl olanaklıdır?

Oradaki-Varlığın Varlığı kaygıdır. Kendi içinde olgusallık (fırlatılmışlık), varoluş (tasar) ve düşme kapsar. Olmakla, oradaki-Varlık fırlatılmış birşeydir, kendi 'Orası'na getirilmiştir, ama kendisi tarafından *değil.* Olmakla, 'Olabilme' olarak belirlenir ki, kendi kendini işitmiş ve kendini kendine adamıştır, ama kendisi olarak *değil.* Varolmakla, hiçbir zaman kendi fırlatılmışlığının arkasına geri dönmez, öyle ki bu "ki vardır ve olması gerekir"i ilkin *kendi* Kendi-*Olma*dan kurtarabilsin ve 'Orası'na götürebilsin. Ama fırlatılmışlık oradaki-Varlığın başına arkasındaki görgül bir olgu olarak gelen ve yine ondan koparılıp alınan bir olay

Schuldbegriff als »schuld haben an« indifferent ausdrückt: das Grundsein für .... Die formal existenziale Idee des »schuldig« bestimmen wir daher also: Grundsein für ein durch ein Nicht bestimmtes Sein — das heißt *Grundsein einer Nichtigkeit.* Wenn die im existenzial verstandenen Begriff der Schuld liegende Idee des *Nicht* die Bezogenheit auf ein mögliches bzw. gefordertes Vorhandenes ausschließt, wenn mithin das Dasein überhaupt nicht an einem Vorhandenen oder Geltenden gemessen werden soll, das es selbst nicht ist oder das nicht in *seiner* Weise ist, das heißt *existiert,* dann entfällt damit die Möglichkeit, mit Rücksicht auf das Grundsein für einen Mangel das so Grundseiende selbst als »mangelhaft« zu verrechnen. Es kann nicht schlechthin von einem daseinsmäßig »verursachten« Mangel, der Nichterfüllung einer Forderung, auf die **[284]** Mangelhaftigkeit der »Ursache« zurückgerechnet werden. Das Grundsein für ... braucht nicht denselben Nichtcharakter zu haben wie das in ihm gründende und aus ihm entspringende Privativum. Der Grund braucht nicht erst seine Nichtigkeit von seinem Begründeten zurückzuerhalten. Darin liegt aber dann: *Das Schuldigsein resultiert nicht erst aus einer Verschuldung, sondern umgekehrt: diese wird erst möglich »auf Grund eines ursprünglichen Schuldigseins.* Kann ein solches im Sein des Daseins aufgezeigt werden, und wie ist es existenzial überhaupt möglich?

Das Sein des Daseins ist die Sorge. Sie befaßt in sich Faktizität (Geworfenheit), Existenz (Entwurf) und Verfallen. Seiend ist das Dasein geworfenes, *nicht* von ihm selbst in sein Da gebracht. Seiend ist es als Seinkönnen bestimmt, das sich selbst gehört und doch *nicht* als es selbst sich zu eigen gegeben hat. Existierend kommt es nie hinter seine Geworfenheit zurück, so daß es dieses »daß es ist und zu sein hat« je eigens erst aus *seinem* Selbst*sein* entlassen und in das Da führen könnte. Die Geworfenheit aber liegt nicht hinter ihm als ein tatsächlich vorgefallenes und vom Dasein wieder losgefallenes Ereig-

nis, das mit ihm geschah, sondern das *Dasein ist* ständig—solange es ist — als Sorge sein »Daß«. *Als dieses Seiende,* dem überantwortet es einzig als das Seiende, das es ist, existieren kann, *ist es existierend* der Grund seines Seinkönnens. Ob es den Grund gleich *selbst nicht* gelegt hat, ruht es in seiner Schwere, die ihm die Stimmung als Last offenbar macht.

Und wie *ist* es dieser geworfene Grund? Einzig so, daß es sich auf Möglichkeiten entwirft, in die es geworfen ist. Das Selbst, das als solches den Grund seiner selbst zu legen hat, kann dessen *nie* mächtig werden und hat doch existierend das Grundsein zu übernehmen. Der eigene geworfene Grund zu sein, ist das Seinkönnen, darum es der Sorge geht.

Grundseiend, das heißt als geworfenes existierend, bleibt das Dasein ständig hinter seinen Möglichkeiten zurück. Es ist nie existent *vorseinem* Grunde, sondern je nur *am ihm* und *als dieser* Grundsein besagt demnach, des eigensten Seins von Grund auf *nie* mächtig sein. Dieses *Nicht* gehört zum existenzialen Sinn der Geworfenheit. Grundseiend *ist* es selbst eine Nichtigkeit seiner selbst. Nichtigkeit bedeutet keineswegs Nichtvorhandensein, Nichtbestehen, sondern meint ein Nicht, das dieses *Sein* des Daseins, seine Geworfenheit, konstituiert. Der Nichtcharakter dieses Nicht bestimmt sich existenzial: *Selbst* seiend ist das Dasein das geworfene Seiende *als* Selbst. *Nicht durch* [285] es selbst, sondern *an* es selbst *entlassen* aus dem Grunde, um *als dieser* zu sein. Das Dasein ist nicht insofern selbst der Grund seines Seins, als dieser aus eigenem Entwurf erst entspringt, wohl aber ist es als Selbstsein das *Sein* des Grundes. Dieser ist immer nur Grund eines Seienden, dessen Sein das Grundsein zu übernehmen hat.

Das Dasein ist sein Grund existierend, das heißt so, daß es sich aus Möglichkeiten versteht

olarak yatmaz; tersine, *oradaki-Varlık* — var olduğu sürece — sürekli bir yolda kaygı olarak kendi "Ki vardır"ıdır. *Bu varolan-şey olarak* — ki oradaki-Varlık ona teslim edilmiş olmakla ancak o olan varolan-şey olarak varolabilir — *varolması içinde* kendi 'Olabilme'sinin temelidir. Gerçi temeli *kendisi atmamış* olsa da, onun ağırlığında dinginleşir ve ruh durumu onun için bu ağırlığı yük olarak açığa çıkarır.

Ve oradaki-Varlık nasıl bu fırlatılmış temeldir? Yalnızca kendini onlara fırlatıldığı olanaklar üzerine tasarlayarak öyledir. 'Kendi,' ki genel olarak kendi kendisinin temelini atması gerekir, hiçbir zaman o temeli kendi gücü içine alamaz ve gene de varolmada temel-olmayı üstlenmelidir. Kendi fırlatılmış temeli olmak kaygı için önemli olan 'Olabilme'dir.

Temel-olmada, eş deyişle fırlatılmış olarak varolmada oradaki-Varlık geride sürekli olarak olanaklarının arkasında kalır. Hiçbir zaman temelinden *önce* varolmaz, ama her durumda yalnızca *onda* ve *bu temel olarak* varolur. Buna göre, temel-olma birinin kendi Varlığını temelden yukarıya *hiçbir zaman* gücü içine alınama demektir. Bu *'değil'* fırlatılmışlığın varoluşsal anlamına aittir. Temel-olmakla, kendisi kendi kendisinin hiçliğidir. Hiçlik hiçbir yolda elönünde-bulunmayan-Varlığı, kalıcı-olmamayı imlemez; tersine, bir 'değil'i imler ki, oradaki-Varlığını bu *Varlığını,* fırlatılmışlığını oluşturur. Bu 'değil'in 'değil'-karakteri kendini varoluşsal olarak belirler: *'Kendi'* olmakla oradaki-Varlık 'Kendi' *olarak* fırlatılmış varolan-şeydir. Temelden kendisi *yoluyla değil,* ama kendisi *üzerine salınmıştır,* öyle ki *bu temel olarak* varolabilsin. Temelin ilk olarak oradaki-Varlığın tasarlanmasından doğması ölçüsünde, oradaki-Varlığın kendisi Varlığının temeli değildir, ama hiç kuşkusuz Kendi-Olma olarak temelinin *Varlığıdır.* Temel her zaman yalnızca bir varolan-şeyin temelidir ki, bunun Varlığının temel-olmayı üstlenmesi gerekir.

Oradaki-Varlık varoluşunda kendi temelidir; eş deyişle, öyle bir yolda ki kendini olanaklardan

anlar ve kendini bu yolda anlamakla fırlatılmış varolan-şeydir. Ama bunda onun bir 'Olabilme' olarak her durumda şu ya da bu olanak içinde durduğu, sürekli olarak başka bir olanak *olmadığı* ve varolma-ilgili tasarda ondan vazgeçtiği imlenir. Tasar, herhangi bir fırlatılmış tasar olarak, yalnızca temel-olmanın hiçliği yoluyla belirlenmez, ama *tasarın kendisi* olarak özsel olarak *hiçliktir*. Bu belirlenim yine hiçbir biçimde "sonuçsuz" ya da "değersiz" gibi varlıksal bir özellik demek değildir; tersine, tasarın Varlık-yapısının varoluşsal bir oluşturucusudur. Demek istenen hiçlik oradaki-Varlığın varolma-ilgili olanakları için özgür-olmasına aittir. Ama özgürlük yalnızca bir olanağın seçiminde, eş deyişle başkalarının seçilmemişliğine ve seçilememişliğine katlanmada *vardır*.

Fırlatılmışlık yapısında da tıpkı tasarlanma yapısında olduğu gibi özsel olarak bir hiçlik yatar. Ve bu hiçlik düşmedeki oradaki-Varlığın asıl*sızlığının* hiçliğinin olanağı için temeldir; ve oradaki-Varlık, düşmedeki asılsız oradaki-Varlık olarak, her durumda daha şimdiden olgusal olarak vardır. *Kaygının kendisine özünde baştan sonra hiçlik yayılmıştır*. Kaygı — oradaki-Varlığın Varlığı —, fırlatılmış tasarlama olarak, buna göre bir hiçliğin (bir hiç olan) temeli-olmak demektir. Ve bu ise *oradaki-Varlığın böyle olarak kabahatli olduğunu* imler, ama ancak 'kabahatli'-nin bir hiçliğin temeli-olma olarak biçimsel varoluşsal belirlenimi aslında doğru ise.

Varoluşsal hiçlik hiçbir yolda bir yoksunluk karakterini, saptanmış ama oradaki-Varlıkta ulaşılmış olmayan bir ideale karşı bir eksikliğin karakterini taşımaz; tersine, bu varolan-şeyin Varlığı, tasarlayabildiği ve çoğunlukla eriştiği herşeyden *önce, tasarlama olarak* daha şimdiden hiçliktir. Buna göre bu hiçlik oradaki-Varlıkta arada bir ortaya çıkan, oradaki-Varlığın eğer yeterli bir ilerleme yapmışsa bir yana atabileceği karanlık bir nitelik olarak ona sarılan birşey değildir.

Gene de bu varoluşsal hiçliğin *değilliğinin varlıkbilimsel anlamı* henüz karanlıkta kalır. Ama

und dergestalt sich verstehend das geworfene Seiende ist. Darin liegt aber: seinkönnend steht es je in der einen oder anderen Möglichkeit, ständig ist es eine andere *nicht* und hat sich ihrer im existenziellen Entwurf begeben. Der Entwurf ist nicht nur als je geworfener durch die Nichtigkeit des Grundseins bestimmt, sondern *als Entwurf* selbst wesenhaft *nichtig*. Diese Bestimmung meint wiederum keineswegs die ontische Eigenschaft des »erfolglos« oder »unwertig«, sondern ein existenziales Konstitutivum der Seinsstruktur des Entwerfens. Die gemeinte Nichtigkeit gehört zum Freisein des Daseins für seine existenziellen Möglichkeiten. Die Freiheit aber *ist* nur in der Wahl der einen, das heißt im Tragen des Nichtgewähltha-bens und Nichtauchwählenkön-nens der anderen.

In der Struktur der Geworfenheit sowohl wie in der des Entwurfs liegt wesenhaft eine Nichtigkeit. Und sie ist der Grund für die Möglichkeit der Nichtigkeit des *uneigentlichen* Daseins im Verfallen, als welches es je schon immer faktisch ist. *Die Sorge selbst ist in ihrem Wesen durch und durch von Nichtigkeit durchsetzt*. Die Sorge — das Sein des Daseins — besagt demnach als geworfener Entwurf: Das (nichtige) Grundsein einer Nichtigkeit. Und das bedeutet: *Das Dasein ist als solches schuldig*, wenn anders die formale existenziale Bestimmung der Schuld als Grundsein einer Nichtigkeit zu Recht besteht.

Die existenziale Nichtigkeit hat keineswegs den Charakter einer Privation, eines Mangels gegenüber einem ausgesteckten Ideal, das im Dasein nicht erreicht wird, sondern das Sein dieses Seienden ist *vor allem*, was es entwerfend kaum und meist erreicht, *als Entwerfen* schon nichtig. Diese Nichtigkeit tritt daher auch nicht gelegentlich am Dasein auf, um an ihm als dunkle Qualität zu haften, die es, weit genug fortgeschritten, beseitigen könnte.

Trotzdem bleibt der *ontologische Sinn der Nichtheit* dieser

existenzialen Nichtigkeit noch dunkel. Aber das gilt auch vom *ontologischen Wesen des Nicht überhaupt*. Zwar hat die Ontologie und Logik dem Nicht viel zugemutet und dadurch streckenweise seine Möglichkeiten sichtbar gemacht, ohne es selbst ontologisch zu enthüllen. Die Ontologie fand das Nicht *vor* und machte Gebrauch davon. Ist es **[286]** denn aber so selbstverständlich, daß jedes Nicht ein Negativum im Sinne eines Mangels bedeutet? Ist seine Positivität darin erschöpft, daß es den »Übergang« konstituiert? Warum nimmt alle Dialektik zur Negation ihre Zuflucht, ohne dergleichen *selbst* dialektisch zu begründen, ja auch nur *als Problem* fixieren zu können? Hat man überhaupt je den *ontologischen Ursprung* der Nichtheit zum Problem gemacht oder *vordem* auch nur *nach den Bedingungen* gesucht, auf deren Grund das Problem des Nicht und seiner Nichtheit und deren Möglichkeit sich stellen läßt? Und wo sollen sie anders zu finden sein *als in der thematischen Klärung des Sinnes von Sein überhaupt*?

Schon für die ontologische Interpretation des Schuldphänomens reichen die überdies wenig durchsichtigen Begriffe von Privation und Mangel nicht aus, wenngleich sie hinreichend formal gefaßt eine weitgehende Verwendung zulassen. Am allerwenigsten ist dem existenzialen Phänomen der Schuld näherzukommen durch die Orientierung an der Idee des Bösen, des malum als privatio boni. Wie denn das *bonum* und die privatio dieselbe ontologische Herkunft aus der Ontologie des *Vorhandenen* haben, die auch der daraus »abgezogenen« Idee des »Wertes« zukommt.

Seiendes, dessen Sein Sorge ist, kann sich nicht nur mit faktischer Schuld beladen, sondern *ist* im Grunde seines Seins schuldig, welches Schuldigsein allererst die *ontologische Bedingung dafür gibt*, daß das Dasein faktisch existierend schuldig werden kann. Dieses wesenhafte Schuldigsein ist gleichursprünglich die existenziale Bedingung der Möglichkeit für das »moralisch« Gute und Böse, das heißt für die Moralität überhaupt

bu *genel olarak 'değil'in varlıkbilimsel özü* için de geçerlidir. Hiç kuşkusuz varlıkbilim ve mantık 'değil'i fazla zorlamışlar ve bu yolla kendisini varlıkbilimsel olarak açığa çıkarmaksızın olanaklarını şurada burada görülebilir kılmışlardır. Varlıkbilim 'değil'i önünde bulmuş ve kullanmıştır. Ama her 'değil'in bir eksiklik anlamında bir olumsuzu imlemesi kendiliğinden bütünüyle açık değil midir? Olumluluğu "üstünden atlama"yı oluşturmasında tükenilmez mi? Niçin tüm eytişim olumsuzlamaya sığınır, ve bunu bu tür birşeyin *kendisini* eytişimsel olarak temellendirmeden, aslında salt *sorun olarak* saptamayı bile başaramadan yapar? Genel olarak, 'değilliğin' *varlıkbilimsel kökeni* sorun yapılmış mıdır ya da *bundan da önce* 'değil'i ve 'değilliği' ve bunun olanağını ortaya koymanın temelini sağlayacak *koşullar üzerine* araştırma yapılmış mıdır? Ve bu koşullar *genel olarak Varlığın anlamının tematik açıklamasında* olmanın dışında nereden bulunacaktır?

Yeterince biçimsel olarak alındıklarında önemli ölçüde kullanılabilir olmalarına karşın, gene de ayrıca çok saydam olmayan yoksunluk ve eksiklik kavramları kabahat fenomeninin varlıkbilimsel yorumu için daha şimdiden yetersizdirler. Varoluşsal kabahat fenomenine kötülük (*privatio boni* olarak *malum*) düşüncesi üzerine yönelim yoluyla yaklaşmak ise en az olanaklı olanıdır. Nasıl *'bonum'* ve bunun *'privatio'*su *elönünde-bulunanın* varlıkbiliminde aynı varlıkbilimsel kökeni taşıyorlarsa, bu varlıkbilim onlardan "çekilen" "değer" düşüncesi için de geçerlidir.

Varlığı kaygı olan varolan-şey kendini yalnızca olgusal kabahat ile yükleyebilmekle kalmaz, ama Varlığının temelinde kabahatlidir ki, bu kabahatli-Varlık herşeyden önce oradaki-Varlığın olgusal olarak varoluşunda borçlu olabilmesi için varlıkbilimsel koşulu sağlar. Bu özsel kabahatli-Varlık eş-kökensel olarak "ahlaksal" iyi ve kötü için, eş deyişle genelde ahlak ve bunun olgusal olarak

olanaklı biçimlenişleri için olanağın varoluşsal koşuludur. Kökensel kabahatli-Varlık ahlak yoluyla belirlenemez, çünkü ahlak onu kendi için daha şimdiden varsayar.

Ama hangi deneyim oradaki-Varlığın bu kökensel kabahatli-Varlığından yana konuşur? Gene de karşı soruyu unutamayız: Kabahat ancak bir kabahat-bilinci uyanırsa mı "oradadır," yoksa kökensel kabahatli-Varlık kendini tam olarak kabahatin "uykuda olması"nda bildirmez mi? Bu kökensel kabahatli-Varlığın en yakından ve çoğunlukla açığa serilmemiş kalması, oradaki-Varlığın düşüşteki Varlığı yoluyla kapalı tutulması *yalnızca* sözü edilen hiçliği açığa serer. *Kabahatli-Varlık* ona ilişkin her *bilgiden* daha kökenseldir. Ve yalnızca oradaki-Varlık Varlığının temelinde kabahatli olduğu ve fırlatılmış düşüş olarak kendini kendine kapadığı içindir ki, duyunç olanaklıdır — eğer çağrı temelde *bu kabahatli-Varlığı* anlamamız için veriyorsa.

Çağrı kaygının çağrısıdır. Kabahatli-Varlık kaygı dediğimiz Varlığı oluşturur. Tekinsizlikte oradaki-Varlık kökensel olarak kendi kendisi ile birlikte durur. Tekinsizlik bu varolan-şeyi onun en öz 'Olabilme'sinin olanağına ait olan gizlenmemiş hiçliğinin önüne getirir. Kaygı olarak oradaki-Varlık için Varlığının önemli olması ölçüsünde, oradaki-Varlık düşüşteki olgusal İnsan olarak kendine seslenir ve kendini tekinsizlikten kendi 'Olabilme'sine doğru çağırır. Başvurma ileriye-çağıran geriye-çağırıdır; *ileriye* — o olan fırlatılmış varolan-şeyi bile varolması içinde üstlenme olanağına; ve *geriye* — fırlatılmışlığa, öyle ki bu fırlatılmışlığı varoluşa alması gereken hiçlik temeli olarak anlayabilsin. Duyuncun ileriye-çağıran geriye-çağrısı oradaki-Varlığa onun kendisini — Varlığının olanağında durmakta olan hiçlik tasarı için hiçlik temelini — İnsanda yitmişlikten kendine getirmesi gerektiği, eş deyişle *kabahatli* olduğu olgusunu anlamak üzere verir.

Ama o zaman oradaki-Varlığın kendine anlamak üzere verdiği şey kendisinin bir bilgisi olacaktır. Ve böyle çağrıya karşılık düşen işitme

und deren faktisch mögliche Ausformungen. Durch die Moralität kann das ursprüngliche Schuldigsein nicht bestimmt werden, weil sie es für sich selbst schon voraussetzt.

Aber welche Erfahrung spricht für dieses ursprüngliche Schuldigsein des Daseins? Man vergesse jedoch die Gegenfrage nicht: »ist« Schuld nur »da«, wenn ein Schuldbewußtsein wach wird, oder bekundet sich darin, daß die Schuld »schläft«, nicht gerade das ursprüngliche Schuldigsein? Daß dieses zunächst und zumeist verschlossen bleibt, durch das verfallende Sein des Daseins verschlossen gehalten wird, *enthüllt* nur die besagte Nichtigkeit. Ursprünglicher als jedes *Wissen* darum ist das *Schuldigsein*. Und nur weil das Dasein im Grunde seines Seins schuldig ist und als geworfen verfallendes sich ihm selbst verschließt, ist das Gewissen möglich, wenn anders der Ruf *dieses Schuldigsein* im Grunde zu verstehen gibt.

Der Ruf ist Ruf der Sorge. Das Schuldigsein konstituiert das Sein, das wir Sorge nennen. In der Unheimlichkeit steht das Dasein ur[287]sprünglich mit sich selbst zusammen. Sie bringt dieses Seiende vor seine unverstellte Nichtigkeit, die zur Möglichkeit seines eigensten Seinkönnens gehört. Sofern es dem Dasein — als Sorge — um sein Sein geht, ruft es aus der Unheimlichkeit sich selbst als faktisch-verfallendes Man auf zu seinem Seinkönnen. Der Anruf ist vorrufender Rückruf, *vor:* in die Möglichkeit, selbst das geworfene Seiende, das es ist, existierend zu übernehmen, *zurück:* in die Geworfenheit, um sie als den nichtigen Grund zu verstehen, den es in die Existenz aufzunehmen hat. Der vorrufende Rückruf des Gewissens gibt dem Dasein zu verstehen, daß es — nichtiger Grund seines nichtigen Entwurfs in der Möglichkeit seines Seins stehend — aus der Verlorenheit in das Man sich zu ihm selbst zurückholen soll, das heißt *schuldig ist.*

Was sich das Dasein dergestalt zu verstehen gibt, wäre dann doch eine Kenntnis von ihm selbst. Und das solchem Ruf entspre-

chende Hören wäre eine *Kenntnisnahme* des Faktums »schuldig«. Soll aber gar der Ruf den Charakter des Aufrufens haben, führt dann diese Auslegung des Gewissens *nicht zu einer* vollendeten Verkehrung der Gewissensfunktion? Aufrufen zum Schuldigsein, sagt das nicht Aufruf zur Bosheit?

Diesen Rufsinn wird auch die gewaltsamste Interpretation dem Gewissen nicht aufbürden wollen. Was soll aber dann »Aufrufen zum Schuldigsein« noch besagen?

Der Rufsinn wird deutlich, wenn das Verständnis, statt den abgeleiteten Begriff der Schuld im Sinne der durch eine Tat oder Unterlassung »entstandenen« Verschuldung zu unterlegen, sich an den existenzialen Sinn des Schuldigseins hält. Das zu fordern, ist nicht Willkür, wenn der Ruf des Gewissens, aus dem Dasein selbst kommend, einzig an dieses Seiende sich richtet. Dann bedeutet aber das Aufrufen zum Schuldigsein ein Vorrufen auf das Seinkönnen, das ich je schon als Dasein bin. Dieses Seiende braucht sich nicht erst durch Verfehlungen *oder Unterlassungen* eine »Schuld« aufzuladen, es soll nur das »schuldig« — als welches es ist — *eigentlich sein.*

Das rechte Hören des Anrufs kommt dann gleich einem Sichverstehen in seinem eigensten Seinkönnen, das heißt dem Sichentwerfen auf das *eigenste* eigentliche Schuldigwerdenkönnen. Das verstehende Sichvorrufenlassen auf diese Möglichkeit schließt in sich das *Freiwerden* des Daseins für den Ruf: die Bereitschaft für das Angerufenwerdenkönnen. Das Dasein ist rufverstehend *hörig seiner eigensten Existenzmöglichkeit.* Es hat sich selbst gewählt. [288]

Mit dieser Wahl ermöglicht sich das Dasein sein eigenstes Schuldigsein, das dem Man selbst verschlossen bleibt. Die Verständigkeit des Man kennt nur Genügen und Ungenügen hinsichtlich der handlichen

"kabahatli" olgusunun bir *bilgisini edinme* olacaktır. Ama çağrı bir seslenme karakterini taşıyacaksa, o zaman duyuncun bu yorumlanışı duyunç-işlevinin tam bir saptırılışına götürmez mi? Kabahatli-Varlığa doğru seslenme kötülüğe seslenme demek değil midir?

Duyunca bu çağrı-anlamını yüklemeyi en zorba yorum bile istemeyecektir. Ama o zaman "kabahatli-Varlığa doğru seslenme" ne demek olacaktır?

Eğer anlayış yerine getirilen ya da getirilmeyen bir edim yoluyla "ortaya çıkan" borçlar anlamındaki kabahatin türevsel kavramını temel yapmak yerine kabahatli-Varlığın varoluşsal anlamına sarılırsa, çağrının anlamı durulaştırılmış olur. Bunu istemek, eğer duyuncun çağrısı oradaki-Varlığın kendisinden gelmekle yalnızca bu varolan-şeye yönelirse, bir özenç değildir. Ama o zaman kabahatli-Varlığa doğru seslenme benim her durumda oradaki-Varlık olarak daha şimdiden olduğum 'Olabilme'ye doğru bir ileriye-çağrıyı imler. Bu varolan-şeyin, e.d. oradaki-Varlığın ilkin başarısızlıklar ya da yapamamalar yoluyla kendi üzerine bir "kabahat" yüklemesi gerekmez; yalnızca *aslında* "kabahatli" *olması* gerekir — ki öyledir.

Böylece başvurmanın doğru işitilmesi kendi en öz 'Olabilme'sinde kendini-anlamaya, eş deyişle birinin kendini *kendisinin en öz* asıl 'kabahatli-olabilme'si üzerine tasarlamasına denk düşer. Anlayarak kendini bu olanak üzerine ileri-çağrıya bırakması oradaki-Varlığın kendi içinde çağrı için *özgürleşmesini* kapsar: Başvurulabilme için hazırlanmışlık. Çağrıyı anlamada, oradaki-Varlık *kendi en öz varoluş olanağına* köledir.* Kendi kendisini seçmiştir.

Bu seçim ile oradaki-Varlık İnsanın-kendisine kapalı kalan kendi en öz kabahatli-Varlığını olanaklı kılar. 'İnsan'ın sağ duyusu yalnızca ayarlanabilir kurallar ve kamusal normlar için yeterli olmayı ve olmamayı bilir. Bunların çiğ-

*['İşitme'ye 'kölelik' sözcükleri arasındaki aynı etimolojik akrabalık ile ilgili olarak bkz. s. [162].]

nenişlerinin hesabını tutar ve bir denge kurmaya çalışır. En öz kabahatli-Varlıktan kendini sıyırmış, ve bunu yanlışlıklar üzerine daha gürültülü konuşabilmek için yapmıştır. Ama başvurmada İnsanın-kendisi 'Kendi'nin en öz kabahatli-Varlığına çağrılır. Çağrıyı anlama seçmedir — ama duyuncun seçimi değil, ki genel olarak seçilemez. Seçilen şey birinin en öz kabahatli-Varlığı için özgür-Varlık olarak *duyunç-taşıma*dır. *Başvurmayı anlama 'duyunç-taşımayı-isteme'* demektir.

Böylelikle denmek istenen şey bir "iyi duyunç taşımayı isteme" değildir, tıpkı "çağrı"nın istemli bir geliştirilmesi de olmaması gibi; tersine, yalnızca başvurulma için hazırlanmışlık demektir. Duyunç-taşımayı-isteme olgusal borçluluğun aranışından tıpkı özsel 'kabahatli' anlamındaki kabahatten *özgürleşmeye* doğru bir eğilimden olduğu kadar uzaktır.

Duyunç-taşımayı-isteme dahaçok olgusal borçlanma olanağı için en kökensel varolma-ilgili varsayımdır. Çağrıyı anlamada oradaki-Varlık en öz 'Kendi'yi kendi seçilmiş 'Olabilme'sinden kendi içinde eylemde bulunmaya bırakır. Ancak böylece yanıtlanabilir olabilir. Ama her eylem olgusal olarak ve zorunlu olarak "duyunçsuz"-dur, ve bunun nedeni yalnızca olgusal olarak ahlaksal borçluluktan kaçınamayabilecek olması değil, ama kendi boş tasarının boş temelinde her durumda Başkaları ile birlikte-Varlıkta onlara karşı daha şimdiden kabahatli olmuş olmasıdır. Böylece duyunç-taşımayı-isteme özsel duyunçsuzluğun üstlenilmesi olur ki, ki varolma-ilgili "iyi" *olma* olanağı yalnızca onun içersinde sürer.

Çağrı hiçbir bilgi vermese de, gene de yalnızca eleştirel değil, ama *olumlu*dur; oradaki-Varlığın kabahatli-Varlık olarak en kökensel 'Olabilme'sini açığa serer. Buna göre duyunç kendini oradaki-Varlığın Varlığına ait bir *tanıklık* olarak sergiler ki, onda duyunç oradaki-Varlığın kendisini en asıl 'Olabilme'si önüne çağırır. Böyle tanıklık edilen asıl 'Olabilme' kendini varoluşsal olarak daha somut bir yolda

Regel und öffentlichen Norm. Verstöße dagegen verrechnet es und sucht Ausgleiche. Vom eigensten Schuldigsein hat es sich fortgeschlichen, um desto lauter Fehler zu bereden. Im Anruf aber wird das Man-selbst auf das eigenste Schuldigsein des Selbst angerufen. Das Rufverstehen ist das Wählen — nicht des Gewissens, das als solches nicht gewählt werden kann. Gewählt wird das *Gewissen-haben* als Freisein für das eigenste Schuldigsein. *Anrufverstehen* besagt: *Gewissen-haben-wollen.*

Damit ist nicht gemeint: ein »gutes Gewissen« haben wollen, ebensowenig eine willentliche Pflege des »Rufes«, sondern einzig Bereitschaft fürdas Angerufenwerden. Das Gewissen-haben-wollen steht einem Aufsuchen faktischer Verschuldungen ebenso fern wie der Tendenz zu einer *Befreiung* von der Schuld im Sinne des wesenhaften »schuldig«.

Das Gewissen-haben-wollen ist vielmehr die ursprünglichste existenzielle Voraussetzung für die Möglichkeit des faktischen Schuldigwerdens. Rufverstehend läßt das Dasein das eigenste Selbst aus seinem gewählten Seinkönnen in sich handeln. Nur so kann es verantwortlich sein. Jedes Handeln aber ist faktisch notwendig »gewissenlos«, nicht nur weil es faktische moralische Verschuldung nicht vermeidet, sondern weil es auf dem nichtigen Grunde seines nichtigen Entwerfens jeschon im Mitsein mit Anderen an ihnen schuldig geworden ist. So wird das Gewissen-haben-wollen zur Übernahme der wesenhaften Gewissenlosigkeit, innerhalb der allein die existenzielle Möglichkeit besteht, »gut« zu *sein.*

Ob der Ruf gleich nichts zur Kenntnis gibt, so ist er doch nicht nur kritisch, sondern *positiv;* er erschließt das ursprünglichste Seinkönnen des Daseins als Schuldigsein. Das Gewissen offenbart sich demnach als eine zum Sein des Daseins gehörende *Bezeugung,* in der es dieses selbst vor sein eigenstes Seinkönnen ruft. Läßt sich das so bezeugte eigentliche Seinkönnen existenzial konkreter bestimmen? Vorgängig erhebt sich

die Frage: kann die vollzogene Herausstellung eines im Dasein selbst bezeugten Seinkönnens eine zureichende Evidenz beanspruchen, solange das Befremden nicht geschwunden ist, daß hier das Gewissen einseitig auf die Daseinsverfassung zurückinterpretiert wurde mit voreiliger Übergehung all der Befunde, die der vulgären Gewissensauslegung bekannt sind? Läßt sich denn in der vorstehenden Interpretation das Gewissensphänomen so, wie es »wirk[289]lich« ist, überhaupt noch wiedererkennen? Wurde da nicht mit allzu sicherem Freimut aus der Seinsverfassung des Daseins eine Idee von Gewissen deduziert?

Um dem letzten Schritt der Gewissensinterpretation, der existenzialen Umgrenzung des im Gewissen bezeugten eigentlichen Seinkönnens, auch für das vulgäre Gewissensverständnis den Zugang zu sichern, bedarf es der ausdrücklichen Nachweisung des Zusammenhangs der Ergebnisse der ontologischen Analyse mit den alltäglichen Gewissenserfahrungen.

belirlenmeye bırakır mı? Bir ön soru doğar: Oradaki-Varlığın kendisinde tanıklık edilen bir 'Olabilme'nin sergilenişi yeterli bir açıklık isteminde bulunabilir mi — burada duyuncu tek yanlı olarak geriye oradaki-Varlığın durumuna doğru izleyen yorumun kaba duyunç-yorumlamasına tanıdık olan tüm bulguların üzerinden apar topar geçmesinin yarattığı şaşkınlık azalmadığı sürece? Bütününde alınırsa, sunduğumuz yorumda duyunç fenomeni "edimsel olarak" var olduğu gibi tanınabilir mi? Oradaki-Varlığın Varlık-durumundan bir duyunç düşüncesini çıkarsamadaki açık sözlülüğümüzden pek fazla emin olmadık mı?

Duyunç yorumumuzun son adımına, duyuncun tanıklık ettiği asıl 'Olabilme'nin varoluşsal sınırlanışına girişi giderek kaba duyunç-anlayışı için bile olsa sağlama bağlayabilme amacıyla, varlıkbilimsel çözümlemenin sonuçlarının gündelik duyunç-deneyimleri ile bağıntısının belirtik bir belgitlenişi gereklidir.

§ 59. *Die existenziale Interpretation des Gewissens und die vulgäre Gewissensauslegung*

Das Gewissen ist der Ruf der Sorge aus der Unheimlichkeit des In-der-Welt-seins, der das Dasein zum eigensten Schuldigseinkönnen aufruft. Als entsprechendes Verstehen des Anrufs ergab sich das Gewissen-haben-wollen. Beide Bestimmungen lassen sich nicht ohne weiteres mit der vulgären Gewissensauslegung in Einklang bringen. Sie scheinen ihr sogar direkt zu widerstreiten. Vulgär nennen wir die Gewissensauslegung, weil sie sich bei der Charakteristik des Phänomens und der Kennzeichnung seiner »Funktion« an das hält, was *man* als Gewissen kennt, wie man ihm folgt bzw. nicht folgt.

Aber *muß* denn die ontologische Interpretation überhaupt mit der vulgären Auslegung übereinstimmen? Trifft diese nicht ein grundsätzlicher ontologischer Verdacht? Wenn sich das Dasein zunächst und zumeist aus dem

§ 59. *Duyuncun Varoluşsal Yorumu ve Kaba Duyunç-Yorumlaması*

Duyunç dünyadaki-Varlığın tekinsizliğinden kaygının çağrısıdır ki, oradaki-Varlığı en öz kabahatli-'Olabilme'sine doğru çağırır. Başvurmanın karşılık düşen anlaşılması olarak ortaya duyunç-taşınayı-isteme çıkmıştır. Her iki belirlenim de doğrudan doğruya kaba duyunç-yorumlaması ile uyum içine getirilemezler. Giderek onunla doğrudan aykırılık içinde görünürler. Duyunç-yorumlamasına kaba deyişimizin nedeni onun fenomenin nitelenişinde ve "işlevi"nin betimlenişinde *insanın* duyunç olarak tanıdığı şeye, onu nasıl izlediğine ya da izlemediğine sarılmasıdır.

Ama varlıkbilimsel yorum genel olarak kaba yorumlama ile bağdaş*malı mıdır?* Kaba yorumlama ilkesel olarak varlıkbilimsel bir kuşku ile karşılaşmaz mı? Eğer oradaki-Varlık kendini yaklaşık olarak ve çoğunlukla tasalandığı şey-

den anlıyor ve tüm davranışlarını tasa olarak yorumluyorsa, o zaman çağrı olarak Varlığının onu İnsanın tasalılığında yitmişlikten geri getirmeyi isteyen yolunun kendisini yorumlayışında düşüş ve gizleyiş öğeleri olmayacak mıdır? Gündeliklik oradaki-Varlığı tasa edilen, eş deyişle yönetilen ve hesaplanan elaltında-bulunan birşey olarak alır. "Yaşam" bir "iş"tir— masraflarını karşılasın ya da karşılamasın.

Ve böylece oradaki-Varlığın kendisinin kaba Varlık-türü açısından, ondan kaynaklanan duyunç-yorumlamasının ve buna yönelimli duyunç-kuramlarının onun yorumu için uygun varlıkbilimsel çevrene ulaşmış oldukları konusunda hiçbir güvence yoktur. Buna karşın, giderek kaba duyunç-deneyimi bile fenomene herhangi bir yolda — ön-varlıkbilimsel olarak — ulaşmalıdır. Bunun ikili bir imlemi vardır: Gündelik duyunç-yorumlaması bir yandan varlıkbilimsel bir çözümlemenin "nesnelliği" için enson ölçüt olarak geçerli olamaz. Öte yandan, böyle bir çözümlemenin gündelik duyunç-anlayışını gözardı etmeye ve bunun üzerine kurulu insanbilimsel, ruhbilimsel ve tanrıbilimsel duyunç-kuramlarının üzerinden atlamaya hakkı yoktur. *Eğer* varoluşsal çözümleme duyunç-fenomenini varlıkbilimsel köklerinde açığa çıkarmışsa, o zaman kaba yorumlamalar tam olarak bu çözümlemeden anlaşılır olmalıdırlar; ve bu özellikle fenomeni kaçırış yolları ve onun üstünü örtüş nedenleri açısından böyle olmalıdır. Gene de duyunç-çözümlemesi bu incelemenin sorunlar-bağlamında yalnızca varlıkbilimsel temel-soruya hizmet etme durumunda olduğu için, varoluşsal duyunç-yorumu ve kaba duyunç-yorumlaması arasındaki bağlantının betimlemesi söz konusu olduğunda özsel sorunlara değinmekle yetinmek zorundayız.

Kaba duyunç-yorumlaması bizim duyuncu kaygının kabahatli-Varlığa seslenişi olarak alan yorumumuza dört noktada karşı çıkar: 1. Duyuncun işlevi özsel olarak eleştireldir. 2. Duyunç her durumda yerine getirilmiş ya da

Besorgten her versteht und seine Verhaltungen alle als Besorgen auslegt, wird es dann nicht gerade *die* Weise seines Seins verfallend-verdeckend auslegen, die es als Rufaus der Verlorenheit in die Besorgnisse des Man zurückholen will? Die Alltäglichkeit nimmt das Dasein als ein Zuhandenes, das besorgt, das heißt verwaltet und verrechnet wird. Das »Leben« ist ein »Geschäft«, gleichviel ob es seine Kosten deckt oder nicht.

Und so besteht denn mit Rücksicht auf die vulgäre Seinsart des Daseins selbst keine Gewähr, daß die ihr entspringende Gewissensauslegung und die an dieser orientierten Gewissenstheorien für ihre Interpretation den angemessenen ontologischen Horizont gewonnen haben. Trotzdem muß auch die vulgäre Gewissenserfahrung das Phänomen irgendwie — vorontologisch — treffen. Daraus folgt ein Doppeltes: die alltägliche Gewissensauslegung kann einerseits nicht als letztes Kriterium gelten für die »Objektivität« einer ontologischen Analyse. Diese [290] hat andererseits kein Recht, sich über das alltägliche Gewissensverständnis hinwegzusetzen und die darauf gegründeten anthropologischen, psychologischen und theologischen Gewissenstheorien zu übergehen. *Wenn* die existenziale Analyse das Gewissensphänomen in seiner ontologischen Verwurzelung freigelegt hat, müssen gerade aus ihr die vulgären Auslegungen verständlich werden, nicht zuletzt in dem, worin sie das Phänomen verfehlen, und warum sie es verdecken. Da jedoch die Gewissensanalyse im Problemzusammenhang dieser Abhandlung nur im Dienste der ontologischen Fundamentalfrage steht, muß sich die Charakteristik des Zusammenhangs zwischen existenzialer Gewissensinterpretation und vulgärer Gewissensauslegung mit einem Hinweis auf die wesentlichen Probleme begnügen.

Was die vulgäre Gewissensauslegung gegen die vorgelegte Interpretation des Gewissens als Aufruf der Sorge zum Schuldigsein einwenden möchte, ist ein Vierfaches: 1. Das Gewissen hat wesentlich kritische Funktion. 2. Das Gewissen

spricht je relativ auf eine bestimmte vollzogene oder gewollte Tat. 3. Die »Stimme« ist erfahrungsgemäß nie so wurzelhaft auf das Sein des Daseins bezogen. 4. Die Interpretation trägt den Grundformen des Phänomens, dem »bösen« und »guten«, dem »rügenden« und »warnenden« Gewissen, keine Rechnung.

Die Erörterung beginne mit dem zuletzt genannten Bedenken. In allen Gewissensauslegungen *hat* das »böse«, »schlechte« Gewissen den Vorrang. Gewissen ist primär »böses«. Darin bekundet sich, daß alle Gewissenserfahrung so etwas wie ein »schuldig« zuerst erfährt. Wie wird aber in der Idee des schlechten Gewissens die Bekundung des Böseseins verstanden? Das »Gewissenserlebnis« taucht auf *nach der* vollzogenen Tat bzw. Unterlassung. Die Stimme folgt dem Vergehen nach und weist zurück auf das vorgefallene Ereignis, wodurch sich das Dasein mit Schuld beladen hat. Wenn das Gewissen ein »Schuldigsein« bekundet, dann kann sich das nicht vollziehen als Aufruf zu..., sondern als erinnerndes Verweisen auf die zugezogene Schuld.

Aber schließt die »Tatsache« des nachkommens der Stimme aus, daß der Ruf nicht doch im Grunde ein Vorrufen ist? Daß die Stimme als *nachfolgende* Gewissensregung gefaßt wird, beweist noch nicht ein ursprüngliches Verstehen des Gewissensphänomens. Wenn die faktische Verschuldung nur die Veranlassung für das faktische Rufen des Gewissens wäre? Wenn die gekennzeichnete Interpretation des »bösen« Gewissens auf halbem Wege stehen bliebe? Daß dem so ist, erhellt aus der ontologischen Vorhabe, in die das Phänomen mit der genannten Interpretation gebracht wird. Die Stimme ist etwas, das auftaucht, **[291]** in der Abfolge der vorhandenen Erlebnisse seine Stelle hat und dem Erlebnis der Tat nachfolgt. Aber weder der Ruf noch die geschehene Tat noch die aufgeladene Schuld sind Vorkommnisse vom Charakter des Vorhandenen, das abläuft. Der Ruf hat die Seinsart der Sorge. In ihm »ist« das Dasein sich selbst vorweg, so zwar, daß es sich zugleich zurückrichtet auf seine

istenmiş belirli bir edime göreli olarak konuşur. 3. "Ses" görgül olarak hiçbir zaman oradaki-Varlığın Varlığı ile öyle kökten ilişkili değildir. 4. Yorumumuz fenomenin temel-biçimlerini — "kötü" ve "iyi," "kınayan" ve "uyaran" duyunçlar — dikkate almaz.

Tartışmaya son sözü edilen kuşku noktasıyla başlayalım. Tüm duyunç-yorumlamalarında "kötü" duyunç öncelik taşır. Duyunç birincil olarak "kötü"dür. Bunda tüm duyunç-deneyiminin ilk olarak "kabahatli" gibi birşeyi deneyimlediği olgusu kendini bildirir. Ama kötü duyunç düşüncesinde kötü-Varlığın bildirilmesi nasıl anlaşılacaktır? "Duyunç-yaşantısı" yerine getirilmiş ya da getirilmeden bırakılmış edimden *sonra* ortaya çıkar. Ses kabahati izler ve geride yer alışı ile oradaki-Varlığın kendisine kabahat yüklemesine yol açan olayı gösterir. Duyunç bir "kabahatli-Varlığı" bilinir kıldığı zaman, bunu bizi birşeye doğru çağırmanın yerine getirilmesi yoluyla değil, ama işlenen kabahatin anımsanarak gösterilmesi yoluyla yapar.

Ama sesin arkadan gelmesi biçimindeki "görgül-olgu" gene de çağrının temelde bir ileriye-çağrı olmasını dışlar mı? Sesin *arkadan gelen* duyunç-kıpırtısı olarak alınması henüz duyunç-fenomeninin kökensel olarak anlaşılmakta olduğunu tanıtlamaz mı? Ya olgusal borçluluk yalnızca duyuncun olgusal çağrısı için vesile olmuşsa? Ya "kötü" duyuncun betimlenen yorumu yarı yolda durup kalmışsa? Durumun böyle olduğu sözü edilen yorumun fenomeni içine getirdiği varlıkbilimsel öniyelikten açıktır. Ses ortaya çıkan birşeydir, yerini elönünde-bulunan yaşantılar dizisinde bulur ve edimin yaşantısının ardından gelir. Ama ne çağrı, ne yer alan edim, ne de yüklenilen kabahat akıp gitmekte olan elönünde-bulunan birşey karakterindeki olaylardır. Çağrı kaygının Varlık-türünü taşır. Çağrıda oradaki-Varlık öyle bir yolda kendisinin önündedir ki, aynı zamanda kendini geriye, fırlatılmışlığı üzerine yöneltir. Ancak ilkin oradaki-

Varlığın birbiri ardına gelen yaşantıların ardışıklık-bağlamı olarak konutlanması yoluyladır ki ses arkadan gelen birşey olarak, daha sonraki birşey olarak ve buna göre zorunlu olarak geriye göndermede bulunan birşey olarak olanaklı kılınır. Ses hiç kuşkusuz geriye çağrıda bulunur, ama yer alan edimin ötesine, geriye her borçluluktan "daha erken" olan fırlatılmış kabahatli-*Varlığa* çağrıda bulunur. Ama geriye-çağrı aynı zamanda ileriye, birinin kendi varoluşunda kavranacak olan kabahatli-*Varlığa* doğru çağrıda bulunur, öyle ki asıl varolma-ilgili kabahatli-*Varlık* ancak tam olarak çağrıdan "sonra gelir," tersi değil. Kötü duyunç temelde yalnızca kınayıcı ve geriye göndermede bulunucu olmaktan öylesine uzaktır ki, geriye fırlatılmışlığa çağırmada dahaçok ileriye çağırır. *Akıp giden yaşantıların ardışıklık düzeni varolmanın fenomenal yapısını vermez.*

Eğer "kötü duyuncun" betimlemesi kökensel fenomene erişmiyorsa, o zaman bu "iyi" duyuncun betimlemesi için daha az geçerli değildir — bunu ister bağımsız bir duyunç-biçimi olarak alalım, isterse özsel olarak "kötü" duyunç üzerine temellenmiş bir duyunç biçimi olarak. Tıpkı "kötü" duyuncun oradaki-Varlığın bir "kötü-Varlığını" bildirmesi gibi, "iyi" duyunç da onun "iyi-Varlığını" bildirmelidir. Kolayca görüldüğü gibi, önceleri "tanrısal gücün bir akışı" olan duyunç böylelikle şimdi Ferisiliğin kölesi olur. Böyle bir duyunç insanın "ben iyiyim" demesine izin verecektir; bunu tam olarak iyi olanlardan başka kim söyleyebilir ve kim onu doğrulamayı daha az isteyecektir? Ama iyi duyunç düşüncesinin bu olanaksız vargısı üzerine, yalnızca duyuncun bir kabahatli-Varlık çağrısında bulunduğu olgusu öne çıkar.

Sözü edilen vargıdan kaçabilmek için, "iyi" duyunç "kötü" duyuncun yoksunluğu olarak yorumlanmış ve "kötü duyuncun yaşanan eksikliği" olarak belirlenmiştir.[8] Buna göre, çağrının

[8] Bkz., Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Bölüm II. Bu *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Cilt II (1916), s. 192.

Geworfenheit. Nur der nächste Ansatz des Daseins als Abfolgezusammenhang eines nacheinander von Erlebnissen ermöglicht es, die Stimme als etwas Nachkommendes, Späteres und daher notwendig Zurückverweisendes zu nehmen. Die Stimme ruft wohl zurück, aber über die geschehene Tat zurück in das geworfene Schuldig*sein*, das »früher« ist als jede Verschuldung. Der Rückruf ruft aber zugleich vor auf das Schuldig*sein* als in der eigenen Existenz zu ergreifendes, so daß das eigentliche existenzielle Schuldig*sein* gerade erst dem Ruf »nachfolgt«, nicht umgekehrt. Das schlechte Gewissen ist im Grunde so wenig nur rügend-rückweisend, daß es eher vorweisend in die Geworfenheit zurückruft. *Die Folgeordnung ablaufender Erlebnisse gibt nicht die phänomenale Struktur des Existierens.*

Wenn schon die Charakteristik des »schlechten« Gewissens das ursprüngliche Phänomen nicht erreicht, dann gilt das noch mehr von der des »guten«, mag man es als eine selbständige Gewissensform nehmen oder als eine in dem »schlechten« wesenhaft fundierte. Das »gute« Gewissen müßte, entsprechend wie das »schlechte« ein »Bösesein«, das »Gutsein« des Daseins kundgeben. Man sieht leicht, daß damit das Gewissen, vordem der »Ausfluß der göttlichen Macht«, jetzt zum Knecht des Pharisäismus wird. Es soll den Menschen von sich sagen lassen: »ich bin gut«; wer kann das sagen, und wer wollte es weniger sich bestätigen als gerade der Gute? An dieser unmöglichen Konsequenz der Idee des guten Gewissens kommt aber nur zum Vorschein, daß das Gewissen ein Schuldigsein ruft.

Um der genannten Konsequenz zu entgehen, hat man das »gute« Gewissen als Privation des »schlechten« interpretiert und als »erlebten Mangel des schlechten Gewissens« bestimmt[8]. Demnach

[8] Vgl. *M. Scheler*, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. II. Teil. *Dieses* Jahrbuch Bd. II (1916), S. 192.

wäre es ein Erfahren des Nichtauftauchens des Rufes, das heißt desSen, daß ich mir nichts vorzuwerfen habe. Aber wie ist dieser »Mangel« *»erlebt«?* Das vermeintliche Erleben ist überhaupt kein Erfahren eines Rufes, sondern das Sichvergewissern, daß eine dem Dasein zugesprochene Tat von ihm nicht begangen wurde und es *deshalb* unschuldig **[292]** ist. Das Gewißwerden des Nichtgetanhabens hat *überhaupt nicht* den Charakter eines Gewissensphänomens. Im Gegenteil: dieses Gewißwerden kann *eher* ein Vergessen des Gewissens bedeuten, das heißt das Heraustreten aus der Möglichkeit, angerufen werden zu können. Die genannte »Gewißheit« birgt das beruhigende Niederhalten des Gewissenhabenwollens in sich, das heißt des Verstehens des eigensten, ständigen Schuldigseins. Das »gute« Gewissen ist weder eine *selbständige noch eine fundierte* Gewissensform, das heißt überhaupt kein Gewissensphänomen.

Sofern die Rede von einem »guten« Gewissen der Gewissenserfahrung des alltäglichen Daseins entspringt, verrät dieses damit nur, daß es, auch wenn es vom »schlechten« Gewissen spricht, das Phänomen im Grunde nicht trifft. Denn faktisch orientiert sich die Idee des »schlechten« an der des »guten« Gewissens. Die alltägliche Auslegung hält sich in der Dimension des besorgenden Verrechnens und Ausgleichens von »Schuld« und »Unschuld«. In diesem Horizont wird dann die Gewissensstimme »erlebt«.

Mit der Charakteristik der Ursprünglichkeit der Ideen eines »schlechten« und »guten« Gewissens ist auch schon über die *Unterscheidung* eines vorweisend-warnenden und eines rückweisend-rügenden Gewissens entschieden. Zwar scheint die Idee des warnenden Gewissens dem Phänomen des Aufrufs zu ... am nächsten zu kommen. Es teilt mit diesem den Charakter der Vorweisung. Aber diese Zusammenstimmung ist doch nur Schein. Die Erfahrung eines warnenden Gewissens sieht die Stimme wiederum

ortaya çıkmaması, eş deyişle kendimi hiçbirşeyden ötürü kınamamam gerektiği deneyimlenecektir. Ama bu "eksiklik" nasıl *"yaşanır"*? Sözde yaşantı genel olarak bir çağrının deneyimlenmesi değildir; dahaçok, oradaki-Varlığa yüklenen bir edimin onun tarafından yerine getirilmediği ve *bu nedenle* onun kabahatsiz olduğu konusunda 'kendini-pekin-kılma'dır.* Hiçbirşey yapmamış olmaktan 'pekin-olma'* *genel olarak* bir duyunç-fenomeni karakterini *taşımaz*. Tersine, bu 'pekin-olma' dahaçok duyuncun bir unutulmasını, eş deyişle başvurulabilme olanağının dışına çıkmayı imler. Sözü edilen "pekinlik"* duyunç-taşınayı-istemenin, en öz ve sürekli kabahatli-Varlığı anlamanın dinginleştirici bir bastırılmasını kendi içinde gizler. "İyi" duyunç ne bağımsız, ne de temellendirilmiş bir duyunç-biçimidir; eş deyişle, bütününde bir duyunç-fenomeni değildir.

Bir "iyi" duyunç üzerine söylemin gündelik oradaki-Varlığın duyunç-deneyiminden doğması ölçüsünde, gündelik oradaki-Varlık böylelikle yalnızca "kötü" duyunçtan söz ettiği zaman bile temelde fenomene ulaşamadığını ele verir. Çünkü olgusal olarak "kötü" duyunç düşüncesi kendini "iyi" duyunç düşüncesi üzerinde yönlendirir. Gündelik yorumlama kendini "kabahatin" ve "kabahatsizliğin" tasalı hesaplanış ve dengelenişi boyutunda tutar. O zaman duyuncun sesi bu çevren içinde "yaşanır."

"Kötü" ve "iyi" duyunç düşüncelerinin kökenselliğinin betimlemesi ile, 'ileriye doğru uyaran' bir duyunç ve 'geriye doğru kınayan' bir duyunç arasındaki ayrım üzerine de karar verilmiştir. Uyaran duyunç düşüncesi hiç kuşkusuz birşeye çağırma fenomeninin en yakınına geliyor görünür. Bununla ileriye doğru gösterme karakterini paylaşır. Ama bu bağdaşma gene de salt görünüştedir. Uyarıda bulunan bir duyuncun deneyimi sesi yine yalnızca bizi

*[*Sichvergewissern*: kendini-pekin-kılma; *Gewissenden*: pekin-olma; *Gewißheit*: pekinlik.]

ondan kollamaya çalıştığı istenmiş edime doğru yönelimli görür. Ama istenmiş olanın yasaklanışı olarak uyarı ancak "uyarıda bulunan" çağrı oradaki-Varlığın 'Olabilme'sini, eş deyişle kabahatli-Varlıkta kendini-anlamayı hedeflediği için olanaklıdır; ve "istenmiş olan" ilkin bu anlamada parçalanır. Uyarıda bulunan duyunç zaman zaman borçlardan özgür kalmayı düzenleme işlevini taşır.* "Uyarıda bulunan" bir duyuncun deneyimi yine duyuncun çağrı-eğilimini ancak İnsanın anlayışı için erişilebilir kaldığı sürece görür.

Sözü edilen üçüncü kuşku noktası gündelik duyunç-deneyiminin kabahatli-Varlığa çağrılıyor-olma gibi birşeyi *tanımamasına* bağlıdır. Bu kabul edilmelidir. Ama gündelik duyunç-deneyimi böylelikle onda duyuncun sesinin tam olanaklı çağrı-içeriğinin işitilmiş olduğu konusunda güvence verir mi? Bundan kaba duyunç-deneyimi üzerine temellendirilmiş duyunç-kuramlarının bu fenomenin çözümlemesi için uygun varlıkbilimsel çevreni pekin kılmış oldukları sonucu çıkar mı? Dahaçok, oradaki-Varlığın özsel bir Varlık-türü olan düşme bize bu varolan-şeyin kendini en yakından ve çoğunlukla varlıksal olarak tasarım çevreninden anladığını, ama varlıkbilimsel olarak Varlığı elönünde-bulunuş anlamında belirlediğini göstermez mi? Ama bundan fenomenin ikili bir örtülüşü doğar: Kuram Varlık-türünde çoğunlukla bütünüyle belirsiz olan bir yaşantılar ya da "ruhsal süreçler" dizisi görür. Deneyim duyunç ile hakem ve anımsatıcı olarak karşılaşır ki, oradaki-Varlık onunla hesaplama görüşmeleri yapar.

Kant'ın kendi duyunç yorumunda "mahkeme tasarımı"nı yol gösterici düşünce olarak temel alması raslantısal değildir; tersine, bu törel *yasa* tarafından gerektirilmiştir — gerçi kendi ahlak kavramı yararlık-ahlakından ve mutçuluktan çok uzak olmuş olsa da. Giderek değer-kuramı bile, ister biçimsel ister özdeksel

**[Daha önceki yayınlarda: 'taşır' yerine 'taşımaz.']

nur orientiert auf die gewollte Tat, vor der sie bewahren will. Die Warnung, als Unterbindung des Gewollten, ist aber nur deshalb möglich, weil der »warnende« Ruf auf das Seinkönnen des Daseins zielt, das ist auf das Sichverstehen im Schuldigsein, an dem erst das »Gewollte« zerbricht. Das warnende Gewissen hat die Funktion der momentweisen Regelung eines Freibleibens von Verschuldungen. Die Erfahrung eines »warnenden« Gewissens sieht nur wieder die Ruftendenz des Gewissens so weit, als sie für die Verständigkeit des Man zugänglich bleibt.

Das an dritter Stelle genannte Bedenken beruft sich darauf, daß die alltägliche Gewissenserfahrung so etwas wie ein Aufgerufenwerden zum Schuldigsein *nicht kennt*. Das muß zugegeben werden. Verbürgt die alltägliche Gewissenserfahrung aber damit schon, daß in ihr der volle mögliche Rufgehalt der Gewissensstimme gehört ist? Folgt daraus, daß die auf die vulgäre Gewissenserfahrung gegründeten Gewissenstheorien für die Analyse des Phänomens sich des ange[293]messenen ontologischen Horizonts vergewissert haben? Zeigt nicht vielmehr eine wesenhafte Seinsart des Daseins, das Verfallen, daß sich dieses Seiende zunächst und zumeist ontisch aus dem Horizont des Besorgens versteht, ontologisch aber das Sein im Sinne von Vorhandenheit bestimmt? Daraus erwächst aber eine zweifache Verdeckung des Phänomens: Die Theorie sieht eine in ihrer Seinsart zumeist sogar ganz unbestimmte Abfolge von Erlebnissen oder »psychischen Vorgängen«. Der Erfahrung begegnet das Gewissen als Richter und Mahner, mit dem das Dasein rechnend verhandelt.

Daß *Kant* seiner Gewissensinterpretation die »Gerichtshofvorstellung« als Leitidee zugrundelegt, ist nicht zufällig, sondern durch die Idee des Sitten*gesetzes* nahegelegt — wenngleich sein Begriff der Moralität von Nützlichkeitsmoral und Eudaimonismus weit entfernt bleibt. Auch die Wertheorie, mag sie formal oder

material angesetzt sein, hat eine »Metaphysik der Sitten«, das heißt Ontologie des Daseins und der Existenz, zur unausgesprochenen ontologischen Voraussetzung. Das Dasein gilt als Seiendes, das zu besorgen ist, welches Besorgen den Sinn der »Wertverwirklichung« bzw. Normerfüllung hat.

Die Berufung auf den Umkreis dessen, was die alltägliche Gewissenserfahrung als einzige Instanz für die Gewissensinterpretation kennt, wird sich erst dann ins Recht setzen können, wenn sie zuvor bedacht hat, ob in ihr das Gewissen überhaupt eigentlich zugänglich werden kann.

Damit verliert auch der weitere Einwand seine Kraft, die existenziale Interpretation übersähe, daß sich der Gewissensruf je auf eine bestimmte »verwirklichte« oder gewollte Tat beziehe. Daß der Ruf häufig in solcher Rufweise erfahren wird, kann wiederum nicht geleugnet werden. Die Frage bleibt nur, ob diese Ruferfahrung den Ruf sich völlig »ausrufen« läßt. Die verständige Auslegung mag vermeinen, sich an die »Tatsachen« zu halten, und hat am Ende doch schon durch ihre Verständigkeit die Erschließungstragweite des Rufes eingeschränkt. So wenig das »gute« Gewissen sich in den Dienst eines »Pharisäismus« stellen läßt, so wenig darf die Funktion des »schlechten« Gewissens herabgedrückt werden auf ein Anzeigen vorhandener oder ein Abdrängen möglicher Verschuldungen. Gleich als wäre das Dasein ein »Haushalt«, dessen Verschuldungen nur ordentlich ausgeglichen zu werden brauchen, damit das Selbst als unbeteiligter Zuschauer »neben« diesen Erlebnisabläufen stehen kann.

Wenn aber für den Ruf die Bezogenheit auf faktisch »vorhandene« Schuld oder faktisch gewollte schuldbare Tat nicht primär ist und da[294]her das »rügende« und »warnende« Gewissen keine ursprünglichen Ruffunktionen ausdrücken, dann wird damit auch dem erstgenannten Bedenken der Boden entzogen, die existenziale Interpretation verkenne die

olarak görülsün, bir "töre metafiziğini," eş deyişle oradaki-Varlık ve varoluş varlıkbilimini örtük varlıkbilimsel varsayımı olarak alır. Oradaki-Varlık tasa edilecek varolan-şey olarak geçerlidir ve bu tasa ise "değer edimselleşmesi" ya da norma uygunluk anlamını taşır.

Gündelik duyınç-deneyiminin duyınç-yorumunun biricik yetkesi olarak tanıdığı şeyin alanına başvuru ancak onda genel olarak duyuncun asıllığı içinde erişilebilir olup olmadığı üzerine önceden düşünüldüğü zaman haklı olabilir.

Böylece varoluşsal yorumun duyınç-çağrısının her durumda belirli olarak "edimselleşmiş" ya da istenmiş bir edim ile bağıntılı olduğu olgusunu gözardı ettiği biçimindeki daha öte karşıçıkış da gücünü yitirir. Çağrının sık sık böyle bir çağrı-eğiliminde deneyimlendiği yine yadsınamaz. Geriye yalnızca bu çağrı-deneyiminin çağrıya kendini bütünüyle "duyurma" iznini verip vermediği sorusu kalır. Sağ duyunun yorumlaması kendisinin "görgül-olgulara" sarılmakta olduğu sanısı içinde olabilir; ama bu yorumlama sonunda kendi sağ duyusu yoluyla çağrının açığa serme erimini sınırlamıştır. "İyi" duyunç kendini bir "Ferisiliğin" hizmetine sunmaktan nasıl uzaksa, "kötü" duyuncun işlevi de elönünde-bulunan borçlulukların bir gösterilmesine ya da olanaklı borçların bir yana atılmasına indirgenmekten öyle uzaktır. Bu sanki oradaki-Varlık bir "ev bütçesiymiş," bunun borçlarının yalnızca düzenli olarak dengelenmesi gerekliymiş ve böylece 'Kendi' bu deneyim-akışlarının "yanısıra" durabilecek yansız bir seyirciymiş gibi düşünmek olacaktır.

Ama çağrı için olgusal olarak "elönünde-bulunan" kabahat ile ya da olgusal olarak istenen kabahat-yüklü edim ile bağıntılanmışlık birincil değilse ve buna göre "kınayan" duyunç ve "uyaran" duyunçlar hiçbir kökensel çağrı-işlevi anlatımıyorlarsa, o zaman böylelikle sözü edilen ilk kuşku noktası — varoluşsal yorumun duyuncun yaptıklarının "özsel olarak" *eleştirel*

doğasını tanımayı başaramaması — dayanağını yitirmiş olur. Bu kuşku da fenomen üzerine belli sınırlar içinde doğru bir görüşten kaynaklanır. Çünkü gerçekte çağrı-içeriğinde sesin "olumlu olarak" salık verdiği ve buyurduğu hiçbirşey gösterilemez. Ama duyuncun yaptıklarının bu eksik olumluluğu nasıl anlaşılacaktır? Bundan duyuncun "olumsuz" bir karakterinin olduğu sonucu mu çıkar?

Çağrılanda "olumlu" bir içerik *eylemde bulunmanın elde edilebilir ve hesaplanabilir olan daha güvenilir olanakları üzerine o sırada yararlı olan bir bildirimin beklentisinden ötürü kaçırılır.* Bu beklenti sağ duyuya özgü tasarım yorumlama çevreni içersinde temellenir ki, bunda oradaki-Varlığın varolması düzenlenebilir bir iş süreci düşüncesinin altına zorlanır. "Salt" biçimsel bir değerler-etiğine karşı *özdeksel* bir değerler-etiği için istemin bile bir ölçüde örtük olarak temelinde yatan böyle beklentiler hiç kuşkusuz duyunç tarafından boşa çıkarılırlar. Duyuncun çağrısı bu tür "kılgısal" yönergeler vermez, ve *bunun biricik nedeni* oradaki-Varlığı varoluşa, en öz 'Kendi-Olabilme'ye çağırmasıdır. Beklenen, ikircimsiz olarak hesaplanabilir olan düzgüler ile, duyunç varoluşa *eylemde bulunma* olanağından daha azını yadsımayacaktır. Duyunç açıkça bu yolda "olumlu" olamayacağı için, aynı yolda "salt olumsuz olarak" da işlev görmez. Çağrı *tasa edilebilir* birşey olarak olumlu ya da olumsuz olabilecek hiçbirşey açığa sermez, çünkü varlıkbilimsel olarak bütünüyle başka bir Varlığı, *varoluşu* göz önünde tutar. Buna karşı, doğru anlaşılan çağrı varoluşsal anlamda "en olumlu olanı," eş deyişle oradaki-Varlığın kendine sunabileceği en öz olanağı, o sıradaki olgusal 'Kendi-Olabilme'ye doğru ileriye çağrıda bulunan geriye-çağrıyı verir. Çağrıyı asıllığı içinde işitmek kendini olgusal bir eylemde-bulunmaya getirmeyi imler. Ama çağrıda çağrılanın tam olarak yeterli yorumunu ancak başvurmayı *asıllığı içinde işiten* anlamada yatan varoluşsal yapının ortaya serilmesi yoluyla kazanırız.

»wesentlich« *kritische* Leistung des Gewissens. Auch dieses Bedeuken entspringt einer in gewissen Grenzen echten Sicht auf das Phänomen. Denn in der Tat läßt sich im Rufgehalt nichts aufweisen, was die Stimme »positive« empfiehlt und gebietet. Aber wie wird diese vermißte Positivität der Gewissensleistung verstanden? Folgt aus ihr der »negative« Charakter des Gewissens?

Vermißt wird ein »positiver« Gehalt im Gerufenen *aus der Erwartung einer jeweilig brauchbaren Angabe verfügbarer und berechenbarer sicherer Möglichkeiten des »Handelns«.* Diese Erwartung gründet im Auslegungshorizont des verständigen Besorgens, der das Existieren des Daseins unter die Idee eines regelbaren Geschäftsganges zwingt. Solche Erwartungen, die zum Teil auch der Forderung einer *materialen* Wertethik gegenüber einer »nur« formalen unausgesprochen zugrundeliegen, werden allerdings durch das Gewissen enttäuscht. Dergleichen »praktische« Anweisungen gibt der Gewissensruf nicht, *einzig deshalb,* weil er das Dasein zur Existenz, zum eigensten Selbstseinkönnen, aufruft. Mit den erwarteten, eindeutig verrechenbaren Maximen würde das Gewissen der Existenz nichts Geringeres versagen als — *die Möglichkeit zu handeln.* Weil das Gewissen offenbar in dieser Weise nicht »positiv« sein kann, umgiert es aber auch nicht in derselben Weise »nur

Der Ruferschließt nichts, was positiv oder negativ sein könnte als *Besorgbares,* weil er ein ontologisch völlig anderes Sein meint, die *Existenz.* Im existenzialen Sinne dagegen gibt der rechtverstandene Ruf das »Positivste«, das heißt die eigenste Möglichkeit, die das Dasein sich vorgeben kann, als vorrufender Rückruf in das jeweils faktische Selbstseinkönnen. Den Ruf eigentlich hören bedeutet, sich in das faktische Handeln bringen. Die voll zureichende Interpretation des im Ruf Gerufenen gewinnen wir aber erst dadurch, daß die existenziale Struktur herausgestellt wird, die im *eigentlich hörenden* Anrufverstehen als solchem liegt.

Zuvor galt es zu zeigen, wie die Phänomene, die der vulgären Gewissensauslegung allein verfügbar sind, ontologisch angemessen verstanden, auf den ursprünglichen Sinn des Gewissensrufes zurückweisen; sodann, daß die vulgäre Auslegung der Begrenztheit der verfallenden Selbstauslegung des Daseins entspringt und — weil das Verfallen zur Sorge selbst gehört — auch *bei aller Selbstverständlichkeit keineswegs zufällig* ist. [295]

Die ontologische Kritik der vulgären Gewissensauslegung könnte dem Mißverständnis unterliegen, als wollte mit dem Nachweis der *existenzialen* Nichtursprünglichkeit der alltäglichen Gewissenserfahrung etwas über die *existenzielle* »moralische Qualität« des in ihr sich haltenden Daseins geurteilt werden. So wenig die Existenz notwendig und direkt beeinträchtigt wird durch ein ontologisch unzureichendes Gewissensverständnis, so wenig ist durch eine existenzial angemessene Interpretation des Gewissens das existenzielle Verstehen des Rufes gewährleistet. Der Ernst ist in der vulgären Gewissenserfahrung nicht weniger möglich als der Unernst in einem ursprünglicheren Gewissensverständnis. Gleichwohl erschließt die existenzial ursprünglichere Interpretation auch *Möglichkeiten* ursprünglicheren existenziellen Verstehens, solange ontologisches Begreifen sich nicht von der ontischen Erfahrung abschnüren läßt.

İlk olarak gösterilmesi gereken şey yalnızca kaba duyunç-yorumlamasında tanınan fenomenlerin, varlıkbilimsel olarak uygun bir yolda anlaşıldıklarında, nasıl geriye duyunç-çağrısının kökensel anlamına göndermede bulunduklarıdır; bundan sonra, kaba yorumlamanın düşüşte olan oradaki-Varlığın kendini yorumlamasının sınırlanmışlığından doğduğu ve — düşme kaygının kendisine ait olduğu için — ayrıca *tüm kendiliğinden-açıklığına karşın hiçbir biçimde olumsal* olmadığı gösterilmelidir.

Kaba duyunç-yorumlamasının varlıkbilimsel eleştirisi, gündelik duyunç-deneyiminin *varoluşsal olarak* kökensel olmadığının tanıtı ile, kendini o deneyimde sürdüren oradaki-Varlığın *varolma-ilgili* "ahlaksal niteliği" üzerine bir yargıda bulunulmuş olacağı gibi bir yanlış anlamaya yol açabilir. Varoluş nasıl zorunlu olarak ve doğrudan doğruya varlıkbilimsel olarak yetersiz bir duyunç anlayışından ne denli az zarar görürse, duyuncun varoluşsal olarak uygun bir yorumu da çağrının varolma-ilgili anlaşılması için o denli az güvence verir. Kaba duyunç-deneyiminde ciddilik daha kökensel bir duyunç-anlayışında ciddiyetsizlikten daha az olanaklı değildir. Gene de, varoluşsal olarak daha kökensel yorum daha kökensel bir varolma-ilgili anlama için *olanakları* da açığa serer, ama ancak varlıkbilimsel kavramanın varlıksal deneyiminden koparılmasına izin vermemesi ölçüsünde.

§ 60. *Die existenziale Struktur des im Gewissen bezeugten eigentlichen Seinkönnens*

Die existenziale Interpretation des Gewissens soll eine im Dasein selbst *seiende* Bezeugung seines eigensten Seinkönnens herausstellen. Die Weise, nach der das Gewissen bezeugt, ist kein indifferentes Kundgeben, sondern vorrufender Aufruf zum Schuldigsein. Das so Bezeugte wird »erfaßt« im Hören, das den Ruf in dem von ihm selbst intendierten Sinne unverstellt versteht. Das

§ 60. *Duyuncun Tanıklık Ettiği Asıl 'Olabilme'nin Varoluşsal Yapısı*

Duyuncun varoluşsal yorumunun oradaki-Varlığın en öz 'Olabilme'sinin onun kendisinde *olan* bir tanıklığını sergilemesi gerekir. Duyuncun tanıklık ediş yolu ayrımsız bir bildiriş değil, ama ileriye kabahatli-Varlığa doğru bir çağrı ve sesleniştir. Böyle tanıklık edilen şey çağrıyı onun kendisinin niyet ettiği anlamda ve gizlemeksizin anlayan işitmede "ayrımsanır." Ancak oradaki-Varlığın *Varlık-kipi* olarak başvurmanın

anlaşılması duyunç-çağrısının tanıklık ettiği şeyin fenomenal içeriğini verir. Çağrının asıllığı içinde anlaşılmasını duyunç-taşımayı-isteme olarak niteledik. En öz 'Kendi'nin kendi kabahatli-Varlığında kendi başına bu 'kendi içinde eylemde bulunmasına izin verme' fenomenal olarak oradaki-Varlığın kendisinin tanıklık ettiği asıl 'Olabilme'yi temsil eder. Bunun varoluşsal yapısı artık ortaya serilmelidir. Ancak böylece oradaki-Varlığın varoluşunun *asıllığının* onun kendisinde açığa serilen temel-durumuna doğru ilerleyebiliriz.

Duyunç-taşımayı-isteme en öz 'Olabilme'-de kendini anlama olarak oradaki-Varlığın *açığa serilmişliğinin* bir yoludur. Bu açığa serilmişlik anlama yoluyla olmanın dışında ruhsal durum ve söylem yoluyla oluşturulur. Varolma-ilgili anlama kendini her durumda 'dünyada-Olabilme'nin en öz olgusal olanağına tasarlama demektir. Ama '*Ol-abilme*' ancak bu olanakta varolmada anlaşılır.

Böyle anlamaya hangi ruh durumu karşılık düşer? Çağrıyı anlama birinin kendi oradaki-Varlığını bireyselleşmesinin tekinsizliği içinde açığa serer. Anlamada birlikte ortaya serilen tekinsizlik o anlamaya ait endişe ruhsal-durumu yoluyla asıllığı içinde açığa serilir. *Duyunç-endişesi* olgusu oradaki-Varlığın çağrıyı anlamada kendi kendisinin tekinsizliği önüne getirildiğinin fenomenal bir doğrulanışıdır. Duyunç-taşımayı-isteme endişe için hazırlık olur.

Açığa serilmişliğin üçüncü özsel kıpısı *söylem*dir. Oradaki-Varlığın kökensel söylemi olarak çağrıya söz gelimi duyuncun söylemiş olduğunu görüşen bir konuşma anlamında bir karşı-söylem karşılık düşmez. Çağrının anlayan işitilmesi karşı-söylemi yadsır, ve bunun nedeni işitmenin onu bastıran "karanlık bir gücün" saldırısına uğraması değil, ama çağrının içeriğini gizlenmeksizin kendinin edinmesidir. Çağrı sürekli kabahatli-Varlığı temsil eder ve böylece 'Kendi' İnsanın anlayışının gürültülü boş konuşmasından geri alı-

Aufrufverstehen als *Seinsmodus* des Daseins gibt erst den phänomenalen Bestand des im Gewissensruf Bezeugten. Das eigentliche Rufverstehen charakterisierten wir als Gewissen-haben-wollen. Dieses In-sich-handeln-lassen des eigensten Selbst aus ihm selbst in seinem Schuldigsein repräsentiert phänomenal das im Dasein selbst bezeugte eigentliche Seinkönnen. Dessen existenziale Struktur muß nunmehr freigelegt werden. Nur so dringen wir zu der im Dasein selbst erschlossenen Grundverfassung der *Eigentlichkeit* seiner Existenz vor.

Gewissen-haben-wollen ist als Sichverstehen im eigensten Seinkönnen eine Weise der *Erschlossenheit* des Daseins. Außer durch Verstehen wird diese durch Befindlichkeit und Rede konstituiert. Existenzielles Verstehen besagt: sich entwerfen auf die je eigenste faktische Möglichkeit des In-der-Welt-sein-könnens. *Sein-können* aber ist nur verstanden im Existieren in dieser Möglichkeit.

Welche Stimmung entspricht solchem Verstehen? Das Rufverstehen erschließt das eigene Dasein in der Unheimlichkeit seiner Vereinze-[296]lung. Die im Verstehen mitenthüllte Unheimlichkeit wird genuin erschlossen durch die ihm zugehörige Befindlichkeit der Angst. Das Faktum der *Gewissensangst* ist eine phänomenale Bewährung dafür, daß das Dasein im Rufverstehen vor die Unheimlichkeit seiner selbst gebracht ist. Das Gewissenhabenwollen wird Bereitschaft zur Angst.

Das dritte Wesensmoment der Erschlossenheit ist die *Rede*. Dem Ruf als ursprünglicher Rede des Daseins entspricht nicht eine Gegenrede — etwa gar im Sinne eines verhandelnden Beredens dessen, was das Gewissen sagt. Das verstehende Hören des Rufes versagt sich die Gegenrede nicht deshalb, weil es von einer »dunklen Macht« überfallen ist, die es niederzwingt, sondern weil es sich der Rufgehalt unverdeckt zueignet. Der Ruf stellt vor das ständige Schuldigsein und holt so das Selbst aus dem lauten Gerede der Verständigkeit des Man zurück. Demnach ist der zum Gewissen-haben-wollen gehörende

Modus der artikulierenden Rede die *Verschwiegenheit*. Schweigen wurde als wesenhafte Möglichkeit der Rede charakterisiert[9]. Wer schweigend zu verstehen geben will, muß »etwas zu sagen haben«. Das Dasein gibt sich im Aufrufsein eigenstes Seinkönnen zu verstehen. Daher ist dieses Rufen ein Schweigen. Die Gewissensrede kommt nie zur Verlautbarung. Das Gewissen ruft nur schweigend, das heißt der Ruf kommt aus der Lautlosigkeit der Unheimlichkeit und ruft das aufgerufene Dasein als still zu werdendes in die Stille seiner selbst zurück. Das Gewissenhaben-wollen versteht daher diese schweigende Rede einzig angemessen in der Verschwiegenheit. Sie entzieht dem verständigen Gerede des Man das Wort.

Das schweigende Reden des Gewissens nimmt die verständige Gewissensauslegung, die sich »streng an Tatsachen hält«, zum Anlaß, das Gewissen als überhaupt nicht feststellbar und vorhanden auszugeben. Daß *man*, nur lautes Gerede hörend und verstehend, keinen Ruf »konstatieren« kann, wird dem Gewissen zugeschoben mit der Ausrede, es sei »stumm« und offenbar nicht vorhanden. Mit dieser Auslegung verdeckt das Man nur das ihm eigene Überhören des Rufes und die verkürzte Reichweite seines »Hörens«.

Die im Gewissen-haben-wollen liegende Erschlossenheit des Daseins wird demnach konstituiert durch die Befindlichkeit der Angst, durch das Verstehen als Sichentwerfen auf das eigenste Schuldigsein und durch die Rede als Verschwiegenheit. Diese ausgezeichnete, im Dasein selbst durch sein Gewissen bezeugte eigentliche Erschlossenheit — *das* **[297]** *verschwiegene, angstbereite Sichentwerfen auf das eigenste Schuldigsein* — nennen wir die *Entschlossenheit*.

Die Entschlossenheit ist ein ausgezeichneter Modus der Erschlossenheit des Daseins. Die Erschlossenheit aber wurde früher[10] existenzial interpretiert

[9]Vgl. § 34, S. 164.

[10]Vgl. § 44, S. 212 ff.

nur. Buna göre eklemleyici söylemin duyunç-taşımayı-istemeye ait olan kipi *suskunluk*tur. Sessiz kalma söylemin özsel olanağı olarak nitelenmişti.[9] Kim birşeyi sessizce anlamaya sunmak istiyorsa, "söyleyecek birşeyi olmalıdır." Başvurmada, oradaki-Varlık kendine anlamak üzere en öz 'Olabilme'sini verir. Buna göre bu çağırma bir sessiz kalmadır. Duyuncun söylemi hiçbir zaman bildirime varmaz. Duyunç salt sessizce çağırır, eş deyişle çağrı tekinsizliğin gürültüsüzlüğünden gelir ve seslenilen oradaki-Varlığı dinginleşecek birşey olarak kendi kendisinin dinginliğine geri çağırır. Duyunç-taşımayı-isteme buna göre bu sessiz söylemi ancak suskunlukta uygun olarak anlar. Suskunluk İnsanın sağ duyulu boş konuşmasını sözden yoksun bırakır.

Duyuncun "görgül-olgulara sımsıkı sarılan" sağ-duyulu yorumlanışı duyuncun sessiz söylemini duyuncu genel olarak saptanamaz ve elönünde-bulunamaz birşey gibi göstermek için vesile olarak alır. Yalnızca gürültülü boş konuşmayı işiten ve anlayan *insan*ın hiçbir çağrıyı "bildirememesi" olgusu "dilsiz" olduğu ve açıkça elönünde-bulunmadığı gerekçesiyle duyuncun karşısına sürülür. Bu yorunlama ile, İnsan yalnızca çağrıya kendi kulak asmamasını ve "işitme"sinin kısa erimini örter.

Oradaki-Varlığın duyunç-taşımayı-istemede yatan açığa serilmişliği buna göre endişe ruhsal-durumu yoluyla, birinin kendini en öz kabahatli-Varlığı üzerine tasarlaması olarak anlama yoluyla ve suskunluk olarak söylem yoluyla oluşturulur. Oradaki-Varlığın kendisinde onun duyuncunun tanıklık ettiği bu ayırdedici ve asıl açığa serilmişliğe — *en öz kabahatli-Varlık üzerine suskunluk içinde ve endişeye hazır bir yolda kendini tasarlama — kararlılık* diyoruz.

Kararlılık [*Entschlossenheit*] oradaki-Varlığın açığa serilmişliğinin [*Erschlossenheit*] ayırdedici bir kipidir. Ama açığa serilmişlik daha önce [10]

[9]Bkz. § 34, s. [164].

[10]Bkz. § 44, s. [212] vss.

varoluşsal olarak *kökensel gerçeklik* olarak yorumlanmıştı. Bu gerçeklik birincil olarak "yargı"nın bir niteliği değildir, ne de genel olarak belirli bir davranıştır; ama dünyadaki-Varlığı böyle olarak oluşturan özsel bir bileşendir. Gerçeklik temel bir varoluşsal olarak kavranmalıdır. "Oradaki-Varlık gerçekliktedir" önermesinin varlıkbilimsel açıklaması bu varolan-şeyin kökensel açığa serilmişliğini *varoluşun gerçekliği* olarak göstermişti ve bunun sınırlanması için oradaki-Varlığın asıllığının çözümlemesine göndermede bulunmuştuk.[11]

Bundan böyle kararlılık ile oradaki-Varlığın *asıl* olduğu için en kökensel olan gerçekliği kazanılmıştır. 'Orası'nın açığa serilmişliği eşkökensel olarak her durumda bütün dünyadaki-Varlığı, eş deyişle dünyayı, içinde-Varlığı ve 'Kendi'yi — ki "ben ...im" olarak bu varolan-şeydir — açığa serer. Dünyanın açığa serilmişliği ile her durumda daha şimdiden dünya-içinde varolan-şeyler açığa çıkarılmıştır. Elaltında-bulunanın ve elönünde-bulunanın açığa çıkarılmışlığı dünyanın açığa serilmişliği üzerinde temellenir;[12] çünkü elaltında-bulunanın o sıradaki ilgililik-bütünlüğünün özgür bırakılması imlemliliğin bir ön-anlaşılmasını gerektirir. İmlemliği anlayarak, tasalı oradaki-Varlık sağgörülü olarak karşılaştığı elaltında-bulunan şeye boyun eğer. İmlemliliğin anlaşılması o sıradaki dünyanın açığa serilmişliği olarak yine 'onun uğruna'nın anlaşılmasında temellenir ki, ilgililik-bütünlüğünün tüm açığa çıkarılması geriye bu 'onun-uğruna'ya gider. Oradaki-Varlığın en yakın ve sürekli olanakları barınma, geçinme ve bakım uğrunadır ki, onun için Varlığı önemli olan bu varolan-şey kendini her durumda daha şimdiden bunlar üzerine tasarlamıştır. Kendi "Orası"na fırlatılmış olarak, oradaki-Varlık olgusal olarak her durumda belirli bir dünyaya — kendi dünyasına — boyun eğer. Aynı zamanda en yakın olgusal tasarlara

[11] Bkz. *a.y.*, s. [212] vs.
[12] Bkz. § 18, s. [183] vs.

als die *ursprüngliche Wahrheit*. Diese ist primär keine Qualität des »Urteils« noch überhaupt eines bestimmten Verhaltens, sondern ein wesenhaftes Konstitutivum des In-der-Welt-seins als solchen. Wahrheit muß als fundamentales Existenzial begriffen werden. Die ontologische Klärung des Satzes: »Dasein ist in der Wahrheit« hat die ursprüngliche Erschlossenheit dieses Seienden als *Wahrheit der Existenz* angezeigt und für deren Umgrenzung auf die Analyse der Eigentlichkeit des Daseins verwiesen[11].

Nunmehr ist mit der Entschlossenheit die ursprünglichste, weil *eigentliche* Wahrheit des Daseins gewonnen. Die Erschlossenheit des Da erschließt gleichursprünglich das je ganze In-der-Welt-sein, das heißt die Welt, das In-Sein und das Selbst, das als »ich bin« dieses Seiende ist. Mit der Erschlossenheit von Welt ist je schon innerweltliches Seiendes entdeckt. Die Entdecktheit des Zuhandenen und Vorhandenen gründet in der Erschlossenheit der Welt[12]; denn die Freigabe der jeweiligen Bewandtnisganzheit des Zuhandenen verlangt ein Vorverstehen der Bedeutsamkeit. Sie verstehend, weist sich das besorgende Dasein umsichtig auf das begegnende Zuhandene an. Das Verstehen der Bedeutsamkeit als Erschlossenheit der jeweiligen Welt gründet wiederum im Verstehen des Worumwillen, darauf alles Entdecken der Bewandtnisganzheit zurückgeht. Das Umwillen des Unterkommens, des Unterhalts, des Fortkommens sind nächste und ständige Möglichkeiten des Daseins, auf die sich dieses Seiende, dem es um sein Sein geht, je schon entworfen hat. In sein »Da« geworfen, ist das Dasein faktisch je auf eine bestimmte — seine — »Welt« angewiesen. In eins damit sind die nächsten faktischen Entwürfe von der besorgenden *Verlorenheit* in das Man geführt.

[11] Vgl. a. a. O., S. 221.
[12] Vgl. § 18, S. 83 ff.

Diese kann vom je eigenen Dasein angerufen, der Anruf kann verstanden werden in der Weise der Entschlossenheit. Diese *eigentliche* Erschlossenheit modifiziert aber dann gleichursprünglich die in ihr fundierte Entdecktheit der »Welt« und die Erschlossenheit des Mitdaseins der Anderen. Die zuhandene »Welt« wird nicht »inhaltlich« eine andere, der Kreis der Anderen **[298]** wird nicht ausgewechselt, und doch ist das verstehende besorgende Sein zum Zuhandenen und das fürsorgende Mitsein mit den Anderen jetzt aus deren eigenstem Selbstseinkönnen heraus bestimmt.

Die Entschlossenheit löst als *eigentliches Selbstsein* das Dasein nicht von seiner Welt ab, isoliert es nicht auf ein freischwebendes Ich. Wie sollte sie das auch — wo sie doch als eigentliche Erschlossenheit nichts anderes als das *In-der-Welt-sein eigentlich* ist. Die Entschlossenheit bringt das Selbst gerade in das jeweilige besorgende Sein bei Zuhandenem und stößt es in das fürsorgende Mitsein mit den Anderen.

Aus dem Wormwillen des selbstgewählten Seinkönnens gibt sich das entschlossene Dasein frei für seine Welt. Die Entschlossenheit zu sich selbst bringt das Dasein erst in die Möglichkeit, die mitseienden Anderen »sein« zu lassen in ihrem eigensten Seinkönnen und dieses in der vorspringend-befreienden Fürsorge mitzuerschließen. Das entschlossene Dasein kann zum »Gewissen« der Anderen werden. Aus dem eigentlichen Selbstsein der Entschlossenheit entspringt allererst das eigentliche Miteinander, nicht aber aus den zweideutigen und eifersüchtigen Verabredungen und den redseligen Verbrüderungen im Man und dem, was man unternehmen will.

Die Entschlossenheit ist ihrem ontologischen Wesen nach je die eines jeweiligen faktischen Daseins. Das Wesen dieses Seienden ist seine Existenz. Entschlossenheit »existiert« nur als verstehend-sich-entwerfender Entschluß. Aber worauf hin entschließt sich

İnsandaki tasalı *yitmişlik* tarafından yol gösterilmiştir. Birinin kendi oradaki-Varlığı her durumda bu yitmişliğe başvurabilir ve bu başvuru kararlılık kipinde anlaşılabilir. Ama o zaman bu *asıl* açığa serilmişlik eş-kökensel olarak "dünya"nın o açığa serilmişlikte temellenen açığa çıkarılmışlığını ve Başkalarının birlikte-oradaki-varlığının açığa serilmişliğini değişkiye uğratır. Elaltında-bulunan "dünya" "içerik açısından" bir başka dünya olmaz, Başkalarının alanı değiş-tokuş edilmez; ve gene de elaltında-bulunana doğru anlayan tasalı Varlık ve Başkalarının esirgeyen birlikte-Varlık şimdi kendi en öz 'Kendi-Olabilme'lerinden belirlenirler.

Kararlılık *asıl Kendi-Olma* olarak oradaki-Varlığı kendi dünyasından koparmaz, onu boşlukta yüzen bir Bene yalıtmaz. Ama bunu nasıl yapacaktır — eğer asıl açığa serilmişlik olarak kararlılık *aslında dünyadaki-Varlık*tan başka birşey değilse? Kararlılık 'Kendi'yi tam olarak elaltında-bulunanın ortasında o sıradaki tasalı Varlığına getirir ve onu Başkaları ile esirgeyici birlikte-Varlığa iter.

Kendini-seçmiş 'Olabilme'nin 'onun uğruna'sından çıkarak, kararlı oradaki-Varlık kendine dünyası için özgürlük verir. Kendine doğru kararlılık oradaki-Varlığı ilk olarak birlikte-varolan Başkalarını en öz 'Olabilme'lerinde "olma"ya bırakma ve bu 'Olabilme'yi ileriye sıçrayan ve özgürleştiren esirgemede birlikte-açığa-serme olanağına getirir. Kararlı oradaki-Varlık kendini Başkalarının "duyuncu" yapabilir. Asıl birbiri-ile-birlikte-Varlık herşeyden önce kararlılık içinde asıl Kendi-Olmadan doğar, İnsandaki ikircim ve kıskançlık yüklü sözleşmelerden ve boşboğaz kardeşliklerden ve insanın üstlenmek istediklerinden değil.

Kararlılık varlıkbilimsel özüne göre her durumda o sıradaki olgusal oradaki-Varlığın kararlılığıdır. Bu varolan-şeyin özü varoluşudur. Kararlılık ancak anlayarak kendini tasarlayan karar olarak "varolur." Ama oradaki-Varlık kararlılıkta ne üzerine karar verir? Neye karar

vermesi gerekir? Yanıtı *ancak* kararın kendisi verebilir. Eğer kararlılığın yalnızca ortaya sürülen ve salık verilen olanakları kabul etmekten ve bunlara sarılmaktan oluştuğu sanılacak olsaydı, o zaman bu kararlılık fenomeni bütünüyle yanlış anlaşılmış olurdu. *Karar doğrudan doğruya o sıradaki olgusal olanağın açığa serici tasarlanması ve belirlenmesidir.* Kararlılığa oradaki-Varlığın olgusal olarak fırlatılmış her 'Olabilme'sini nitelendiren *belirsizlik* zorunlu olarak aittir. Kararlılık kendi kendisinden ancak bir karar olmada emindir. Ama kararlılığın kendini o sırada ancak kararda belirleyen *varolma-ilgili belirsizliği* gene de *varoluşsal belirlilik* taşır.

Kararlılığın 'ona doğru'sunun varlıkbilimsel ön-taslağını tasalı esirgeme kipinde 'Olabilme' olarak genelde oradaki-Varlığın varoluşsallığında verilidir. Ama kaygı olarak oradaki-Varlık olgusallık ve düşme yoluyla belirlenmiştir. Kendi 'Orası'nda açığa serilmiş olarak, oradaki-Varlık kendini eş-kökensel olarak gerçeklikte ve gerçeklik-dışında sürdürür.[13] Bu "aslında" tam olarak asıl gerçeklik olarak kararlılık için geçerlidir. Kararlılık gerçeklik-dışını asıl olarak kendinin edinir. Oradaki-Varlık her durumda daha şimdiden kararsızlık içindedir ve belki de çok geçmeden yine öyle olacaktır. Bu kararsızlık terimi yalnızca İnsanın egemen yorumlanmışlığına teslimolmuş-Varlık olarak yorumlanmış olan fenomeni anlatır. Oradaki-Varlık, İnsanın-kendisi olarak, kamusallığın sağ duyulu ikircimi tarafından "yaşanır" — bir kamusallık ki, onda hiç kimse karar vermez ve gene de o her zaman bir karara varmıştır. Kararlılık kendini İnsanda yitmişlikten çağrılmaya bırakmayı imler. İnsanın kararsızlığı gene de egemen kalır, ama kararlı varoluş ile çekişmeye giremez. Varoluşsal olarak anlaşılan kararlılığa karşı-kavramı olarak, kararsızlık engellerle yüklenmiş-Varlık anlanımında varlıksal-ruhsal

[13] Bkz. § 44b, s. [222].

das Dasein in der Entschlossenheit? Wozu soll es sich entschließen? Die Antwort vermag *nur* der Entschluß selbst zu geben. Es wäre ein völliges Mißverstehen des Phänomens der Entschlossenheit, wollte man meinen, es sei lediglich ein aufnehmendes Zugreifen gegenüber vorgelegten und anempfohlenen Möglichkeiten. *Der Entschluß ist gerade erst das erschließende Entwerfen und Bestimmen der jeweiligen faktischen Möglichkeit.* Zur Entschlossenheit *gehört* notwendig die *Unbestimmtheit*, die jedes faktisch-geworfene Seinkönnen des Daseins charakterisiert. Ihrer selbst sicher ist die Entschlossenheit nur als Entschluß. Aber die *existenzielle*, jeweils erst im Entschluß sich bestimmende *Unbestimmtheit* der Entschlossenheit hat gleichwohl ihre *existenziale Bestimmtheit.*

Das Wozu der Entschlossenheit ist ontologisch vorgezeichnet in der Existenzialität des Daseins überhaupt als Seinkönnen in der Weise der besorgenden Fürsorge. Als Sorge aber ist das Dasein durch Faktizität und Verfallen determiniert. Erschlossen in seinem »Da«, hält es sich gleichursprünglich in der Wahrheit und Unwahrheit[13]. Das gilt »eigent[299]lich« gerade von der Entschlossenheit als der eigentlichen Wahrheit. Sie eignet sich die Unwahrheit eigentlich zu. Das Dasein ist je schon und demnächst vielleicht wieder in der Unentschlossenheit. Dieser Titel drückt nur das Phänomen aus, das als Ausgeliefertsein an die herrschende Ausgelegtheit des Man interpretiert wurde. Das Dasein wird als Man-selbst von der verständigen Zweideutigkeit der Öffentlichkeit »gelebt«, in der sich niemand entschließt und die doch schon immer beschlossen hat. Die Entschlossenheit bedeutet Sichaufrufen-lassen aus der Verlorenheit in das Man. Die Unentschlossenheit des Man bleibt gleichwohl in Herrschaft, nur vermag sie die entschlossene Existenz nicht anzufechten. Unentschlossenheit *meint* als Gegenbegriff zu der existenzial verstandenen Entschlossenheit nicht eine ontisch-psychische Beschaffenheit im Sinne

[13] Vgl. § 44b, S. 222.

eines Belastetseins mit Hemmungen. Auch der Entschluß bleibt auf das Man und seine Welt angewiesen. Das zu verstehen, gehört mit zu dem, was er erschließt, sofern die Entschlossenheit erst dem Dasein die eigentliche Durchsichtigkeit gibt. In der Entschlossenheit geht es dem Dasein um sein eigenstes Seinkönnen, das als geworfenes nur auf bestimmte faktische Möglichkeiten sich entwerfen kann. Der Entschluß entzieht sich nicht der »Wirklichkeit«, sondern entdeckt erst das faktisch Mögliche, so zwar, daß er es dergestalt, wie es als eigenstes Seinkönnen im Man möglich ist, ergreift. Die existenziale Bestimmtheit des je möglichen entschlossenen Daseins umfaßt die konstitutiven Momente des bisher übergangenen existenzialen Phänomens, das wir *Situation* nennen.

In dem Terminus Situation (Lage — »in der Lage sein«) schwingt eine räumliche Bedeutung mit. Wir werden nicht versuchen wollen, sie aus dem existenzialen Begriff auszumerzen. Denn sie liegt auch im »Da« des Daseins. Zum In-der-Welt-sein gehört eine eigene Räumlichkeit, die durch die *Phänomene der Entfernung* und Ausrichtung charakterisiert ist. Das Dasein »räumt ein«, sofern es faktisch existiert[14]. Die daseinsmäßige Räumlichkeit aber, auf Grund deren sich die Existenz je ihren »Ort« bestimmt, gründet in der Verfassung des In-der-Welt-seins. Das primäre Konstitutivum dieser Verfassung ist die Erschlossenheit. So wie die Räumlichkeit des Da in der Erschlossenheit gründet, so hat die Situation ihre Fundamente in der Entschlossenheit. Die Situation ist das je in der Entschlossenheit erschlossene Da, als welches das existierende Seiende da ist. Die Situation ist nicht ein vorhandener Rahmen, in dem das Dasein vorkommt, oder in den es sich auch nur selbst brächte. Weit entfernt von einem

[14]Vgl. §§ 23 u. 24, S. 104 ff.

bir yapılanışı imlemez. Karar da İnsana ve dünyasına bağımlı kalır. Bunu anlamak bir kararın açığa serdiği şeylerden biridir, çünkü oradaki-Varlığa asıl saydamlığı ilk kez veren kararlılıktır. Kararlılıkta oradaki-Varlık için kendi en öz 'Olabilme'si önemlidir ki, fırlatılmış olarak kendini yalnızca belirli olgusal olanaklar üzerine tasarlayabilir. Karar kendini "edimsellik"ten uzaklaştırmaz, ama ilkin olgusal olarak olanaklı olanı açığa çıkarır ve bunu onu İnsandaki en öz 'Olabilme' olarak onun için olanaklı herhangi bir yolda kavrayarak yapar. Her olanaklı kararlı oradaki-Varlığın varoluşsal belirliliği şimdiye dek üzerinden atlanan ve *konum* dediğimiz varoluşsal fenomenin oluşturucu kıpılarını kapsar.

Konum [*Situation*] (konum — "konumda olma") teriminde uzaysal bir imlem titreşimdedir.* Bu imlemi varoluşsal kavramdan silmeye çalışmayacağız. Çünkü bu imlem oradaki-Varlığın 'Orası'nda da yatar. Dünyadaki-Varlığa kendi uzaysallığı aittir ki, uzak[sız]laştırma ve yönlendirme fenomenleri yoluyla nitelenir. Oradaki-Varlık olgusal olarak varolduğu sürece "yerine koyar [*räumt ein*]."[14]** Ama oradaki-Varlığa özgü uzaysallık, ki varoluş kendi "yer"ini her zaman onun temelinde belirler, dünyadaki-Varlığın durumunda temellenir. Bu durumun birincil oluşturucusu açığa serilmişliktir. Tıpkı 'Orası'nın uzaysallığının açığa serilmişlikte temellenmesi gibi, konum da temelini kararlılıkta bulur. Konum her durumda kararlılıkta açığa serilen 'Orası'dır ki, varoluştaki varolanşey, bu 'Orası' olarak, oradadır. Konum oradaki-Varlığın onda yer aldığı ya da giderek kendini ona getirebileceği elönünde-bulunan bir çerçeve değildir. Karşılaşılan koşulların ve

*[*Situation* ve *Lage* anlamdaştır — örneğin *Objekt* ve *Gegenstand* gibi (ya da *nesne* ve *obje* gibi).]

**[Heidegger'in dikkati çekmek istediği nokta 'kabul etmek, onaylamak' olarak anlaşılan '*einräumen*' sözcüğünde *uzaysal* imlemin *sözel* olarak da bulunduğudur. Türkçe sözcükler böyle uzaysal-fenomenolojik imlem taşımazlar.]

[14]Bkz. §§ 23 ve 24, s. [104] vss.

raslantıların elönünde-bulunan bir karışımı olmaktan çok uzak, konum yalnızca kararlılık yoluyla ve onda *vardır*. Ancak 'Orası' için karar verildiğinde — ki varoluştaki 'Kendi'nin o olarak var olması gerekir —, koşulların o sıradaki olgusal ilgililik-karakteri kendini 'Kendi' için açığa serer. Raslantılar [*Zufälle*] dediğimiz şeyler birlikte-dünyadan ve çevre-dünyadan yalnızca kararlılığa düşebilirler [*zu-fallen*].

Buna karşı İnsan için konum özsel olarak kapanmıştır. İnsan yalnızca "*genel konum*"u bilir, kendini en yakın "*fırsatlar*"da yitirir ve oradaki-Varlığa onun tanıyamayıp kendi yaptıkları saydığı ve öyle gösterdiği "raslantılar"ın hesabından öder.

Kararlılık 'Orası'nın Varlığını kendi konumunun varoluşuna getirir. Ama kararlılık duyunçta tanıklık edilen asıl 'Olabilme'nin, 'duyunç-taşımayı-isteme'nin varoluşsal yapısını sınırlar. Bu 'Olabilme'de başvurunun uygun bir yolda anlaşılmasını tanıdık. Buradan bütünüyle açıktır ki, duyunç-çağrısı, 'Olabilme'ye seslendiği zaman, önümüzde boş bir varoluşsal-ideali tutmaz, ama *ileriye konuma doğru çağırır*. Doğru anlaşılan duyunç-çağrısının bu varoluşsal olumluluğu aynı zamanda bir içgörü vererek çağrı-eğiliminin yer almış olan ve önümüzde duran borçlara sınırlanışının duyuncun açığa serme karakterinin tanınmasını ne düzeyde önlediğini görmemizi sağlar ve bu sınırlama sonucunda duyuncun sesinin somut bir anlayışının bize yalnızca görünürde ne düzeyde iletildiğini görmemizi sağlar. Başvurunun anlaşılmasının kararlılık olarak varoluşsal yorumu duyuncu oradaki-Varlığın temelinde kapsanan Varlıktürü olarak ortaya serer ki, onda oradaki-Varlık kendi kendisi için — en öz 'Olabilme'sine tanıklık ederek — olgusal varoluşunu olanaklı kılar.

Kararlılık terimi altında sergilenen bu fenomen boş bir "*habitus*" ve belirsiz bir 'güçsüz dilek' ile kolay kolay karıştırılamaz. Kararlılık ilkin bir konumu dikkate alarak önüne koymaz, ama kendini daha şimdiden o konuma koy-

vor[300]handenen Gemisch der begegnenden Umstände und Zufälle, *ist* die Situation nur durch und in der Entschlossenheit. Entschlossen für das Da, als welches das Selbst existierend zu sein hat, erschließt sich ihm erst der jeweilige faktische Bewandtnischarakter der Umstände. Nur der Entschlossenheit kann das aus der Mit- und Umwelt *zufallen*, was wir Zufälle nennen.

Dem Man dagegen ist die Situation wesenhaft verschlossen. Es kennt nur die »*allgemeine Lage*«, verliert sich an die nächsten »*Gelegenheiten*« und bestreitet das Dasein aus der Verrechnung der »Zufälle«, die es, sie verkennend, für die eigene Leistung hält und ausgibt.

Die Entschlossenheit bringt das Sein des Da in die Existenz seiner Situation. Die Entschlossenheit aber umgrenzt die existenziale Struktur des im Gewissen bezeugten eigentlichen Seinkönnens, des Gewissen-haben-wollens. In ihm erkannten wir das angemessene Anrufverstehen. Daraus wird vollends deutlich, daß der Gewissensruf, wenn er zum Seinkönnen aufruft, kein leeres Existenzideal vorhält, sondern *in die Situation vorruft*. Diese existenziale Positivität des rechtverstandenen Gewissensrufes macht zugleich einsichtig, inwiefern die Einschränkung der Rufrichtung auf vorgekommene und vorgehabte Verschuldungen den Erschließungscharakter des Gewissens verkennt und uns nur scheinbar das konkrete Verständnis seiner Stimme vermittelt. Die existenziale Interpretation des Anrufverstehens als Entschlossenheit enthüllt das Gewissen als die im Grunde des Daseins beschlossene Seinsart, in der es sich selbst — das eigenste Seinkönnen bezeugend — seine faktische Existenz ermöglicht.

Dies unter dem Titel Entschlossenheit herausgestellte Phänomen wird kaum mit einem leeren »Habitus« und einer unbestimmten »Velleität« zusammengeworfen werden können. Die Entschlossenheit stellt sich nicht erst, kenntnisnehmend, eine Situation vor, sondern hat

sich schon in sie gestellt. Als entschlossenes *handelt* das Dasein schon. Wir vermeiden den Terminus »Handeln« absichtlich. Denn einmal müßte er doch wieder so weit gefaßt werden, daß die Aktivität auch die Passivität des Widerstandes umgreift. Zum andern legt er das *daseinsontologische Mißverständnis* nahe, als sei die Entschlossenheit ein besonderes Verhalten des praktischen Vermögens gegenüber einem theoretischen. Sorge aber als besorgende Fürsorge umfaßt das Sein des Daseins so ursprünglich und ganz, daß sie in der Scheidung von theoretischem und praktischem Verhalten je schon als Ganzes vorausgesetzt werden muß und aus diesen Vermögen nicht erst zusammengebaut werden kann mit Hilfe einer notwendig grundlosen, weil existenzial [301] ungegründeten Dialektik. *Die Entschlossenheit aber ist nur die in der Sorge gesorgte und als Sorge mögliche Eigentlichkeit dieser selbst.*

Die faktischen existenziellen Möglichkeiten in ihren Hauptzügen und Zusammenhängen darzustellen und nach ihrer existenzialen Struktur zu interpretieren, fällt in den Aufgabenkreis der thematischen existenzialen Anthropologie[15]. Für die fundamentalontologische Absicht der vorliegenden Untersuchung genügt die existenziale Umgrenzung des im Gewissen aus dem Dasein selbst für es selbst bezeugten eigentlichen Seinkönnens.

Mit der Herausarbeitung der Entschlossenheit als des verschwiegenen, angstbereiten Sichentwerfens auf das eigenste Schuldigsein ist die Untersuchung in den Stand gesetzt, den ontologischen Sinn des

[15]In der Richtung dieser Problematik hat zum ersten Mal *K. Jaspers* ausdrücklich die Aufgabe einer Weltanschauungslehre erfaßt und durchgeführt. Vgl. seine Psychologie der Weltanschauungen, 3. Aufl., 1925. Hier wird das, »was der Mensch sei«, erfragt und bestimmt aus dem, was er wesenhaft sein kann (vgl. das Vorwort zur 1. Aufl.). Daraus erhellt die grundsätzliche existenzial-ontologische Bedeutung der »Grenzsituationen«. Die philosophische Tendenz der »Psychologie der Weltanschauungen« wird völlig verkannt, wenn man sie lediglich als nachschlagewerk für »Weltanschauungstypen« »verwendet«.

muştur. Kararlı olarak, oradaki-Varlık daha şimdiden *eylemde bulunmaktadır*. "Eylemde bulunma" teriminden bile bile kaçınıyoruz.* Çünkü ilk olarak bu terim öylesine geniş olarak alınmalıdır ki, etkinlik direncin edilginliğini de kapsayacaktır. İkinci olarak, oradaki-Varlığın varlıkbiliminde sanki kararlılığın kuramsal yeti ile karşıtlık içindeki kılgısal yetinin tikel bir davranışı olduğu biçimindeki bir yanlış anlamayı düştündürür. Ama tasalı esirgeme olarak kaygı oradaki-Varlığın Varlığını öylesine kökensel ve bütünsel bir yolda kucaklar ki, kuramsal davranış ve kılgısal davranış arasındaki ayrımda her zaman bir bütün olarak varsayılmalıdır; varoluşsal olarak temellendirilmemiş olduğu için zorunlu olarak temelsiz olan bir eytişimin yardımıyla ilkin bu yetilerden oluşturulamaz. *Ama kararlılık yalnızca kaygıda kaygılanılan ve kaygı olarak olanaklı olan asıllık, kaygının kendisinin asıllığıdır.*

Olgusal varolma-ilgili olanakları başlıca özellikleri ve kendi aralarındaki bağlantıları içinde sunmak ve varoluşsal yapılarına göre yorumlamak tematik varoluşsal insanbilimin görevlerinin alanına düşer.[15] Önümüzdeki araştırmanın temel varlıkbilimsel amacı için duyuncun oradaki-Varlığın kendisi için oradaki-Varlığın kendisinden tanıklık ettiği asıl 'Olabilme'nin varoluşsal sınırlanışı yeterlidir.

Kararlılığın suskun ve endişeye hazır bir en öz kabahatli-Varlık üzerine kendini-tasarlama olarak geliştirilmesi ile, araştırmamız oradaki-Varlığın aranmakta olan *asıl* bütün-'Olabilme'sinin varlıkbilimsel anlamını sınır-

*[Tam tersine, Heidegger sözcüğü sık sık kullanır.]

[15]Bu sorunsal yönünde ilk kez Karl Jaspers bir dünyagörüşleri görevini açıkça kavramış ve yerine getirmiştir. Bkz. *Psychologie der Weltanschauungen*, 3. basım 1925. Burada "İnsanın ne olduğu" sorulur ve özsel olarak olabileceği şeyden belirlenir (bkz. 1. yayına Önsöz). "Sınır durumları"nın ilkede varoluşsal-varlıkbilimsel imlemi böyle aydınlanır. Eğer "Dünya-görüşleri Ruhbilimi" yalnızca "dünya görüşü tipleri" için bir başvuru çalışması olarak "kullanılacak" olursa felsefi eğilimi bütünüyle yanlış anlaşılmış olacaktır.

lama durumuna ulaşmıştır. Oradaki-Varlığın asıllığı şimdi ne boş bir terim, ne de uydurma bir düşüncedir. Ama böyle bile olsa, varoluşsal olarak çıkarsanan asıl 'ölüme-doğru-Varlık,' asıl bütün-'Olabilme' olarak, henüz salt varoluşsal bir tasar olarak kalır ki, oradaki-Varlığın tanıklığından yoksundur. Ancak bu tanıklık bulunduğu zamandır ki araştırmamız oradaki-Varlığın (bu araştırmanın sorunsalında istendiği gibi) varoluşsal olarak doğrulanmış ve durulaştırılmış asıl bütün-'Olabilme'sini sergilemek için yeterli olacaktır. Çünkü ancak bu varolan-şey asıllığı ve bütünlüğü içinde fenomenal olarak erişilebilir olduğu zamandır ki, varoluşuna genel olarak bir Varlık-anlayışı ait olan *bu* varolan-şeyin Varlığının anlamına ilişkin soru sınamaya dayanıklı bir temel üzerinde duracaktır.

gesuchten *eigentlichen* Ganzseinkönnens des Daseins zu umgrenzen. Eigentlichkeit des Daseins ist jetzt weder ein leerer Titel noch eine erfundene Idee. Aber auch so bleibt noch das existenzial deduzierte eigentliche Sein zum Tode als eigentliches Ganzseinkönnen ein rein existenzialer Entwurf, dem die daseinsmäßige Bezeugung fehlt. Erst wenn diese gefunden ist, genügt die Untersuchung der in ihrer Problematik geforderten Aufweisung eines existenzial bewährten und geklärten eigentlichen Ganzseinkönnens des Daseins. Denn nur dann, wenn dieses Seiende in seiner Eigentlichkeit und Ganzheit phänomenal zugänglich geworden ist, kommt die Frage nach dem Sinn des Seins *dieses* Seienden, zu dessen Existenz Seinsverständnis überhaupt gehört, auf einen probehaltigen Boden.

Drittes Kapitel

Das eigentliche Ganzseinkönnen des Daseins und die Zeitlichkeit als der ontologische Sinn der Sorge

Üçüncü Bölüm

Oradaki-Varlığın Asıl Bütün-'Olabilme'si ve Kaygının Varlıkbilimsel Anlamı Olarak Zamansallık

§ 61. *Vorzeichnung des methodischen Schrittes von der Umgrenzung des eigentlichen daseinsmäßigen Ganzseins zur phänomenalen Freilegung der Zeitlichkeit*

Existenzial entworfen wurde ein eigentliches Ganzseinkönnen des Daseins. Die Auseinanderlegung des Phänomens enthüllte das eigent-[302]liche Sein zum Tode als das *Vorlaufen*[1]. In seiner existenziellen Bezeugung wurde das eigentliche Seinkönnen des Daseins als *Entschlossenheit* aufgezeigt und zugleich existenzial interpretiert. Wie sollen beide Phänomene zusammengebracht werden? Führte der ontologische Entwurf des eigentlichen Ganzseinkönnens nicht in eine Dimension des Daseins, die von dem Phänomen der Entschlossenheit weit abliegt? Was soll der Tod mit der »konkreten Situation« des Handelns gemein haben? Verführt der Versuch, die Entschlossenheit und das Vorlaufen zusammenzuzwingen, nicht zu einer unerträglichen, völlig unphänomenologischen Konstruktion, die nicht einmal mehr den Charakter eines phänomenal gegründeten ontologischen Entwurfs für sich beanspruchen darf?

Ein äußerliches Zusammenbinden beider Phänomene verbietet sich von selbst. Noch bleibt als methodisch einzig möglicher Weg, von dem in seiner existenziellen Möglichkeit bezeugten Phänomen der Entschlossenheit auszugehen und zu

[1] Vgl. § 53, S. 269 ff.

§ 61. *Oradaki-Varlığın Asıl Bütün-Varlığından Zamansallığın Fenomenal Ortaya Serilişine Yöntemsel Adımın Bir Ön-Taslağı*

Oradaki-Varlığın bir asıl bütün-'Olabilme'si varoluşsal olarak tasarlanmıştır. Bu fenomenin çözümlemesi asıl ölüme-doğru-Varlığı *önceleme* olarak açığa sermiştir.[1] Oradaki-Varlığın asıl 'Olabilme'si varolma-ilgili tanıklığında *kararlılık* olarak sergilenmiş ve aynı zamanda varoluşsal olarak yorumlanmıştır. Bu iki fenomen [önceleme ve kararlılık] nasıl biraraya getirilecektir? Asıl bütün-'Olabilme'nin varlıkbilimsel tasarı bizi oradaki-Varlığın kararlılık fenomeninin uzağında yatan bir boyutuna götürmemiş midir? Ölüm ve eylemde bulunmanın "somut konumu" ortaklaşa ne taşıyabilirler? Kararlılığı ve öncelemeyi zorla biraraya getirme girişiminde dayanılmaz ve bütünüyle fenomenoloji-dışı bir kurgulamaya, bundan böyle kendi için fenomenal olarak temellendirilmiş varlıkbilimsel bir tasarın karakterini taşıdığını öne süremeyecek bir kurgulamaya ayartılmış olmuyor muyuz?

Bu iki fenomenin biraraya dışsal bir bağlanışı kendiliğinden yasaklanır. Henüz yöntemsel olarak geriye kalan biricik olanaklı yol varolma-ilgili olanağı içinde tanıklık edilen kararlılık fenomeninden başlayarak şunu

[1] Bkz § 53, s. [269] vss.

sormaktır: *En öz varolma-ilgili Varlık-eğilimi içindeki kararlılık en öz asıl olanağı olarak ileriyi, önceleyici kararlılığı göstermez mi?* Ama ya eğer kararlılık ancak kendini her durumda en yakında yatan rasgele olanaklar üzerine değil, ama oradaki-Varlığın her olgusal 'Olabilme'sinin önünde yatan ve böyle olarak oradaki-Varlığın olgusal olarak kavranan her 'Olabilme'sine az çok gizlenmeden giren enson olanak üzerine tasarladığı zaman kendini kendi anlamına göre asıllığı içine getirmişse? Ya eğer kararlılık, oradaki-Varlığın *asıl* gerçekliği olarak, ancak ölüme doğru öncelemede ona *ait olan asıl pekinliğe* erişmişse? Ya eğer karar vermenin tüm olgusal "*önceleyiciliği*" ancak ölüme doğru *öncelemede* asıllığı içinde anlaşılıyor, eş deyişle ona varolma-ilgili olarak *yetişilebiliyorsa?*

Varoluşsal yorum ona tematik olarak sunulan varolan-şeyin *oradaki-Varlığın* Varlık-türünü taşıdığını ve elönünde-bulunan parçalardan elönünde-bulunan birşey olarak biraraya getirilmeye izin vermediğini unutmadıkça, tüm adımlarını *varoluş* düşüncesinin yol göstericiliğine göre atmalıdır. Bunun önceleme ve kararlılık arasındaki olanaklı bağlantıya ilişkin soru için imlediği şey bu varoluşsal fenomenleri onlarda ön-taslakları verilen varolma-ilgili olanaklar üzerine tasarlamamız ve bu olanakları varoluşsal bir yolda "sonuna dek düşünmemiz" için bir istemden daha azı değildir. Bu yolla önceleyici kararlılığın olanaklı ve asıl bir bütün-'Olabilme' olarak geliştirilmesi ve bunun varolma-ilgili bir yolda yapılması keyfi bir kurgulama olma karakterini yitirir. Oradaki-Varlığın enson varoluş-olanağı *için* yorumlayıcı bir özgürleşmesi olur.

Bu adım ile, varoluşsal yorum aynı zamanda en öz yöntemsel karakterini bildirir. Şimdiye dek, arada bir zorunlu olan gözlemler dışında, yöntemin belirtik bir tartışmasını erteledik. İlk görevimiz fenomenlere doğru "ilerlemekti." Fenomenal temel içeriği içinde açığa çıkan varolan-şeyin Varlık-anlamını

fragen: *weist die Entschlossenheit in ihrer eigensten existenziellen Seinstendenz selbst vor auf die vorlaufende Entschlossenheit als ihre eigenste eigentliche Möglichkeit?* Wenn sich die Entschlossenheit ihrem eigenen Sinne nach erst dann in ihre Eigentlichkeit gebracht hätte, sobald sie sich nicht auf beliebige und je nur nächste Möglichkeiten entwirft, sondern auf die äußerste, die allem faktischen Seinkönnen des Daseins vorgelagert ist und als solche in jedes faktisch ergriffene Seinkönnen des Daseins mehr oder minder unverstellt hereinstellt? Wenn die Entschlossenheit als *eigentliche* Wahrheit des Daseins erst im Vorlaufen zum Tode die ihr *zugehörige eigentliche Gewißheit* erreichte? Wenn im *Vorlaufen* zum Tode erst alle faktische »*Vorläufigkeit*« des Entschlossenseins eigentlich verstanden, das heißt existenziell *eingeholt* wäre?

Solange die existenziale Interpretation nicht vergißt, daß das ihr vorgegebene thematische Seiende die Seinsart des *Daseins* hat und sich nicht aus vorhandenen Stücken zu einem Vorhandenen zusammenstücken läßt, müssen sich ihre Schritte insgesamt von der Idee der *Existenz* leiten lassen. Das bedeutet für die Frage nach dem möglichen Zusammenhang zwischen Vorlaufen und Entschlossenheit nichts weniger als die Forderung, diese existenzialen Phänomene auf die in [303] ihnen vorgezeichneten existenziellen Möglichkeiten zu *entwerfen und diese existenzial »zu Ende zu denken«*. Dadurch verliert die Herausarbeitung der vorlaufenden Entschlossenheit als eines existenziell möglichen eigentlichen Ganzseinkönnens den Charakter einer willkürlichen Konstruktion. Sie wird zur interpretierenden Befreiung des Daseins *für* seine äußerste Existenzmöglichkeit.

Mit diesem Schritt bekundet die existenziale Interpretation zugleich ihren eigensten methodischen Charakter. Bisher wurden — von gelegentlich notwendigen Bemerkungen abgesehen — ausdrückliche methodische Erörterungen zurückgestellt. Es galt, erst einmal »vorzugehen« zu den Phänomenen. *Vor* der Freilegung des

Seinssinnes des in seinem phänomenalen Grundbestande enthüllten Seienden bedarf der Gang der Untersuchung eines Aufenthaltes, nicht zu Zwecken der »Ruhe«, sondern um der Untersuchung den verschärften Antrieb zu verschaffen.

Echte Methode gründet im angemessenen Vorblick auf die Grundverfassung des zu erschließenden »Gegenstandes« bzw. Gegenstandsbezirkes. Echte methodische Besinnung — die von leeren Erörterungen der Technik wohl zu unterscheiden ist — gibt deshalb zugleich Aufschluß über die Seinsart des thematischen Seienden. Die Klärung der methodischen Möglichkeiten, Erfordernisse und Grenzen der existenzialen Analytik überhaupt sichert ihrem grundlegenden Schritt, der Enthüllung des Seinssinnes der Sorge, erst die notwendige Durchsichtigkeit. *Die Interpretation des ontologischen Sinnes der Sorge aber muß sich auf dem Grunde der vollen und ständigen phänomenologischen Vergegenwärtigung der bislang herausgestellten existenzialen Verfassung des Daseins vollziehen.*

Das Dasein ist ontologisch grundsätzlich von allem Vorhandenen und Realen verschieden. Sein »Bestand« gründet nicht in der Substanzialität einer Substanz, sondern in der »*Selbständigkeit*« des existierenden Selbst, dessen Sein als Sorge begriffen wurde. Das in der Sorge mitbeschlossene Phänomen des *Selbst* bedarf einer ursprünglichen und eigentlichen existenzialen Umgrenzung gegenüber der vorbereitenden Aufweisung des uneigentlichen Man-selbst. Damit

ortaya sermeden *önce,* araştırmamızın gidişinde bir süre durmalı, ve bunu "dinlenme" amacıyla değil ama araştırmamıza daha da keskinleşmiş bir dürtü sağlayabilmek için yapmalıyız.

Gerçek yöntem açığa serilecek "nesne"nin ya da nesne-alanının temel yapısının uygun bir yolda görülmesi üzerine temellenir. Gerçek yöntemsel irdeleme — ki hiç kuşkusuz uygulayım üzerine boş tartışmalardan ayrıdır — bu nedenle aynı zamanda tema olarak alınan varolan-şeyin Varlık-türü üzerine bilgiler verir. Kaygının Varlık-anlamının ortaya serilmesi gibi temel bir adımı atmak için zorunlu olan saydamlığı ancak genel olarak varoluşsal Analitiğin yöntemsel olanak, gerek ve sınırlarının açıklanışı güvence altına alabilir. *Ama kaygının varlıkbilimsel anlamının yorumu oradaki-Varlığın şimdiye dek sergilenmiş olan varoluşsal yapılanışının fenomenolojik olarak tam ve sürekli bir yolda göz önünde canlandırılması zemininde yerine getirilmelidir.*

Oradaki-Varlık varlıkbilimsel olarak ve ilkesel olarak elönünde-bulunan ve reel olan herşeyden ayrıdır. "Kalıcılığı" bir tözün tözselliğinde değil, ama Varlığı kaygı olarak kavranmış olan varolan 'Kendi'nin "*kendinde-sürekliliğinde*" temellenir.* Kaygıda birlikte-kapsanan *'Kendi'* fenomeni, asılsız İnsanın-kendisinin hazırlık niteliğindeki sergilenişine karşıt olarak, kökensel ve asıl varoluşsal bir sınırlanışa gereksinir. Bunun yanısıra, genel olarak

*['*Selbständigkeit*' sözcüğü '*bağımsızlık,*' '*özerklik*' demek olsa da, Heidegger'in etimolojik kanıt sunuşları sözel çeviriyi gerektirir. — Tümcede '*stand*' için Hint-Avrupa '*sta—*' kökünü içeren beş sözcük vardır: *Bestand, Substanzialität, Substanz, Selbständigkeit, existierenden.* — *Tözsel* olan yalnızca *duran* değil ama o denli de *kalıcı* olandır, ve *dayanıklı, değişmez, yitmez, kendine-özdeş, bir, sürekli, saltık* vb. gibi bütünüyle ayrı kavramlar da soyut olarak aluıdıklarında aynı '*stehen,*' (Alm.) 'stand' (İng.), 'stare' (Lat.) kökü ile *anlamdaşlık* ilişkisinde dururlar. Ama bu son bağıntı türü fenomenolojik değil, kavramsaldır. Aslında her 'A = A' Heidegger'in burada öne çıkardığı bu semantik 'tözselliği' anlatır — *durma, kalma, değişmeme* vb. Buna karşı kavramsal/mantıksal bağıntı sözel-semantik bağıntılara dayanmak zorunda değildir. *Sözcük* ve *kavram* arasındaki bağıntı *dışsaldır* ve tek bir *sözcük* birçok *kavrama* anlatmak için kullanılabilirken, evrik olarak birçok *kavram* pekala *bir ve aynı sözcük* aracılığıyla anlatılabilir. Fenomenolojik yöntem, Heidegger'in bir önceki paragrafın başında belirttiği gibi, özsel olarak sözcük-Şeylere özgü bu kavramsız ilgililikler'in *açığa serilmesi* ve *görülmesi* yoluyla işler.]

'Kendi'ye yöneltilecek olanaklı varlıkbilimsel soruların saptanması gerekir — eğer 'Kendi' gerçekten de ne töz ne de özne ise.

Bu yolda ilk kez yeterli olarak açıklanan kaygı fenomenini daha sonra varlıkbilimsel anlamı açısından sorgulayacağız. Bu anlamın belirlenmesi zamansallığın açığa serilmesi olacaktır. Bunun sergilenmesi uzaklarda kendi başlarına yatan oradaki-Varlık alanlarına götürmez, ama yalnızca oradaki-Varlığın varoluşsal temel yapılanışının bütün bir fenomenal içeriğini kendi varlıkbilimsel anlaşılırlığının en son temellerinde kavrar. *Fenomenal olarak kökensel bir yolda, zamansallık oradaki-Varlığın asıl bütün-olmasında, önceleyici kararlılık fenomeninde deneyimlenir.* Eğer zamansallık bunda kendini kökensel olarak bildirirse, o zaman önceleyici kararlılığın zamansallığının zamansallığın kendisinin ayırdedici bir kipi olduğu varsayılabilir. Zamansallık kendini değişik olanaklar içinde ve değişik yollarda *zamanlaştırabilir.** Varoluşun temel olanakları, oradaki-Varlığın asıllığı ve asılsızlığı varlıkbilimsel olarak zamansallığın olanaklı zamansallaşmalarında temellenirler.

Eğer düşüşteki Varlık-anlayışının (elönünde-bulunuş olarak Varlık) egemenliği oradaki-Varlık için kendi Varlığının varlıkbilimsel karakterini ondan uzakta tutuyorsa, o zaman bu Varlığın kökensel temellerini daha da uzakta tutar. Buna göre, eğer ilk bakışta zamansallık kaba anlayış için "zaman" olarak erişilebilir olan şeye karşılık düşmüyorsa, buna hayret etmemek gerekir. Kaba zaman-deneyiminin zaman-kavramı ve bu dene-

geht eine Fixierung der möglichen ontologischen Fragen zusammen, die überhaupt an das »Selbst« zu richten sind, wenn anders es weder Substanz noch Subjekt ist.

Das dergestalt erst hinreichend geklärte Phänomen der Sorge befragen wir dann auf seinen ontologischen Sinn. Die Bestimmung dieses Sinnes wird zur Freilegung der Zeitlichkeit. Dieser Aufweis führt [304] nicht in abgelegene, gesonderte Bezirke des Daseins, sondern er begreift nur den phänomenalen Gesamtbestand der existenzialen Grundverfassung des Daseins in den letzten Fundamenten seiner eigenen ontologischen Verständlichkeit. *Phänomenal ursprünglich wird die Zeitlichkeit erfahren am eigentlichen Ganzsein des Daseins, am Phänomen der vorlaufenden Entschlossenheit.* Wenn sich die Zeitlichkeit hierin ursprünglich bekundet, dann ist vermutlich die Zeitlichkeit der vorlaufenden Entschlossenheit ein ausgezeichneter Modus ihrer selbst. Zeitlichkeit kann sich in verschiedenen Möglichkeiten und in verschiedener Weise *zeitigen.* Die Grundmöglichkeiten der Existenz, Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit des Daseins, gründen ontologisch in möglichen Zeitigungen der Zeitlichkeit.

Wenn schon der ontologische Charakter seines eigenen Seins dem Dasein bei der Vorherrschaft des verfallenden Seinsverständnisses (Sein als Vorhandenheit) fernliegt, dann noch mehr die ursprünglichen Fundamente dieses Seins. Daher darf nicht verwundern, wenn auf den ersten Blick die Zeitlichkeit nicht dem entspricht, was dem vulgären Verständnis als »Zeit« zugänglich ist. Der Zeitbegriff der vulgären Zeiterfahrung und die ihr

*['*zeitigen*' sözcüğü 'oluşturmak,' 'oldurmak,' 'olgunlaştırmak' anlamlarını taşır. Bu anlama bağlı kalarak, zamanın kendini '*oldurma*'sından, '*oluşturma*'sından söz edersek, burada bir *gizilliğin* kendini *varlığa getirmesi* gibi ya da *genel-soyut* olanın kendini *özelleştirmesi*, evrenselin tikelleşmesi, belirli varlığa geçmesi birşey anlarız — bir 'oluş' süreci. Ama Heidegger '*zeitigen*' ve '*Zeit*' arasındaki fenomenolojik andırımı dikkate alır. İngilizce çeviride (MR) de yapıldığı gibi, '*zamansallığın kendini zamansallaştırması*' ('*temporality ... temporalizing itself*') gibi bir anlatıma gidersek, sonuç bir *geneleme* görünüşünü taşır, ki Heidegger'in amaçladığı şey olduğu söylenemez. *Ama* bu anlatımı bile onda *genel* bir *nitelikten* (zamansal*lık*) *tikel niteliklere* (*belirli zamanlar*) geçişin anlaşılacağı bir yolda okumak olanaklıdır.]

entwachsende Problematik können deshalb nicht unbesehen als Kriterien der Angemessenheit einer Zeitinterpretation fungieren. Vielmehr muß die Untersuchung sich *vorgängig* mit dem ursprünglichen Phänomen der Zeitlichkeit vertraut machen, um erst *aus ihm* die Notwendigkeit und die Art des Ursprungs des vulgären Zeitverständnisses und ebenso den Grund seiner Herrschaft aufzuhellen.

Die Sicherung des ursprünglichen Phänomens der Zeitlichkeit vollzieht sich durch den nachweis, daß alle bislang herausgestellten fundamentalen Strukturen des Daseins hinsichtlich ihrer möglichen Ganzheit, Einheit und Entfaltung im Grunde »zeitlich« und als Modi der Zeitigung der Zeitlichkeit zu begreifen sind. So erwächst der existenzialen Analytik aus der Freilegung der Zeitlichkeit die Aufgabe, die vollzogene Analyse des Daseins zu *wiederholen* im Sinne einer Interpretation der wesentlichen Strukturen auf ihre Zeitlichkeit. Die Grundrichtungen der damit geforderten Analysen zeichnet die Zeitlichkeit selbst vor. Das Kapitel erhält demnach folgende Einteilung: Das existenziell eigentliche Ganzseinkönnen des Daseins als vorlaufende Entschlossenheit (§ 62); die für eine Interpretation des Seinssinnes der Sorge gewonnene hermeneutische Situation und der methodische Charakter der existenzialen Analytik überhaupt (§ 63); Sorge und Selbstheit (§ 64); die Zeitlichkeit als der ontologische Sinn der Sorge (§65); [305] die Zeitlichkeit des Daseins und die aus ihr entspringenden Aufgaben einer ursprünglicheren Wiederholung der existenzialen Analyse (§ 66).

§ 62. *Das existenziell eigentliche Ganzseinkönnen des Daseins als vorlaufende Entschlossenheit*

Inwiefern führt die Entschlossenheit, ihrer eigensten Seinstendenz entsprechend »zu Ende gedacht«, auf das eigentliche Sein zum Tode? Wie ist der Zusammenhang zwischen dem Gewissen-haben-wollen und dem existenzial entworfenen eigentlichen Ganzseinkönnen des Daseins zu begreifen? Ergibt das Zusammen-

yinden doğan sorunsal bu nedenle yoklanmaksızın bir zaman-yorumunun uygunluğu için ölçüt olarak işlev göremez. Tersine, araştırmamız kökensel zamansallık fenomeni ile *önceden* tanışıklık kurmalıdır, öyle ki *bu fenomenden* kaba zaman-anlayışının zorunluğu ve kaynak türü ve ayrıca egemenliğinin temeli üzerine ışık düşürülebilsin.

Kökensel zamansallık fenomeninin güvenliği oradaki-Varlığın şimdiye dek sergilenen tüm temel yapılarının olanaklı bütünlük, birlik ve açınımları açısından temelde "zamansal" olarak ve zamansallığın zamanlaşmasının kipleri olarak kavrandıkları belgitlenerek sağlanır. Böylece, zamansallığın ortaya serilmesinden, varoluşsal Analitik için oradaki-Varlığını yerine getirilmiş çözümlemesinin özsel yapıların zamansallıkları açısından bir yorumu anlamında *yinelenmesi* görevi doğar. Böylelikle gerekli olan çözümlemelerin temel yönleri zamansallığın kendisi tarafından önceden betimlenirler. Buna göre bu Bölüm şöyle bölümlenecektir: Önceleyici kararlılık olarak oradaki-Varlığın varolma-ilgili asıl bütün-'Olabilme'si (§ 62); kaygının Varlık-anlamının bir yorumu için kazanılmış hermeneutik konum ve genel olarak varoluşsal Analitiğin yöntemsel karakteri (§ 63); kaygı ve 'Kendilik' (§ 64); kaygının varlıkbilimsel anlamı olarak zamansallık (§ 6); oradaki-Varlığın zamansallığı ve varoluşsal çözümlemenin kökensel bir yinelemesi için ondan doğan görevler (§ 66).

§ 62. *Önceleyici Kararlılık Olarak Oradaki-Varlığın Varolma-İlgili Asıl Bütün-'Olabilme'si*

En öz Varlık-eğilimine karşılık düşmek üzere "sonuna dek düşünülmüş" kararlılık ne düzeye dek asıl ölüme-doğru-Varlığa götürür? Duyınç-taşımayı-isteme ve oradaki-Varlığın varoluşsal olarak tasarlanmış asıl bütün-'Olabilme'si arasındaki bağlantı nasıl kavranacaktır? İkisinin biraraya kaynaşması yeni

bir fenomen verir mi? Ya da varolma-ilgili olanağı içinde tanıklık edilen kararlılıkta mı kalırız ve bu kararlılık ölüme-doğru-Varlık yoluyla *varolma-ilgili bir kipleşmeye* uğrayabilir mi? Kararlılık fenomenini varoluşsal olarak "sonuna dek düşünmek" ne demektir?

Kararlılık kendini endişeye zorlayarak ve suskunluk içinde kalarak kendini en öz kabahatli-Varlık üzerine tasarlama olarak nitelendi. Kabahatli-Varlık oradaki-Varlığın Varlığına aittir ve bir hiçliğe kendisi bir hiç olan temel-*olma* demektir. Oradaki-Varlığın Varlığına ait olan "kabahatli" ne arttırılmaya ne de azaltılmaya izin verir. Her niceleştirmeden *önce* gelir — eğer bu sonuncunun genel olarak bir anlamı varsa. Özsel olarak kabahatli olan oradaki-Varlığın *arada bir kabahatli* olması ve *sonra yine kabahatli olmaması* söz konusu değildir. Duyunç-taşımayı-isteme bu kabahatli-Varlık üzerine karar verir. Kararlılığın anlamının kendisinde kendini bu kabahatli-Varlık üzerine tasarlama yatar — kabahatli-Varlık, ki oradaki-Varlık *var olduğu sürece* odur. Kararlılıkta bu "kabahat"in varolma-ilgili üstlenilmesi buna göre ancak kararlılık oradaki-Varlığı açığa serişinde kendine kabahatli-Varlığı *sürekli birşey olarak* anlayacağı denli saydam olmuşsa asıllığı içinde yerine getirilir. Ama bu anlama ancak oradaki-Varlığın 'Olabilme'yi kendi için "sonuna" dek açığa sermesi ölçüsünde olanaklı kılınır. Gene de oradaki-Varlığın *sondaki-Varlığı* varoluşsal olarak sona-*doğru*-Varlık demektir. Kararlılık aslında ne olabilecekse *anlayan sona-doğru-Varlık olarak*, e.d. ölümün öncelenmesi olarak öyle olur. Kararlılık önceleme ile yalnızca kendisinden başka birşey olarak bir bağlantı "taşımaz." *Kendi asıllığının olanaklı varolma-ilgili kipliği olarak asıl ölüme-doğru-Varlığı kendi içinde gizler.* Bu "bağlantı" fenomenal olarak durulaştırılmalıdır.

Kararlılık kendini en öz kabahatli-*Varlık* için çağrılmaya bırakma demektir. *Kabahatli-Varlık* birincil olarak 'Olabilme' olarak belirleschweißten beider ein neues Phänomen? Oder bleibt es bei der in ihrer existenziellen Möglichkeit bezeugten Entschlossenheit, so zwar, daß sie durch das Sein zum Tode eine *existenzielle Modalisierung* erfahren kann? Was besagt aber, das Phänomen der Entschlossenheit existenzial »zu Ende denken«?

Die Entschlossenheit wurde charakterisiert als das sich-Angstzumutende, verschwiegene Sichentwerfen auf das eigenste Schuldigsein. Dieses gehört zum Sein des Daseins und bedeutet: nichtiges Grund*sein* einer Nichtigkeit. Das zum Sein des Daseins gehörende »schuldig« läßt weder Vermehrung noch Verminderung zu. Es liegt *vor* jeder Quantifizierung, wenn diese überhaupt einen Sinn hat. Wesenhaft schuldig ist das Dasein auch nicht *zuweilen* und *dann wieder nicht* schuldig. Das Gewissen-haben-wollen entschließt sich für dieses Schuldigsein. Im eigenen Sinne der Entschlossenheit liegt es, sich auf dieses Schuldigsein zu entwerfen, als welches das Dasein ist, *solange es ist.* Die existenzielle Übernahme dieser »Schuld« in der Entschlossenheit wird demnach nur dann eigentlich vollzogen, wenn sich die Entschlossenheit in ihrem Erschließen des Daseins *so* durchsichtig geworden ist, daß sie das Schuldigsein *als ständiges* versteht. Dieses Verstehen aber ermöglicht sich nur dergestalt, daß sich das Dasein das Seinkönnen »bis zu seinem Ende« erschließt. Das *Zu-Ende-sein* des Daseins besagt jedoch existenzial: Sein *zum* Ende. Die Entschlossenheit wird eigentlich das, was sie sein kann, *als verstehendes Sein zum Ende*, d. h. als Vorlaufen in den Tod. Die Entschlossenheit »hat« nicht lediglich einen Zusammenhang mit dem Vorlaufen als einem anderen ihrer selbst. *Sie birgt das eigentliche Sein zum Tode in sich als die mögliche existenzielle Modalität ihrer eigenen Eigentlichkeit.* Diesen »Zusammenhang« gilt es phänomenal zu verdeutlichen.

Entschlossenheit besagt: Sichvorrufenlassen auf das eigenste Schuldig*sein*. Das *Schuldigsein*

gehört zum Sein des Daseins selbst, das wir primär als Seinkönnen bestimmten. Das Dasein »ist« ständig schul[306]dig, kann nur heißen, es hält sich in diesem Sein je als eigentliches oder uneigentliches Existieren. Das Schuldig*sein* ist keine nur bleibende Eigenschaft eines ständig Vorhandenen, sondern die *existenzielle Möglichkeit*, eigentlich oder uneigentlich schuldig zu *sein*. Das »Schuldig« *ist* je nur im jeweiligen faktischen Seinkönnen. Das Schuldigsein muß daher, weil zum *Sein* des Daseins gehörend, als Schuldig-seinkönnen begriffen werden. Die Entschlossenheit entwirft sich auf dieses Seinkönnen, das heißt versteht sich in ihm. Dieses Verstehen hält sich demnach in einer ursprünglichen Möglichkeit des Daseins. *Eigentlich* hält es sich *in ihr*, wenn die Entschlossenheit das, was sie zu sein tendiert, ursprünglich ist. Das ursprüngliche Sein des Daseins aber zu seinem Seinkönnen enthüllten wir als Sein zum Tode, das heißt zu der charakterisierten ausgezeichneten Möglichkeit des Daseins. Das Vorlaufen erschließt diese Möglichkeit als Möglichkeit. Die Entschlossenheit wird deshalb erst *als vorlaufende* ein ursprüngliches Sein zum eigensten Seinkönnen des Daseins. Das »kann« des Schuldigseinkönnens versteht die Entschlossenheit erst, wenn sie sich als Sein zum Tode »qualifiziert«.

Entschlossen übernimmt das Dasein eigentlich in seiner Existenz, daß es der nichtige Grund seiner Nichtigkeit *ist*. Den Tod begriffen wir existenzial als die charakterisierte Möglichkeit der *Un*möglichkeit der Existenz, das heißt als schlechthinnige Nichtigkeit des Daseins. *Der Tod wird dem* Dasein nicht bei seinem »Ende« angestückt, sondern als Sorge ist das Dasein der geworfene (das heißt nichtige) Grund eines Todes. Die das Sein des Daseins ursprünglich durchherrschende Nichtigkeit enthüllt sich ihm selbst im eigentlichen Sein zum Tode. Das Vorlaufen macht das Schuldigsein erst aus dem Grunde des *ganzen* Seins des Daseins offenbar. Die Sorge

diğimiz oradaki-Varlığın kendisinin Varlığına aittir. Oradaki-Varlık sürekli olarak "kabahatli"dir demek ancak onun kendini bu Varlıkta her durumda asıl ya da asılsız varolma olarak tutması demek olabilir. Kabahatli-*Varlık* sürekli elönünde-bulunan birşeyin salt kalıcı bir özelliği değil, ama asıl ya da asılsız olarak kabahatli *olmanın varolma-ilgili olanağı*dır. "Kabahatli" her durumda yalnızca o sıradaki olgusal 'Olabilme'*dir*. Kabahatli-Varlık buna göre oradaki-Varlığın *Varlığına* ait olduğu için kabahatli-'Olabilme' olarak kavranmalıdır. Kararlılık kendini bu 'Olabilme' üzerine tasarlar, eş deyişle kendini onda anlar. Bu anlama buna göre kendini oradaki-Varlığın kökensel bir olanağında tutar. Anlama eğer kararlılık kökensel olarak olma eğiliminde olduğu şey ise kendini *asıl olarak onda* tutar. Ama oradaki-Varlığın kökensel Varlığını ölüme-doğru-Varlık olarak, eş deyişle oradaki-Varlığın nitelenmiş olan o ayırdedici olanağına doğru Varlık olarak ortaya serdik. Önceleme bu olanağı olanak olarak açığa serer. Bu nedenle ancak *önceleyici olarak* kararlılık oradaki-Varlığın en öz 'Olabilme'sine doğu kökensel bir Varlık olur. Kararlılık kabahatli-'*Olabilme*'nin "*-[yap]abilme*"sini ancak kendini ölüme-doğru-Varlık olarak "nitelendirdiği" zaman anlar.

Kararlı olduğunda, oradaki-Varlık varoluşu içinde asıl olarak hiçliğinin bir hiç olan temeli *olduğu* olgusunu üstlenir. Ölümü varoluşsal olarak varoluşun olanaksızlığının nitelenen olanağı olarak, eş deyişle oradaki-Varlığın tam hiçliği olarak kavrarız. Ölüm oradaki-Varlığa onun "son"unda eklenmez, ama kaygı olarak oradaki-Varlık ölümünün fırlatılmış (eş deyişle bir hiç olan) temelidir. Oradaki-Varlığın Varlığına kökensel olarak baştan sona egemen olan hiçlik oradaki-Varlığın kendisi için asıl ölüme-doğru-Varlıkta ortaya serilir. Önceleme kabahatli-Varlığı ancak oradaki-Varlığın *bütün* Varlığının temelinden açığa çıkarır. Kaygı ölümü ve kabahati

eş-kökensel olarak kendi içinde gizler. Ancak önceleyici kararlılık kabahatli-'Olabilme'yi *asıllığı ve bütünlüğü* içinde, eş deyişle *kökensel olarak* anlar.[2]

Duyuncun çağrısının anlaşılması İnsanda yitmişliği ortaya serer. Kararlılık oradaki-Varlığı geriye en öz 'Kendi-Olabilme'sine getirir. *En öz* olanak olarak anlayan ölümedoğru-Varlıkta, birinin kendi 'Olabilme'si asıllık kazanır ve bütünüyle saydamlaşır.

Duyuncun çağrısı başvurusunda oradaki-Varlığın tüm "dünyasal" saygınlığının ve 'yapabilme'sinin üzerinden atlar. Amansızca, oradaki-Varlığı kabahatli-'Olabilme'sine dek bireyselleştirir, ondan asıl olarak bu olmasını ister. En öz 'Olabilme'ye dek özsel bireyselleşmenin pürüzsüz keskinliği ölüme doğru öncelemeyi *ilişkisiz* olanak olarak açığa serer. Önceleyici kararlılık kabahatli-'Olabilme'yi birinin en öz ilişkisiz olanağı olarak bütünüyle duyunca çarpmaya bırakır.

Duyunç-taşımayı-isteme en öz kabahatli-Varlığa başvuru için hazır olmayı imler, ve bu en öz kabahatli-Varlık daha şimdiden olgusal oradaki-Varlığı her olgusal borçluluktan *önce* ve bunun giderilmesinden *sonra* belirler. Bu önsel ve sürekli kabahatli-Varlık kendini ancak bu önsellik oradaki-Varlık için saltık olarak *arkada bırakılamaz* olan olanağın içine alındığı zaman örtülmemiş olarak önselliği içinde gösterir. Kararlılık öncelemede ölümün

birgt Tod und Schuld gleichursprünglich in sich. Die vorlaufende Entschlossenheit versteht erst das Schuldigseinkönnen *eigentlich und ganz*, das heißt *ursprünglich*[2]. **[307]**

Das Verstehen des Gewissensrufes enthüllt die Verlorenheit in das Man. Die Entschlossenheit holt das Dasein auf sein eigenstes Selbstseinkönnen zurück. Eigentlich und ganz durchsichtig wird das eigene Seinkönnen im vorlaufenden Sein zum Tode als der *eigensten* Möglichkeit.

Der Ruf des Gewissens übergeht im Aufruf alles »weltliche« Ansehen und Können des Daseins. Unnachsichtig vereinzelt er das Dasein auf sein Schuldigseinkönnen, das eigentlich zu sein er ihm zumutet. Die ungebrochene Schärfe der wesenhaften Vereinzelung auf das eigenste Seinkönnen erschließt das Vorlaufen zum Tode als der *unbezüglichen* Möglichkeit. Die vorlaufende Entschlossenheit läßt sich das Schuldigseinkönnen als eigenstes unbezügliches ganz ins Gewissen schlagen.

Das Gewissen-haben-wollen bedeutet die Aufrufbereitschaft auf das eigenste Schuldigsein, das je schon das faktische Dasein bestimmte *vor* jeder faktischen Verschuldung und *nach* ihrer Tilgung. Dieses vorgängige und ständige Schuldigsein zeigt sich erst dann unverdeckt in seiner Vorgängigkeit, wenn diese hineingestellt wird in die Möglichkeit, die für das Dasein schlechthin *unüberholbar* ist. Wenn die Entschlossenheit vorlaufend die Möglichkeit des Todes in ihr Seinkönnen

[2]Kökensel olarak oradaki-Varlığın Varlık-durumuna ait olan kabahatli-Varlık hiç kuşkusuz tanrıbilimsel olarak anlaşılan *status corruptionis*'ten ayırdedilmelidir. Tanrıbilim varoluşsal olarak belirlenmiş kabahatli-Varlıkta böyle bir *status* için olgusal olanağın varlıkbilimsel bir koşulunu bulabilir. Bu *status*'un düşüncesinde kapsanan kabahat bütünüyle kendine özgü türde olgusal bir borçluluktur. Kendi tanıklığı vardır ki, ilkede her felsefi deneyime kapalı kalır. Kabahatli-Varlığın varoluşsal çözümlenmesi ne günah olanağından yana ne de ona karşı herhangi bir tanıtlama getirir. Sağın olarak konuşursak, oradaki-Varlığın varlıkbiliminin *kendiliğinden* bu olanağı açık bıraktığı bile söylenemez, çünkü felsefi bir sorgulama olarak bu varlıkbilim ilkede "günah" üzerine hiçbirşey bilmez.

[2]Das ursprünglich zur Seinsverfassung des Daseins gehörende Schuldigsein ist vom theologisch verstandenen status corruptionis wohl zu unterscheiden. Die Theologie kann indem existenzial bestimmten Schuldigsein eine ontologische Bedingung seiner faktischen Möglichkeit finden. Die in der Idee dieses status beschlossene Schuld ist eine faktische Verschuldung von völlig eigener Art. Sie hat ihre eigene Bezeugung, die jeder philosophischen Erfahrung grundsätzlich verschlossen bleibt. Die existenziale Analyse des Schuldigseins beweist weder etwas *für* noch *gegen* die Möglichkeit der Sünde. Man kann streng genommen nicht einmal sagen, daß die Ontologie des Daseins *von sich aus* diese Möglichkeit über haupt offen läßt, sofern sie als philosophisches Fragen grundsätzlich nichts von der Sünde »weiß«.

eingeholt hat, kann die eigentliche Existenz des Daseins durch nichts mehr *überholt* werden.

Mit dem Phänomen der Entschlossenheit wurden wir vor die ursprüngliche *Wahrheit* der Existenz geführt. Entschlossen ist das Dasein ihm selbst in seinem jeweiligen faktischen Seinkönnen enthüllt, so zwar, daß es selbst dieses Enthüllen und Enthülltsein *ist*. Zur Wahrheit gehört ein ihr je entsprechendes Für-wahr-halten. Die ausdrückliche Zueignung des Erschlossenen bzw. Entdeckten ist das Gewißsein. Die ursprüngliche Wahrheit der Existenz verlangt ein gleichursprüngliches Gewißsein als Sich-halten in dem, was die Entschlossenheit erschließt. Sie *gibt* sich die jeweilige faktische Situation und *bringt* sich in sie. Die Situation läßt sich nicht vorausberechnen und vorgeben wie ein Vorhandenes, das auf eine Erfassung wartet. Sie wird nur erschlossen in einem freien, zuvor unbestimmten, aber der Bestimmbarkeit offenen Sichentschließen. *Was bedeutet dann die solcher Entschlossenheit zugehörige Gewißheit?* Sie soll sich in dem durch den Entschluß Erschlossenen halten. Dies besagt aber: sie kann sich gerade nicht auf die Situation *versteifen*, sondern muß verstehen, daß der Entschluß seinem eigenen Erschließungssinn nach frei und *offen gehalten* werden muß für die jeweilige faktische Möglichkeit. Die Ge[308]wißheit des Entschlusses bedeutet: *Sichfreihalten für* seine mögliche und je faktisch notwendige *Zurücknahme*. Solches Für-wahr-halten der Entschlossenheit (als Wahrheit der Existenz) läßt jedoch keineswegs in die Unentschlossenheit zurückfallen. Im Gegenteil: dieses Für-wahr-halten als entschlossenes Sich-freihalten für die Zurücknahme ist die *eigentliche Entschlossenheit zur Wiederholung ihrer selbst*. Damit ist aber gerade die Verlorenheit in die Unentschlossenheit existenziell untergraben. Das zur Entschlossenheit gehörende Für-wahr-halten tendiert seinem Sinne nach darauf, sich *ständig*, das heißt für das *ganze* Seinkönnen des Daseins freizuhalten. Diese ständige Gewißheit wird der Entschlossenheit nur so gewährt.

olanağını kendi 'Olabilme'si içinde *yakaladığında*, bundan böyle oradaki-Varlığın asıl varoluşunu hiçbirşey *arkada bırakamaz*.

Kararlılık fenomeni ile varoluşun kökensel *gerçekliğinin* önüne götürülmüş olduk. Kararlı olarak, oradaki-Varlık kendi için o sıradaki olgusal 'Olabilme'si içinde ortaya serilir; dahası, öyle bir yolda ki, oradaki-Varlığın kendisi bu ortaya serme ve ortaya serilen-Varlıktır. Gerçekliğe ona karşılık düşen bir gerçek-sayma aittir. Açığa serilenin ya da açığa çıkarılanın belirtik olarak edinilmesi pekin-*olma*dır. Varoluşun kökensel gerçekliği kararlılığın açığa serdiği şeyde kendini-sürdürme olarak eş-kökensel bir pekin-Varlık isteminde bulunur. Kararlılık kendine o sıradaki olgusal konumu *verir* ve kendini o konuma *getirir*. Konum önceden hesaplanmaya ve kapılmayı bekleyen elönünde-bulunan birşey gibi sunulmaya izin vermez. Önceden belirlenmiş olmayan, ama belirlenebilirliğe açık olan bir karar vermede yalnızca açığa serilir. *O zaman böyle kararlılığa ait olan pekinlik neyi imler?* Bu pekinliğin kendini karar yoluyla açığa serilen şeyde sürdürmesi gerekir. Ama bu demektir ki doğrudan doğruya konum açısından *katılaşamaz;* tersine kararın, kendi açığa serme anlamına göre, o sıradaki olgusal olanak için özgür ve *açık tutulması* gerektiğini anlamalıdır. Kararın pekinliği onun olanaklı ve her durumda olgusal olarak zorunlu *geri-alınışı için kendini özgür tutmayı* imler. Kararlılığın (varoluşun gerçekliği olarak) böyle gerçek-sayması gene de hiçbir biçimde kararsızlığa geri düşmeye izin vermez. Tersine, geri alma için kararlı bir kendini-özgür-sayma olarak bu gerçek-sayma *kendi kendini yineleme için asıl kararlılık*tır. Ama böylelikle doğrudan doğruya kararsızlıkta yitmişlik varolma-ilgili olarak temellerinde zayıflatılır. Kararlılığa ait olan gerçek-sayma, anlamına göre, kendini *sürekli olarak*, eş deyişle oradaki-Varlığın *bütün* 'Olabilme'si için, özgür tutma eğilimin**dir**. Kararlılık için sürekli pekinlik ancak kararlılık

kendini saltık olarak pekin *olabileceği* olanak ile ilişkilendiriyorsa güvence altına alınır. Ölümünde oradaki-Varlık saltık olarak [herşeyi] "geri alınalıdır." Sürekli olarak ölümden pekin olduğu için, eş deyişle onu *öncelediği* için, kararlılık asıl ve bütün pekinliğini kazanır.

Ama oradaki-Varlık eş-kökensel olarak gerçeklik-dışıdadır. Önceleyici kararlılık oradaki-Varlığa aynı zamanda kapanımışlığının kökensel pekinliğini verir. Önceleyici kararlılıkta oradaki-Varlık kendini İnsanın kararsızlığında sürekli yitmişliği için açık *tutar*— bir yitmişlik ki, onun kendi Varlığının temelinden olanaklıdır. Oradaki-Varlığın sürekli olanağı olarak, kararsızlık *birlikte-pekindir*. Kendi kendine saydam kararlılık 'Olabilme'nin *belirsizliğinin* her durumda ancak o sıradaki konum üzerine kararda belirlendiğini anlar. Varoluşu içindeki varolan-şeye baştan sona egemen olan belirsizlik hakkında bilgilidir. Ama bu bilgi, eğer asıl kararlılığa karşılık düşecekse, kendisi asıl bir açığa sermeden doğmalıdır. Ama birinin kendi 'Olabilme'sinin *belirsizliği*, üstelik bu 'Olabilme' bir kararda pekin olmuş olsa bile, ilkin ölüme-doğru-Varlıkta *bütünüyle* açıklık kazanır. Önceleme oradaki-Varlığı bir olanağın önüne getirir ki, sürekli olarak pekindir ve gene de her kıpıda ne zaman olanağın olanaksız olacağı konusunda belirsiz kalır. Önceleme bu varolan-şeyin kendi "sınır-konumu"nun belirsizliğine fırlatılmış olmasını açığa çıkarır ki, bu konum üzerine karar verdiğinde, oradaki-Varlık asıl bütün-'Olabilme'sini kazanır. Ölümün belirsizliği kendini kökensel olarak endişede açığa serer. Ama bu kökensel endişe kendisinden kararlılık isteminde bulunmaya çabalar. Oradaki-Varlığın kendi başına bırakılmışlığı olgusunu gizleyen herşeyi uzaklaştırır. Endişenin bizi karşı karşıya bıraktığı yokluk oradaki-Varlığı *temelinde* belirleyen hiçliğin örtüsünü kaldırır; ve bu temelin kendisi ölüme fırlatılmışlık olarak vardır.

Çözümlememiz en öz, ilişkisiz, arkada bırakılamaz, pekin ve gene de belirlenimsiz

leistet, daß sie sich zu der Möglichkeit verhält, deren sie schlechthin gewiß *sein* kann. In seinem Tod muß sich das Dasein schlechthin »zurückkommen«. Dessen ständig gewiß, das heißt *vorlaufend*, gewinnt die Entschlossenheit ihre eigentliche und ganze Gewißheit.

Das Dasein ist aber gleichursprünglich in der Unwahrheit. Die vorlaufende Entschlossenheit gibt ihm zugleich die ursprüngliche Gewißheit seiner Verschlossenheit. Vorlaufend entschlossen *hält* sich das Dasein offen für die ständige, aus dem Grunde des eigenen Seins mögliche Verlorenheit in die Unentschlossenheit des Man. Die Unentschlossenheit ist als ständige Möglichkeit des Daseins *mitgewiß*. Die sich selbst durchsichtige Entschlossenheit versteht, daß sich die *Unbestimmtheit* des Seinkönnens je nur bestimmt im Entschluß auf die jeweilige Situation. Sie weiß um die Unbestimmtheit, die ein Seiendes, das existiert, durchherrscht. Dieses Wissen aber muß, wenn es der eigentlichen Entschlossenheit entsprechen will, selbst aus einem eigentlichen Erschließen entspringen. Die *Unbestimmtheit* des eigenen, obzwar im Entschluß je gewiß gewordenen Seinkönnens offenbart sich aber erst *ganz* im Sein zum Tode. Das Vorlaufen bringt das Dasein vor eine Möglichkeit, die ständig gewiß und doch jeden Augenblick unbestimmt bleibt in dem, wann die Möglichkeit zur Unmöglichkeit wird. Sie macht offenbar, daß dieses Seiende in die Unbestimmtheit seiner »Grenzsituation« geworfen ist, zu der entschlossen, das Dasein sein eigentliches Ganzseinkönnen gewinnt. Die Unbestimmtheit des Todes erschließt sich ursprünglich in der Angst. Diese ursprüngliche Angst aber trachtet die Entschlossenheit sich zuzumuten. Sie räumt jede Verdeckung von der Überlassenheit des Daseins an es selbst weg. Das Nichts, davor die Angst bringt, enthüllt die Nichtigkeit, die das Dasein in seinem *Grunde* bestimmt, der selbst ist als Geworfenheit in den Tod. **[309]**

Die Analyse enthüllte der Reihe nach dieses dem eigentlichen Sein

zum Tode als der eigensten, unbezüglichen, unüberholbaren, gewissen und dennoch unbestimmten Möglichkeit erwachsenden *Momente der Modalisierung*, darauf die Entschlossenheit aus ihr selbst tendiert. Sie ist eigentlich und ganz, was sie sein kann, nur als *vorlaufende Entschlossenheit*.

Umgekehrt aber erreichte erst die Interpretation des »Zusammenhangs« zwischen Entschlossenheit und Vorlaufen das volle existenziale Verständnis des Vorlaufens selbst. Bislang konnte es nur als ontologischer Entwurf gelten. Jetzt zeigte sich: das Vorlaufen ist keine erdichtete und dem Dasein aufgezwungene Möglichkeit, sondern der *Modus* eines im Dasein bezeugten existenziellen Seinkönnens, den es sich zumutet, wenn anders es sich als entschlossenes eigentlich versteht. Das Vorlaufen »ist« nicht als freischwebende Verhaltung, sondern muß begriffen werden als *die in der existenziell bezeugten Entschlossenheit verborgene und sonach mitbezeugte Möglichkeit ihrer Eigentlichkeit*. Das eigentliche »Denken an den Tod« ist das existenziell sich durchsichtig gewordene Gewissenhaben-wollen.

Wenn die Entschlossenheit als eigentliche auf den durch das Vorlaufen umgrenzten Modus tendiert, das Vorlaufen aber das eigentliche Ganzseinkönnen des Daseins ausmacht, dann ist in der existenziell bezeugten Entschlossenheit ein eigentliches Ganzseinkönnen des Daseins mitbezeugt. *Die Frage nach dem Ganzseinkönnen ist eine faktisch-existenzielle. Das Dasein beantwortet sie als entschlossenes.* Die Frage nach dem Ganzseinkönnen des Daseins hat jetzt den anfänglich[3] gezeigten Charakter völlig abgestreift, als sei sie lediglich eine theoretische, methodische Frage der Daseinsanalytik, entsprungen aus dem Bemühen um eine vollständige »Gegebenheit« des ganzen Daseins. Die anfangs nur ontologisch-methodisch erörterte Frage der Daseinsganzheit hatte ihr

olanak olarak asıl ölüme-doğru-Varlıktan doğan ve kararlılığın kendiliğinden onlara eğilimli olduğu *kipleşme kıpılarını* dizi olarak ortaya serdi. Kararlılık asıllığı ve bütünlüğü içinde ne olabilecekse ancak *önceleyici kararlılık* olarak odur.

Ama, evrik olarak, kararlılık ve önceleme arasındaki "bağlantı"nın yorumu ilkin öncelemenin kendisinin tam varoluşsal anlayışına erişmiştir. Şimdiye dek bu yalnızca varlıkbilimsel bir tasar olarak geçerli olabildi. Şimdi ise öncelemenin uydurulmuş ve oradaki-Varlığa zorla dayatılmış bir olanak olmadığı, ama oradaki-Varlıkta tanıklık bulan varolma-ilgili bir 'Olabilme'nin *kipi* olduğu, ve eğer kendini asıllığı içinde kararlı olarak anlıyorsa oradaki-Varlığın bu kipi kendine dayattığı gösterilmiştir. Önceleme özgürce yüzen bir davranış değildir; ama *varolma-ilgili bir yolda tanıklık edilen kararlılığın asıllığının o kararlılıkta gizlenen ve buna göre onunla birlikte tanıklık edilen olanağı* olarak kavranmalıdır. Asıl "ölüm üzerine düşünme" varolma-ilgili olarak kendine saydamlaşmış duyunç-taşımayı-istemedir.

Kararlılık asıl kararlılık olarak önceleme yoluyla sınırlanan kipe eğilimli ise, ama eğer önceleme oradaki-Varlığın asıl bütün-'Olabilme'sini oluşturuyorsa, o zaman varolma-ilgili bir yolda tanıklık edilen kararlılıkta oradaki-Varlığın asıl bütün-'Olabilme'sine onunla birlikte tanıklık edilir. *Bütün-'Olabilme'ye ilişkin soru olgusal ve varolma-ilgili bir sorudur. Oradaki-Varlık onu kararlı olarak yanıtlar.* Oradaki-Varlığın 'Olabilme'sine ilişkin soru başlangıçta[3] belirtilmiş olan karakteri şimdi üzerinden bütünüyle sıyırmıştır (onu yalnızca oradaki-Varlığın Analitiğinin kuramsal ve yöntemsel olan ve bütün oradaki-Varlığın tam bir "verilmişliği" için çabadan doğan bir sorusuymuş gibi ele almıştık). Oradaki-Varlığın bütünlüğüne ilişkin olarak başlangıçta salt varlıkbilimsel-yöntemsel olarak tartışılan sorunun

[3] Vgl. § 45, S. 231 ff.

[3] Bkz. § 45, s. [231] vss.

kendi hakkı vardı, ama yalnızca bu hakkın zemini oradaki-Varlığın varlıksal bir olanağına geri döndüğü için.

Önceleme ve kararlılık arasındaki "bağlantı"nın ikincinin birinci tarafından olanaklı kipleştirilmesi anlamında aydınlatılması oradaki-Varlığın bir asıl bütün-'Olabilme'sini bir fenomen olarak sergilemiştir. Eğer bu fenomen ile oradaki-Varlığın onu kendine ve kendi ile yüz yüze getiren bir Varlık-yoluna ulaşılmışsa, o zaman bu fenomen oradaki-Varlığın İnsan tarafından anlama düzlemindeki gündelik yorumlanışı için varlıksal olarak ve varlıkbilimsel olarak anlaşılmaz kalmalıdır. Bu varolma-ilgili olanağı "tanıtlanamaz" olarak itelemek ya da tersine onu kuramsal olarak "tanıtlamayı" istemek bir yanlış anlama olacaktır. Gene de fenomenin en kaba sapıklıklara karşı korunması gerekir.

Önceleyici kararlılık ölümü "yenebilmek" için uydurulmuş bir kaçış yolu değildir; tersine, duyuncun çağrısını izleyen bir anlamadır ki, ölüm için oradaki-Varlığın *varoluşu* üzerinde *güçlü* olma ve tüm uçup gidici kendini-gizlemeleri temelden dağıtma olanağını özgür bırakır. Ölüme-doğru-Varlık olarak belirlenen duyunçtaşımayı-isteme dünyadan kaçıcı bir çekiniklik de değildir; tersine, kişiyi yanılsamasız olarak "eylemde bulunma"nın kararlılığına getirir. Önceleyici kararlılık varoluşun ve olanaklarının üzerinde uçuşan "idealistik" bir zorlamadan doğmuş da değildir; tersine, oradaki-Varlığın olgusal temel-olanaklarının ayık bir anlayışından doğar. Bizi bireyselleşmiş 'Olabilme'nin önüne getiripbırakan ayık endişe kendisi ile birlikte bu olanakta yaşanan sarsılmaz bir sevinci getirir. Onda oradaki-Varlık meşgul merakın kendine birincil olarak dünya olaylarından sağladığı eğlendirici "olumsallıklar"dan özgür olur. Bu temel ruh-durumlarının çözümlemesi gene de önümüzdeki yorumun temel varlıkbilimsel hedefine göre çizilen sınırları aşar.

Ama oradaki-Varlığın varoluşunun yerine getirdiğimiz varlıkbilimsel yorumunun temeRecht, aber nur weil dessen Grund auf eine ontische Möglichkeit des Daseins zurückgeht.

Die Aufhellung des »Zusammenhangs« zwischen Vorlaufen und Entschlossenheit im Sinne der möglichen Modalisierung dieser durch jenes wurde zur phänomenalen Aufweisung eines eigentlichen Ganzseinkönnens des Daseins. Wenn mit diesem Phänomen eine Seinsweise des Daseins getroffen ist, in der es sich zu und vorsich selbst bringt, dann muß es der alltäglichen, verständigen Daseinsauslegung des Man ontisch und ontologisch unverständlich bleiben. Es wäre Mißverstand, [310] diese existenzielle Möglichkeit als »unbewiesene« wegzuschieben oder aber theoretisch »beweisen« zu wollen. Dennoch bedarf das Phänomen des Schutzes vor den gröbsten Verkehrungen.

Die vorlaufende Entschlossenheit ist kein Ausweg, erfunden, um den Tod zu »überwinden«, sondern das dem Gewissensruf folgende Verstehen, das dem Tod die Möglichkeit freigibt, der *Existenz* des Daseins *mächtig* zu werden und jede flüchtige Selbstverdeckung im Grunde zu zerstreuen. Das als Sein zum Tode bestimmte Gewissenhaben-wollen bedeutet auch keine weltflüchtige Abgeschiedenheit, sondern bringt illusionslos in die Entschlossenheit des »Handelns«. Die vorlaufende Entschlossenheit entstammt auch nicht einer die Existenz und ihre Möglichkeiten überfliegenden »idealistischen« Zumutung, sondern entspringt dem nüchternen Verstehen faktischer Grundmöglichkeiten des Daseins. Mit der nüchternen Angst, die vor das vereinzelte Seinkönnen bringt, geht die gerüstete Freude an dieser Möglichkeit zusammen. In ihr wird das Dasein frei von den »Zufälligkeiten« des Unterhaltenwerdens, die sich die geschäftige Neugier primär aus den Weltbegebenheiten verschafft. Die Analyse dieser Grundstimmungen überschreitet jedoch die Grenzen, die der vorliegenden Interpretation durch ihr fundamentalontologisches Ziel gezogen sind.

Aber liegt der durchgeführten ontologischen Interpretation der

Existenz des Daseins nicht eine bestimmte ontische Auffassung von eigentlicher Existenz, ein faktisches Ideal des Daseins zugrunde? Das ist in der Tat so. Dieses Faktum darf nicht nur nicht geleugnet und gezwungenerweise zugestanden, es muß in seiner *positiven Notwendigkeit* aus dem thematischen Gegenstand der Untersuchung begriffen werden. Philosophie wird ihre »Voraussetzungen« nie abstreiten wollen, aber auch nicht bloß zugeben dürfen. Sie begreift die Voraussetzungen und bringt in eins mit ihnen das, wofür sie Voraussetzungen sind, zu eindringlicherer Entfaltung. Diese Funktion hat die jetzt geforderte methodische Besinnung.

§ 63. *Die für eine Interpretation des Seinssinnes der Sorge gewonnene hermeneutische Situation und der methodische Charakter der existenzialen Analytik überhaupt*

Mit der vorlaufenden Entschlossenheit ist das Dasein hinsichtlich seiner möglichen Eigentlichkeit und Ganzheit phänomenal sichtbar gemacht. Die für die Auslegung des Seinssinnes der Sorge bisher unzureichend gebliebene hermeneutische Situation[1] hat die geforderte [311] Ursprünglichkeit erhalten. Das Dasein ist ursprünglich, das heißt hinsichtlich seines eigentlichen Ganzseinkönnens in die Vorhabe gestellt; die leitende Vorsicht, die Idee der Existenz, hat durch die Klärung des eigensten Seinkönnens ihre Bestimmtheit gewonnen; mit der konkret ausgearbeiteten Seinsstruktur des Daseins ist seine ontologische Eigenart gegenüber allem Vorhandenen so deutlich geworden, daß der Vorgriff auf die Existenzialität des Daseins eine genügende Artikulation besitzt, um die begriffliche Ausarbeitung der Existenzialien sicher zu leiten.

Der bisher durchlaufene Weg der Analytik des Daseins wurde zur konkreten Demonstration der eingangs nur hingeworfenen These[2]: *Das Seiende, das wir je selbst sind, ist onto-*

[1]Vgl. § 45, S. 232.
[2]Vgl. § 5, S. 15.

linde asıl varoluşun belirli bir varlıksal ayrımsanışı, oradaki-Varlığın olgusal ideali yatmaz mı? Bu gerçekte böyledir. Bu olgunun yalnızca yadsınması ve zorla kabul edilmesi gerekmez; kendi *olumlu zorunluğu* içinde araştırmanın tematik nesnesinden kavranmalıdır. Felsefe "varsayımlarını" yadsımayı hiçbir zaman istemez; ama onları dosdoğru kabul etmesi de gerekmez. Varsayımları kavrar ve onları ve onların onun için varsayımlar oldukları şeyi daha derinleşmiş bir açınıma getirir. Şimdi istenen yöntemsel irdelemeler bu işlevi taşırlar.

§ 63. *Kaygının Varlık-Anlamının Bir Yorumu İçin Kazanılmış Hermeneutik Konum ve Genel Olarak Varoluşsal Analitiğin Yöntemsel Karakteri*

Öncelcyici kararlılık ile, oradaki-Varlık olanaklı asıllığı ve bütünlüğü açısından fenomenal olarak görülebilir kılınmıştır. Kaygının Varlık-anlamının yorumlanışı için şimdiye dek yetersiz kalmış olan hermeneutik konum[4] şimdi istenen kökenselliği kazanmıştır. Oradaki-Varlık kökensel olarak, eş deyişle kendi asıl bütün-'Olabilme'si açısından öniyelik içine getirilmiştir; yol gösterici ön-görü, varoluş düşüncesi, en öz 'Olabilme'nin açıklanışı yoluyla belirliliğini kazanmıştır; oradaki-Varlığın Varlık-yapısının somut olarak geliştirilmesi ile, kendine özgü varlıkbilimsel doğası elönünde-bulunan herşey ile karşılaştırma içinde öyle bir duruluk kazanmıştır ki, oradaki-Varlığın varoluşsallığı üzerine ön-kavrayış varoluşsalların kavramsal olarak geliştirilmeleri için güvenlik içinde yol gösterebilecek yeterli bir eklemleniş taşır.

Oradaki-Varlığın Analitiğinin şimdiye dek tamamlanan yolu başlangıçta salt şöyle bir değinilen şu savını[5] somut belgitlenişini vermiştir: *Her durumda bizim kendimiz olan varo-*

[4]Bkz. § 45, s. [232].
[5]Bkz. § 5, s. [15].

lan-şey varlıkbilimsel olarak en uzakta olandır. Bunun zemini kaygının kendisinde yatar. "Dünya"nın en yakından tasa edilen şeylerinin ortasında düşüşteki Varlık oradaki-Varlığın gündelik yorumlanışına yol gösterir ve oradaki-Varlığın asıl Varlığını varlıksal olarak örter, öyle ki bu varolan-şey üzerine yönelmiş varlıkbilime uygun temel yadsınır. Bu nedenle bu varolan-şeyin kökensel fenomenal sunuluşu kendiliğinden-açık olmaktan uzaktır, üstelik varlıkbilim oradaki-Varlığın gündelik yorumlanışının çizgisini en yakından izlerken bile. Oradaki-Varlığın kökensel Varlığının ortaya serilmesi dahaçok düşüşteki varlıksal-varlıkbilimsel yorumlama eğilimine *karşıt çizgi içinde* ondan *koparılıp alınmalıdır.*

Yalnızca dünyadaki-Varlığın en öğesel yapılarının sergilenişi, dünya-kavramının sınırlanışı, bu varolan-şeyin en yakın ve sıradan 'Kim'inin, İnsanın-kendisinin açıklaması, "Orası"nın yorumu değil, ama herşeyden önce kaygı, ölüm, duyunç ve kabahatin çözümlemeleri — tüm bunlar *nasıl* oradaki-Varlığın kendisinde tasalı sağ-duyunun 'Olabilme'nin ve bu 'Olabilme'nin açığa serilişinin, eş deyişle kapanışının denetimini ele geçirdiğini göstermişlerdir.

Oradaki-Varlığın *Varlık-türü* buna göre fenomenal sergilemenin kökenselliğini hedef alınış bir varlıkbilimsel yorumdan *bu varolan-şeyin Varlığını bu Varlığın kendi örtme-eğilimine karşı ele geçirmesi isteminde bulunur.* Buna göre varoluşsal çözümleme gündelik yorumlamanın istemlerine ya da tokgözlülüğüne ve dinginleştirici kendiliğinden-açıklığına karşı sürekli bir *zorbalık* karakterini taşır. Bu karakter oradaki-Varlığın varlıkbilimi için ayırdedici olsa da, her yoruma uyar, çünkü yorumda gelişen anlama bir tasarım yapısını taşır. Ama bunun için kendine özgü bir *kılavuzluk* ve *kurallar* yok mudur? Varlıkbilimsel tasarlar "bulguları"nın fenomenal uygunlukları için kanıtı nereden alacaklardır? Varlıkbilimsel yorum ona sunulan varolan-şeyi bu şeyin kendi

logisch das Fernste. Der Grund dazu liegt in der Sorge selbst. Das verfallende Sein beim Nächstbesorgten der »Welt« führt die alltägliche Daseinsauslegung und verdeckt ontisch das eigentliche Sein des Daseins, um damit der auf dieses Seiende gerichteten Ontologie die angemessene Basis zu versagen. Deshalb ist die ursprüngliche phänomenale Vorgabe dieses Seienden nichts weniger als selbstverständlich, wenn auch die Ontologie zunächst dem Zuge der alltäglichen Daseinsauslegung folgt. Die Freilegung des ursprünglichen Seins des Daseins muß ihm vielmehr *im Gegenzug* zur verfallenden ontisch-ontologischen Auslegungstendenz *abgerungen* werden.

Nicht nur die Aufweisung der elementarsten Strukturen des In-der-Welt-seins, die Umgrenzung des Weltbegriffes, die Klärung des nächsten und durchschnittlichen Wer dieses Seienden, des Man-selbst, die Interpretation des »Da«, sondern vorallem die Analysen von Sorge, Tod, Gewissen und Schuld zeigen, *wie* sich im Dasein selbst die besorgende Verständigkeit des Seinkönnens und seiner Erschließung, das heißt Verschließung bemächtigt hat.

Die *Seinsart* des Daseins *fordert* daher von einer ontologischen Interpretation, die sich die Ursprünglichkeit der phänomenalen Aufweisung zum Ziel gesetzt hat, *daß sie sich das Sein dieses Seienden gegen seine eigene Verderbnistendenz erobert.* Die existenziale Analyse hat daher für die Ansprüche bzw. die Genügsamkeit und beruhigte Selbstverständlichkeit der alltäglichen Auslegung ständig den Charakter einer *Gewaltsamkeit.* Dieser Charakter zeichnet zwar die Ontologie des Daseins besonders aus, er eignet aber jeder Interpretation, weil das in ihr sich ausbildende Verstehen die Struktur des [312] Entwerfens hat. Aber gibt es hierfür nicht je eine eigene *Leitung* und *Regelung?* Woher sollen aber die ontologischen Entwürfe die Evidenz der phänomenalen Angemessenheit für ihre »Befunde« nehmen? Die ontologische Interpretation

entwirft vorgegebenes Seiendes auf das ihm eigene Sein, um es hinsichtlich seiner Struktur auf den Begriff zu bringen. Wo sind die Wegweiser für die Entwurfsrichtung, damit sie überhaupt auf das Sein treffe? Und wenn gar das Seiende, das für die existenziale Analytik thematisch wird, *in* seiner Weise zu sein das ihm zugehörige Sein verbirgt? Die Beantwortung der Fragen muß sich zunächst auf die in ihnen geforderte Klärung der Analytik des Daseins beschränken.

Zum Sein des Daseins gehört Selbstauslegung. Im umsichtig-besorgenden Entdecken der »Welt« ist das Besorgen mitgesichtet. Dasein versteht sich faktisch immer schon in bestimmten existenziellen Möglichkeiten, mögen die Entwürfe auch nur der Verständigkeit des Man entstammen. Existenz ist, ob ausdrücklich oder nicht, ob angemessen oder nicht, irgendwie mitverstanden. Jedes ontische Verstehen hat seine wenn auch nur *vor*-ontologischen, das heißt nicht theoretisch-thematisch begriffenen »Einschlüsse«. Jede ontologisch ausdrückliche Frage nach dem Sein des Daseins ist durch die Seinsart des Daseins schon vorbereitet.

Aber gleichwohl, woran ist abzunehmen, was die »eigentliche« Existenz des Daseins ausmacht? Ohne ein existenzielles Verstehen bleibt doch alle Analyse der Existenzialität bodenlos. Liegt der durchgeführten Interpretation der Eigentlichkeit und Ganzheit des Daseins nicht eine ontische Auffassung von Existenz zugrunde, die möglich sein mag, aber doch nicht für jeden verbindlich zu sein braucht? Die existenziale Interpretation wird nie einen Machtspruch über existenzielle Möglichkeiten und Verbindlichkeiten übernehmen wollen. Aber muß sie sich nicht selbst rechtfertigen hinsichtlich *der* existenziellen Möglichkeiten, mit denen sie der ontologischen Interpretation den ontischen Boden gibt? Wenn das Sein des Daseins wesenhaft Seinkönnen ist und Freisein für seine eigensten Möglichkeiten und wenn es je nur

Varlığı üzerine tasarlar, öyle ki onu yapısı açısından kavrama getirebilsin. Tasar yönü için onu genel olarak Varlığa ulaştıracak yol göstergeleri nerededir? Ya varoluşsal Analitik için tematik olan varolan-şey ona ait olan Varlığı kendi var olma yolunda gizliyorsa? Bu soruların yanıtı ilkin oradaki-Varlığın Analitiğinin sorular tarafından istenen açıklamasına sınırlanmalıdır.

Oradaki-Varlığın Varlığına kendini-yorumlama aittir. "Dünya"nın sağgörülü-tasalı açığa çıkarılışında tasa birlikte-görülür. Oradaki-Varlık kendini olgusal olarak her zaman daha şimdiden belli varolma-ilgili olanaklarda anlar, üstelik tasarları yalnızca İnsanın sağ-duyusundan kaynaklanıyor olsalar bile. Varoluş, belirtik olsun ya da olmasın, uygun bir yolda olsun ya da olmasın, her nasılsa birlikte-anlaşılır. Her varlıksal anlamanın "kapsadıkları" vardır — üstelik bunlar yalnızca *ön*-varlıkbilimsel olsalar, eş deyişle kuramsal-tematik olarak kavranmasalar bile. Oradaki-Varlığın Varlığına ilişkin varlıkbilimsel olarak belirtik her soru için oradaki-Varlığın Varlık-türü yoluyla daha şimdiden hazırlık yapılmıştır.

Ama oradaki-Varlığın "asıl" varoluşunu oluşturan şeyi nereden bulacağız? Varolma-ilgili bir anlama olmaksızın varoluşsallığın tüm çözümlemesi temelsiz kalır. Oradaki-Varlığın asıllığının ve bütünlüğünün yerine getirdiğimiz yorumu için varoluşun olanaklı olabilen ama herkes için bağlayıcı olması gerekmeyen varlıksal bir ayrımsaması temelde yatmaz mı? Varoluşsal yorum hiçbir zaman varolma-ilgili olanaklar ve bağlayıcılıklar üzerine bir buyurganlık üstlenmeyi istemez. Ama onun varlıkbilimsel yoruma varlıksal temelini onlarla verdiği varolma-ilgili olanaklar açısından kendini aklaması gerekmez mi? Eğer oradaki-Varlığın Varlığı özsel olarak 'Olabilme' ise, eğer en öz olanakları için özgür-olma ise, ve eğer her durumda yalnızca bu olanaklar için özgürlükte ya da onlar için özgürlüğün yokluğunda varoluyorsa, o zaman varlıkbilimsel

yorum *varlıksal olanaklar* ('Olabilme' yolları) üzerine dayanmaktan ve *bunları kendi varlıkbilimsel olanakları* üzerine tasarlamaktan başka birşey yapabilir mi? Ve eğer oradaki-Varlık kendini çoğunlukla "dünya" ile tasalanmada yitmişlikten yorumluyorsa, o zaman varlıksal-varoluşsal olanakların buna karşıt çizgide kazanılmış belirlenimi ve bu olanaklar üzerine temellendirilmiş varolma-ilgili çözümleme böyle bir varolan-şeyin ona uygun açığa serilme yolu değil midir? *O zaman bu tasarın zorbalığı oradaki-Varlığın kılık değiştirmemiş fenomenal içeriğinin o sıradaki özgürleştirilmesi olmaz mı?*

Varoluş olanaklarının "zora dayalı" sunuluşu yöntemsel olarak gerekli olabilir; ama bu sunuş özgür keyfilik alanının dışına çekilebilir mi? Eğer Analitik varolma-ilgili asıl 'Olabilme' için önceleyici kararlılığı temel yapabilirse — ki oradaki-Varlığın kendisi varoluşunun temelinin kendisinden bu olanağa doğru çağrıda bulunur —, o zaman bu olanak *keyfi* bir olanak mıdır? Oradaki-Varlığın 'Olabilme'sinin ayırdedici olanağı olarak ölüme doğru davranışını belirleyen Varlık-yolu raslantısal olarak yakalanan bir Varlık-yolu mudur? *Dünyadaki-Varlığın 'Olabilme'si için onun ölümünden daha yüksek bir yetke var mıdır?*

Oradaki-Varlığın asıl bütün-'Olabilme' üzerine varlıksal-varoluşsal tasarlanışı keyfi olmayabilse de, bu daha şimdiden bu fenomen için yerine getirdiğimiz varoluşsal yorumu aklar mı? Bu yorum ipucunu genel olarak "varsayılmış" bir varoluş düşüncesinden değilse nereden alır? Asılsız gündelikliğin çözümlemesindeki adımlar konutladığımız varoluş kavramı yoluyla değilse nasıl düzenlenmişlerdir? Ve eğer oradaki-Varlık "düşer" ve bu nedenle 'Olabilme'nin asıllığı bu Varlık-eğilimine karşı oradaki-Varlıktan çekip alınmalıdır dersek — bu hangi bakış açısından söylenir? Herşey "varsayılmış" varoluş-düşüncesinin ışığı yoluyla daha şimdiden aydınlatılınamış mıdır, üstelik biraz loş olsa bile? Bu düşünce

in der Freiheit für sie bzw. in der Unfreiheit gegen sie existiert, vermag dann die ontologische Interpretation anderes als *ontische Möglichkeiten* (Weisen des Seinkönnens) zugrundezulegen und *diese* auf *ihre ontologische Möglichkeit* zu entwerfen? Und wenn das Dasein sich zunächst aus der Verlorenheit in das Besorgen der »Welt« auslegt, ist dann nicht die im Gegenzug dazu gewonnene Bestimmung der ontisch-existenziellen Möglichkeiten und die darauf gegründete [313] existenziale Analyse die solchem Seienden angemessene Weise seiner Erschließung? *Wird dann nicht die Gewaltsamkeit des Entwurfs zu einer jeweiligen Freigabe des unverstellten phänomenalen Bestandes des Daseins?*

Die »gewaltsame« Vorgabe von Möglichkeiten der Existenz mag methodisch gefordert sein, läßt sie sich aber dem freien Belieben entziehen? Wenn die Analytik als existenziell eigentliches Seinkönnen die vorlaufende Entschlossenheit zugrundelegt, zu welcher Möglichkeit das Dasein selbst aufruft und gar aus dem Grunde seiner Existenz, ist diese Möglichkeit dann eine *beliebige*? Ist die Seinsweise, gemäß der sich das Seinkönnen des Daseins zu seiner ausgezeichneten Möglichkeit, dem Tod, verhält, eine zufällig aufgegriffene? *Hat das In-der-Welt-sein eine höhere Instanz seines Seinkönnens als seinen Tod?*

Der ontisch-ontologische Entwurf des Daseins auf ein eigentliches Ganzseinkönnen mag sogar unbeliebig sein, rechtfertigt sich damit schon die an diesem Phänomen vollzogene existenziale Interpretation? Woher nimmt sie den Leitfaden, wenn nicht aus einer »vorausgesetzten« Idee von Existenz überhaupt? Wodurch regelten sich die Schritte der Analyse der uneigentlichen Alltäglichkeit, es sei denn durch den angesetzten Existenzbegriff? Und wenn wir sagen, das Dasein »verfalle« und deshalb sei ihm die Eigentlichkeit des Seinkönnens gegen diese Seinstendenz abzuringen — aus welcher Blickstellung wird da gesprochen? Ist nicht schon alles, wenngleich dämmerig, erhellt durch das Licht

der »vorausgesetzten« Existenzidee? Woher nimmt sie ihr Recht? War der sie anzeigende erste Entwurf führungslos? Keineswegs.

Die formale Anzeige der Existenzidee war geleitet von dem im Dasein selbst liegenden Seinsverständnis. Ohne jede ontologische Durchsichtigkeit enthüllt es doch: das Seiende, das wir Dasein nennen, bin ich je selbst und zwar als Seinkönnen, dem es darum geht, dieses Seiende zu sein. Das Dasein versteht sich, obgleich ohne zureichende ontologische Bestimmtheit, als In-der-Welt-sein. So seiend begegnet ihm Seiendes von der Seinsart des Zuhandenen und Vorhandenen. Mag der Unterschied von Existenz und Realität noch soweit von einem ontologischen Begriff entfernt sein, mag das Dasein sogar zunächst die Existenz als Realität verstehen, es ist nicht nur vorhanden, sondern hat *sich*, in welcher mythischen und magischen Auslegung auch immer, je schon *verstanden*. Denn sonst »lebte« es nicht in einem Mythos und besorgte nicht in Ritus und Kultus seine Magie. Die angesetzte Existenzidee ist die existenziell unverbindliche Vorzeichnung der formalen Struktur des Daseinsverständnisses überhaupt. [314]

Unter der Leitung dieser Idee vollzog sich die vorbereitende Analyse der nächsten Alltäglichkeit bis zur ersten begrifflichen Umgrenzung der Sorge. Dieses Phänomen ermöglichte die verschärfte Fassung der Existenz und der ihr zugehörigen Bezüge zu Faktizität und Verfallen. Die Umgrenzung der Sorgestruktur gab die Basis für eine erste ontologische Unterscheidung von Existenz und *Realität*[6]. Dies führte zu der These: Die Substanz des Menschen ist die Existenz[7].

Aber selbst diese formale und existenziell unverbindliche Existenzidee birgt doch schon einen bestimmten, wenn auch ungehobenen ontologischen »Gehalt« in

[6]Vgl. § 43, S. 200 ff.
[7]Vgl. S. 212 und S. 117.

aklanışını nereden bulur? Onu belirten ilk tasar kılavuzluktan yoksun muydu? Hiçbir biçimde.

Varoluş-düşüncesinin biçimsel belirtilişine oradaki-Varlığın kendisinde yatan Varlık-anlayışı tarafından yol gösterildi. Hiçbir varlıkbilimsel saydamlık olmaksızın gene de açığa çıkmıştır ki, oradaki-Varlık dediğimiz varolan-şey her durumda benim kendimdir ve hiç kuşkusuz 'Olabilme' olarak, ki bu varolan-şey olmak onun için önemlidir. Oradaki-Varlık kendini dünyadaki-Varlık olarak anlar, ama yeterli varlıkbilimsel belirlilik olmaksızın. Böyle olmakla, elaltında-bulunanın ve elönünde-bulunanın Varlık-türünde olan varolan-şeyler ile karşılaşır. Varoluş ve realite ayrımı varlıkbilimsel bir kavramdan ne denli uzak olursa olsun, ve oradaki-Varlık en yakından varoluşu realite olarak anlasa bile, oradaki-Varlık yalnızca elönünde-bulunmakla kalmaz, ama hangi mitsel ve büyüsel yorumlama içinde olursa olsun her durumda daha şimdiden *kendini anlamıştır*. Çünkü yoksa hiçbir zaman bir mit içinde "yaşamayacak" ve ayin ve kültte büyüsü ile tasalanmayacaktır. Konutladığımız varoluş-düşüncesi genel olarak oradaki-Varlık anlayışının biçimsel yapısının varolma-ilgili olarak bağlayıcı olmayan bir ön-taslağıdır.

Bu düşüncenin kılavuzluğu altında, en yakın gündelikliğin hazırlık çözümlemesi kaygının ilk kavramsal sınırlanışına dek yerine getirilmiştir. Bu kaygı fenomeni varoluşun ve onun olgusallık ve düşme ile ilişkilerinin daha keskin bir ayrımsanışını olanaklı kılmıştır. Kaygı yapısının tanımlanışı varoluş ve realitenin ilk varlıkbilimsel ayrımı için temeli vermiştir.[6] Bu şu sava götürmüştür: İnsanın tözü varoluştur.[7]

Ama bu varolma-ilgili olarak bağlayıcı olmayan biçimsel varoluş düşüncesi belirli ve gene de gösterişsiz bir varlıkbilimsel "içeriği" kendi içinde gizler ki, ona karşı sınırlanmış realite

[6]Bkz. § 43, s. [200] vss.
[7]Bkz. s. [212] ve s. [117].

düşüncesi gibi, genel olarak bir Varlık düşüncesini "varsayar." Varoluş ve realite arasındaki ayrım ancak *bu* Varlık düşüncesinin çevreninde yerine getirilebilir. Hiç kuşkusuz her ikisi de *Varlığı* imler.

Ama varlıkbilimsel olarak açıklanmış genelde bir Varlık düşüncesinin ilkin oradaki-Varlığa ait olan Varlık-anlayışının geliştirilmesi yoluyla kazanılması gerekmez mi? Bu Varlık-anlayışı gene de kökensel olarak ancak varoluş düşüncesinin ipucu üzerine oradaki-Varlığın kökensel bir yorumu temelinde ayrımsanabilir. O zaman sonunda ortaya serilen temel varlıkbilimsel sorunun bir "döngü" içinde devindiği bütünüyle açığa çıkmaz mı?

Hiç kuşkusuz genel olarak anlamanın yapısının çözümlemesinde uygunsuz bir "döngü" anlatımı ile yerilen şeyin anlamanın kendisinin özüne ve seçkinliğine ait olduğunu daha önce göstermiştik.[8] Buna karşın, araştırmamız şimdi temel varlıkbilimsel sorunsalın hermeneutik konumunun açıklanması açısından belirtik olarak "döngüsel uslamlama"ya geri dönmelidir. Varoluşsal yorumun önüne sürülen "döngü" karşıçıkışı varoluş ve genel olarak Varlık düşüncelerinin "varsayılmış" olduklarını ve "buna göre" oradaki-Varlığın Varlık düşüncesinin onlardan kazanılabileceği bir yolda yorumlandığını söyleyecektir. Ama "varsayma" neyi imler? Varoluş düşüncesi ile birlikte, biçimsel tutarlılık kurallarına göre oradaki-Varlığın Varlığı üzerine daha öte önermelerin ondan çıkarsanacağı bir önerme mi konulanmış olur? Ya da bu varsayma anlayan tasarlama karakterini mi taşır, öyle ki böyle anlamayı oluşturan bir yorun yorumlanacak olan şeyin *doğrudan doğruya ilk kez sözcüklere girmesine izin verecek ve böylece onun, bu varolan-şey olarak, tasarda biçimsel yanları açısından onun için açığa serildiği Varlık-durumunu verip veremeyeceğine kendi başına karar verecektir?* Genel olarak, varolan-şey Varlığı açısından başka bir yolda sözcüklere girebilir mi? Varoluşsal Analitikte tanıtlamada bir "döngü"den hiçbir biçimde

sich, der ebenso wie die dagegen abgegrenzte Idee von Realität eine Idee von Sein überhaupt »vorausgesetzt«. Nur in *deren* Horizont kann sich die Unterscheidung zwischen Existenz und Realität vollziehen. Beide meinen doch *Sein*.

Soll aber die ontologisch geklärte Idee des Seins überhaupt nicht erst gewonnen werden durch die Ausarbeitung des zum Dasein gehörenden Seinsverständnisses? Dieses jedoch läßt sich ursprünglich nur fassen auf dem Grunde einer ursprünglichen Interpretation des Daseins am Leitfaden der Existenzidee. Wird so nicht endlich ganz offenkundig, daß sich das aufgerollte fundamentalontologische Problem in einem »Zirkel« bewegt?

Zwar zeigten wir schon bei der Analyse der Struktur des Verstehens überhaupt, daß, was mit dem unangemessenen Ausdruck »Zirkel« bezeichnet wird, zum Wesen und zu der Auszeichnung des Verstehens selbst gehört[4]. Trotzdem muß die Untersuchung jetzt mit Rücksicht auf die Klärung der hermeneutischen Situation der fundamentalontologischen Problematik ausdrücklich auf das »Zirkelargument« zurückkommen. Der gegen die existenziale Interpretation vorgebrachte »Zirkeleinwand« will sagen: die Idee der Existenz und des Seins überhaupt wird »vorausgesetzt« und »darnach« das Dasein interpretiert, um daraus die Idee des Seins zu gewinnen. Allein was bedeutet das »Voraussetzen«? Wird mit der Idee der Existenz ein Satz angesetzt, aus dem wir nach den formalen Regeln der Konsequenz weitere Sätze über das Sein des Daseins deduzieren? Oder hat dieses Voraussetzen den Charakter des verstehenden Entwerfens, so zwar, daß die solches Verstehen ausbildende Interpretation das Auszulegende [315] *gerade erst selbst zu Wort kommen läßt, damit es von sich aus entscheide, ob es als dieses Seiende die Seinsverfassung hergibt, auf welche es im Entwurf formalanzeigend erschlossen wurde?* Kann überhaupt Seiendes hinsichtlich seines Seins anders zu Wort kommen? In der existenzialen Analytik kann ein »Zirkel« im Beweis nicht

einmal »vermieden« werden, weil sie *überhaupt nicht* nach Regeln der »Konsequenzlogik« beweist. Was die Verständigkeit, *vermeinend*, der höchsten Strenge wissenschaftlicher Untersuchung zu genügen, mit der Vermeidung des »Zirkels« zu beseitigen wünscht, ist nichts Geringeres als die Grundstruktur der Sorge. Ursprünglich durch sie konstituiert, ist das Dasein je schon sich-selbst-vorweg. Seiend hat es sich je schon auf bestimmte Möglichkeiten seiner Existenz entworfen und in solchen existenziellen Entwürfen vorontologisch so etwas wie Existenz und Sein mitentworfen. Kann aber dann dieses dem Dasein wesenhafte Entwerfen der Forschung versagt werden, die, *wie alle Forschung selbst eine Seinsart des erschließenden Daseins*, das zur Existenz gehörige Seinsverständnis ausbilden und zu Begriff bringen will?

Der »Zirkeleinwand« kommt aber selbst aus einer Seinsart des Daseins. Der Verständigkeit des besorgenden Aufgehens im Man bleibt so etwas wie ein Entwerfen, und gar ein ontologisches, notwendig befremdend, weil sie sich »grundsätzlich« dagegen sperrt. Verständigkeit besorgt nur, sei es »theoretisch« oder »praktisch«, das umsichtig übersehbare Seiende. Das Auszeichnende der Verständigkeit liegt darin, daß sie meint, nur das »tatsächliche« Seiende zu erfahren, um sich eines Verstehens von Sein entschlagen zu können. Sie verkennt, daß Seiendes nur dann »tatsächlich« erfahren werden kann, wenn das Sein schon verstanden, wenngleich nicht begriffen ist. Verständigkeit mißversteht das Verstehen. Und *deshalb* muß sie auch das, was über die Reichweite ihres Verständnisses hinausliegt, bzw. das Hinausgehen dazu, notwendig als »gewaltsam« ausgeben.

Die Rede vom »Zirkel« des Verstehens ist der Ausdruck der doppelten Verkennung: 1. Daß Verstehen selbst eine Grundart des Seins

[8]Vgl. § 32, S. 152ff.

"kaçınılamaz," çünkü böyle bir Analitik *genel olarak* "tutarlılık mantığı"nın kurallarına göre tanıtlama *yapmaz*. Sağ-duyunun bilimsel araştırmanın en yüksek sıkılığını doyurduğu sanısı içinde "döngü"den kaçınarak bir yana atmayı istediği şey kaygının temel-yapısından daha azı değildir. Kökensel olarak kaygı yoluyla oluşturulmuş olarak, oradaki-Varlık her durumda daha şimdiden 'kendi-önünde'dir. Var olmakla, kendini her durumda daha şimdiden varoluşunun belirli olanaklarına tasarlamıştır ve böyle varolma-ilgili tasarlarda ön-varlıkbilimsel olarak varoluş ve Varlık gibi şeyleri birliktetasarlamıştır. Ama o zaman oradaki-Varlığa özsel olan bu araştırma bu tasara yadsınabilir mi — bir araştırma ki, varoluşa ait Varlıkanlayışını geliştirmeyi ve kavrama getirmeyi ister ve tüm araştırmalar gibi *kendisi açığa serici oradaki-Varlığın bir Varlık-türüdür*?

Ama "döngü karşıçıkışı"nın kendisi oradaki-Varlığın bir Varlık-türünden gelir. İnsana tasalı soğrulmadaki sağ-duyu için tasarlama gibi birşey, giderek varlıkbilimsel bir tasarlama bile olsa, zorunlu olarak yabancı kalır, çünkü sağduyu kendini "ilkede" ona karşı kapatır. Sağduyu, ister "kuramsal olarak" isterse "kılgısal olarak" olsun, yalnızca sağgörülü olarak gözden geçirilebilir varolan-şeyler ile tasalanır. Sağduyunun ayırdedici yanı kendini Varlığı anlamadan kurtarabilmek için yalnızca "görgül olarak olgusal" varolan-şeyleri deneyimlediğini sanmasında yatar. Varolan-şeyin ancak Varlık kavranmış olmasa da daha şimdiden anlaşılmış olduğu zaman bir "görgül olgu olarak" deneyimlenebileceğini görmeyi başaramaz. Sağ-duyu anlamayı yanlış anlar. Ve *bu nedenle* sağ-duyu kendi anlayışının ulaşamayacağı denli ötede yatan herşeyi ya da oraya ulaşma girişimini zorunlu olarak "zorbaca" birşey olarak sınmalıdır.

Anlamadaki "döngü" üzerine konuşma iki noktanın gözden kaçırıldığının anlatımıdır: 1. Anlamanın kendisinin oradaki-Varlığın

[8]Bkz. § 32, s. [152] vss.

Varlığının bir temel-türünü oluşturması. 2. Bu Varlığın kaygı olarak oluşturulmuş olması. Döngüyü yadsımak, onu gizlemek ya da giderek yenmeyi istemek bile en sonunda bu tamamayı pekiştirmek demektir. Buna göre çaba dahaçok kökensel olarak ve bütünüyle bu "döngü"nün içine sıçramayı hedeflemelidir, öyle ki daha oradaki-Varlık çözümlemesinin başında bile oradaki-Varlığın döngülü Varlığı üzerine tam bir görüş sağlama bağlanabilsin. Eğer dünyasız bir Benden "yola çıkılırsa" ve böylelikle bu Bene bir nesne ve bu nesne ile varlıkbilimsel olarak temelsiz bir ilişki sağlanırsa, o zaman oradaki-Varlığın varlıkbilimi için çok fazla değil ama *çok az* şey "varsayılmış" olur. Eğer "yaşam" bir sorun yapılır *ve sonra arada bir* ölüm *de* dikkate alınırsa, *görüş fazla kısa erimlidir.* Eğer kendimizi "ilk olarak" bir "kuramsal özne" üzerine kısıtlar ve böylelikle onu daha sonra "kılgısal yana göre" ek bir "etik" ile bütünlersek, tematik nesne *yapay olarak ve inakçı olarak kırpılmış olur.*

Oradaki-Varlığın kökensel bir Analitiğinin hermeneutik konumunun varoluşsal anlamının açıklaması için bunlar yeterli olabilir. Önceleyici kararlılığın sergilenmesi ile, oradaki-Varlık asıl bütünlüğü açısından ön-iyeliğe getirilmiştir. 'Kendi-Olabilme'nin asıllığı kökensel varoluşsallık üzerine ön-görüşü güvence altına alır, ve bu uygun varoluşsal kavramların türetilmesini sağlama bağlar.

Önceleyici kararlılığın çözümlemesi aynı zamanda kökensel ve asıl gerçeklik fenomenine götürmüştür. Daha önce en yakından ve çoğunlukla egemen olan Varlık-anlayışının nasıl Varlığı elönünde-bulunuş anlamında kavradığı ve böylece kökensel gerçeklik fenomeninin üstünü örttüğü gösterildi.[9] Ama eğer Varlık ancak gerçeklik "var" olduğu sürece "varsa," ve eğer Varlık-anlayışı her durumda gerçekliğin türüne göre değişiyorsa, o zaman kökensel ve asıl gerçeklik oradaki-Varlığın

des Daseins ausmacht. 2. Daß dieses Sein als Sorge konstituiert ist. Den Zirkel leugnen, ihn verheimlichen oder gar überwinden wollen, heißt, diese Verkennung endgültig verfestigen. Die Bemühung muß vielmehr darauf zielen, ursprünglich und ganz in diesen »Kreis« zurspringen, um sich schon im Ansatz der Daseinsanalyse den vollen Blick auf das zirkelhafte Sein des Daseins zu sichern. Nicht zu viel, sondern zu *wenig* wird für die Ontologie des Daseins »vorausgesetzt«, wenn man von einem weltlosen Ich »ausgeht«, um ihm dann ein Objekt und eine ontologisch grundlose Beziehung zu diesem zu verschaffen. *Zu kurz trägt der Blick,* wenn »das Leben« zum Problem gemacht *und dann auch gelegentlich* der Tod berücksichtigt wird. *Künstlich dogmatisch beschnitten* ist der thematische Gegenstand, wenn man sich »zunächst« auf ein »theoretisches Subjekt« beschränkt, um es dann »nach der *praktischen* Seite« in einer beigefügten »Ethik« zu ergänzen.

Das mag zur Klärung des existenzialen Sinnes der hermeneutischen Situation einer ursprünglichen Analytik des Daseins genügen. Mit der Herausstellung der vorlaufenden Entschlossenheit ist das Dasein hinsichtlich seiner eigentlichen Ganzheit in die Vorhabe gebracht. Die Eigentlichkeit des Selbstseinkönnens verbürgt die Vor-sicht auf die *ursprüngliche* Existenzialität, und diese sichert die Prägung der angemessenen existenzialen Begrifflichkeit.

Die Analyse der vorlaufenden Entschlossenheit führte zugleich auf das Phänomen der ursprünglichen und eigentlichen Wahrheit. Früher wurde gezeigt, wie das zunächst und zumeist herrschende Seinsverständnis das Sein im Sinne von Vorhandenheit begreift und so das *ursprüngliche* Phänomen der Wahrheit verdeckt[9]. Wenn es aber Sein nur »gibt«, sofern Wahrheit »ist«, und je nach der Art der Wahrheit das Seinsverständnis sich abwandelt, dann muß die ursprüngliche und eigentliche Wahrheit das

[9]Bkz. § 44, s. [219] vss.

[9]Vgl. § 44 b, s. 219 ff.

Verständnis des Seins des Daseins und des Seins überhaupt gewährleisten. Die ontologische »Wahrheit« der existenzialen Analyse bildet sich aus auf dem Grunde der ursprünglichen existenziellen Wahrheit. Nicht jedoch bedarf diese notwendig jener. Die ursprünglichste, grundlegende existenziale Wahrheit, der die fundamentalontologische Problematik — die Seinsfrage überhaupt vorbereitend — zustrebt, ist die *Erschlossenheit des Seinssinnes der Sorge.* Für die Freilegung dieses Sinnes bedarf es der ungeschmälerten Bereithaltung des vollen Strukturbestandes der Sorge.

Varlığının ve genel olarak Varlığın anlaşılmasını güvence altına almalıdır. Varoluşsal çözümlemenin varlıkbilimsel "gerçekliği" kökensel varolma-ilgili gerçekliğin temeli üzerinde oluşur. Ama bu ikincisi zorunlu olarak birinciye gereksinmez. En kökensel ve temel varoluşsal gerçeklik, ki temel-varlıkbilimsel sorunsal — genel olarak Varlık-sorusunu hazırlayarak — onun için çabalar, bu gerçeklik *kaygının Varlık-anlamının açığa serilmişliğidir.* Bu anlamı açığa çıkarmak için kaygının tam yapı-içeriğinin azaltılmamış olarak hazır tutulması gerekir.

§ 64. *Sorge und Selbstheit*

Die Einheit der konstitutiven Momente der Sorge, der Existenzialität, Faktizität und Verfallenheit, ermöglichte die erste ontologische Umgrenzung der Ganzheit des Strukturganzen des Daseins. Die Sorge[317]struktur wurde auf die existenziale Formel gebracht: Sich-vorweg-schon-sein-in (einer Welt) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden). Die Ganzheit der Sorgestruktur erwächst nicht erst einer Verkoppelung, gleichwohl ist sie *gegliedert*[10]. Dieses ontologische Ergebnis mußten wir daraufhin abschätzen, wieweit es den Forderungen einer *ursprünglichen* Interpretation des Daseins genügt[11]. Die Besinnung ergab, daß weder das *ganze* Dasein noch sein *eigentliches* Seinkönnen zum Thema gemacht war. Der Versuch jedoch, das ganze Dasein phänomenal zu fassen, schien gerade an der Sorgestruktur zu scheitern. Das Sich-vorweggabsich als ein Noch-nicht. Das im Sinne eines Ausstandes charakterisierte Sichvorweg enthüllte sich der genuin-existenzialen Betrachtung aber als *Sein zum Ende*, das jedes Dasein im Grunde seines Seins ist. Ingleichen machten wir deutlich, daß die Sorge im Gewissensruf das Dasein zu seinem eigensten Sein-

§ 64. *Kaygı ve Kendilik*

Kaygının oluşturucu kıpıları olarak varoluşsallık, olgusallık ve düşmüşlüğün birliği oradaki-Varlığın yapı-bütününün bütünlüğünün ilk varlıkbilimsel sınırlanışını olanaklı kıldı. Kaygı-yapısına varoluşsal formül verildi: (dünya-içinde karşılaşılan varolan-şeylerin) ortasındaki-Varlık olarak (bir dünya)da-dalhaşimdiden-kendi-önünde-Varlık. Kaygı-yapısının bütünlüğü ilkin bir kaynaşmadan doğmaz, gerçi *eklemlenmiş* olsa da.[10] Bu varlıkbilimsel sonucun oradaki-Varlığın *kökensel* bir yorumunun istemleri için ne ölçüde doyurucu olduğuna bakılarak değerlendirilmesi zorunluydu.[11] Bu irdeleme ne *bütün* oradaki-Varlığın ne de onun *asıl* 'Olabilme'sinin tema yapılmış olduğu sonucunu verdi. Gene de bütün oradaki-Varlığı fenomen olarak ayrımsama girişimi tam olarak kaygı-yapısı üzerinde başarısızlığa uğramış görünür. 'Kendi-önünde' kendini bir 'henüz-değil' olarak sundu. Ama bir 'dışarda-duran'ın anlamında nitelenen 'kendi-önünde' ise asıl-varoluşsal irdeleme için kendini *sona doğru Varlık* olarak ortaya serdi ki, her oradaki-Varlık Varlığının temelinde odur. Aynı zamanda duyuncun çağrısında kaygının

[10]Vgl. § 41, S. 191 ff.
[11]Vgl. § 45, S. 231 ff.

[10]Bkz. § 41, s. [191] vss.
[11]Bkz. § 45, s. [231] vss.

oradaki-Varlığı kendi en öz 'Olabilme'sine doğru çağırdığı açıkça gösterildi. Bu başvurunun anlaşılması kendini — kökensel olarak anlaşıldığında — önceleyici kararlılık olarak açığa çıkardı. Bu kararlılık oradaki-Varlığın bir asıl bütün-'Olabilme'sini kendi içinde kapsar. Kaygı-yapısı olanaklı bir bütün-olmaya *karşı* konuşmaz; ama böyle varolma-ilgili 'Olabilme'nin *olanağının koşuludur*. Bu çözümlemelerin gidişinde varoluşsal ölüm, duyunç ve kabahat fenomenlerinin kaygı fenomeninde demir atmış olarak yattıkları açığa çıktı. *Yapı-bütününün bütünlüğünün eklemlenişi daha da varsıllaşmış ve böylelikle bu bütünlüğün birliğine ilişkin varoluşsal soru daha da iveğen olmuştur.*

Bu birliği nasıl kavrayacağız? Oradaki-Varlık Varlığının sözü edilen yollarında ve olanaklarında nasıl birimsel olarak varolabilir? Açıktır ki ancak özsel olanaklarında *kendisi* bu Varlık olduğu, her durumda *ben* bu varolan-şey olduğum için öyle varolabilir. "Ben" yapı-bütününün bütünlüğünü "birarada tutuyor" görünür. "Ben" ve "Kendi" en erken zamanlardan bu yana bu varolan-şeyin "varlıkbilim"inde destekleyici zemin (töz ya da özne) olarak kavranmıştır. Önümüzde yatan Analitik daha gündelikliğin hazırlayıcı betimlemesinde bile oradaki-Varlığın 'Kim'i sorusuna çatmıştır. En yakından ve çoğunlukla, oradaki-Varlığın 'kendisi' *olmadığı,* ama İnsanın-kendisinde yitmiş olduğu gösterilmiştir. İnsanın-kendisi asıl 'Kendi'nin varolma-ilgili bir değişkisidir. 'Kendiliğin' varlıkbilimsel yapısına ilişkin soru yanıtsız kalmıştır. Hiç kuşkusuz sorun için ipucu ilkede daha şimdiden saptanmıştır:[12] Eğer 'Kendi' oradaki-Varlığın özsel belirlenimlerine aitse, ama oradaki-Varlığın "özü" *varoluşta* yatıyorsa, o zaman 'Benlik' ve 'Kendilik' *varoluşsal olarak* kavranmalıdır. Olumsuz yandan ise, İnsanın varlıkbilimsel betimlemesinin elönünde-bulunuş kategorilerinin (töz) herhangi bir kullanımını yasakladığı da

kömnen aufruft. Das Aufrufverstehen offenbarte sich — ursprünglich verstanden — als vorlaufende Entschlossenheit. Sie beschließt ein eigentliches Ganzseinkönnen des Daseins in sich. Die Sorgestruktur spricht nicht *gegen* ein mögliches Ganzsein, sondern ist die *Bedingung der Möglichkeit* solchen existenziellen Seinkönnens. Im Zuge dieser Analysen wurde deutlich, daß im Phänomen der Sorge die existenzialen Phänomene von Tod, Gewissen und Schuld verankert liegen. *Die Gliederung der Ganzheit des Strukturganzen ist noch reicher und damit die existenziale Frage nach der Einheit dieser Ganzheit noch dringlicher geworden.*

Wie sollen wir diese Einheit begreifen? Wie kann das Dasein einheitlich in den genannten Weisen und Möglichkeiten seines Seins existieren? Offenbar nur so, daß es dieses Sein in seinen wesenhaften Möglichkeiten *selbst ist,* daß je *ich* dieses Seiende bin. Das »Ich« scheint die Ganzheit des Strukturganzen »zusammenzuhalten«. Das »Ich« und das »Selbst« wurden von jeher in der »Ontologie« dieses Seienden als der tragende Grund (Substanz bzw. Subjekt) begriffen. Die vorliegende Analytik stieß denn auch schon bei der vorbereitenden Charakteristik der Alltäglichkeit auf die Frage nach dem Wer des Daseins. Es zeigte sich, zunächst und zumeist ist das Dasein *nicht* es selbst, sondern im Man-selbst verloren. Dieses ist eine existenzielle Modifikation des eigentlichen Selbst. Die Frage nach der ontologischen Verfassung der Selbstheit blieb unbeantwortet. Zwar wurde **[318]** schon grundsätzlich der Leitfaden des Problems fixiert[12]: wenn das Selbst zu den wesenhaften Bestimmungen des Daseins gehört, dessen »Essenz« aber in der *Existenz* liegt, dann müssen Ichheit und Selbstheit *existenzial* begriffen werden. Negativ zeigte sich denn auch, daß die ontologische Charakteristik des Man jede Verwendung von Kategorien der Vorhandenheit (Substanz)

[12] Bkz. § 25, s. [114] vs.

[12] Vgl. § 25, S. 114 ff.

verbietet. Grundsätzlich wurde klar: die Sorge ist ontologisch nicht aus Realität abzuleiten oder mit Kategorien der Realität aufzubauen[13]. Die Sorge birgt schon das Phänomen des Selbst in sich, wenn anders die These zu Recht besteht, der Ausdruck »Selbstsorge« in Anmessung an Fürsorge als Sorge für Andere sei eine *Tautologie*[13]. Dann verschärft sich aber das Problem der ontologischen Bestimmung der Selbstheit des Daseins zur Frage nach dem existenzialen »Zusammenhang« zwischen Sorge und Selbstheit.

Die Aufklärung der Existenzialität des Selbst nimmt ihren »natürlichen« Ausgang von der alltäglichen Selbstauslegung des Daseins, das sich über »sich selbst« ausspricht im *Ich-sagen*. Eine Verlautbarung ist dabei nicht notwendig. Mit »Ich« meint dieses Seiendesich selbst. Der Gehalt dieses Ausdrucks gilt als schlechthin einfach. Er meint je nur mich und nichts weiter. Als dieses Einfache ist das »Ich« auch keine Bestimmung anderer Dinge, *selbst* nicht Prädikat, sondern das absolute »Subjekt«. Das im Ich-sagen Aus- und Angesprochene wird immer als dasselbe sich Durchhaltende angetroffen. Die Charaktere der »Simplizität«, »Substantialität« und »Personalität«, die *Kant* zum Beispiel seiner Lehre »Von den Paralogismen der reinen Vernunft«[15] zugrundegelegt, entspringen einer echten vorphänomenologischen Erfahrung. Die Frage bleibt, ob das ontisch dergestalt Erfahrene ontologisch mit Hilfe der genannten »Kategorien« interpretiert werden darf.

Zwar zeigt *Kant* in strenger Anmessung an dem im Ich-sagen gegebenen phänomenalen Bestand, daß die aus den genannten Charakteren erschlossenen ontischen Thesen über die Seelensubstanz ohne Recht sind. Aber hierdurch wird lediglich eine *ontische* Fehlerklärung des Ich abgewiesen.

gösterilmiştir. İlkesel olarak açığa çıkmıştır ki, kaygı varlıkbilimsel olarak realiteden türetilmez ya da realitenin kategorileri ile kurulamaz.[13] Kaygı daha şimdiden 'Kendi' fenomenini kendi içinde gizler, eğer "kendi için kaygı" anlatımının Başkaları için kaygı olarak esirgeme ile uyum içinde alındığında bir *geneleme* olacağı savı doğru ise.[14] Ama o zaman oradaki-Varlığın 'Kendiliği'nin varlıkbilimsel belirlenimi sorunu kaygı ve 'Kendilik' arasındaki varoluşsal "bağlantı"ya ilişkin soruya keskinleşir.

'Kendi'nin varoluşsallığının aydınlatılması "doğal" başlangıcını oradaki-Varlığın 'Kendi'yi gündelik yorumlamasından alır: Oradaki-Varlık '*Ben-deme*'de "kendi kendisi" üzerine kendini anlatır. Bunun için bir bildirim zorunlu değildir. "Ben" ile bu varolan-şey kendi kendisini demek ister. Bu anlatımın içeriği saltık olarak yalındır. Yalnızca ben demektir, daha ötesi değil. Bu yalın şey olarak "Ben" başka Şeylerin bir belirlenimi de değildir; *kendisi* yüklem değil, ama saltık "özne"dir. "Ben-deme"de 'kendisi söylenen' ve 'kendisine söylenen' şey ile her zaman aynı kendini sürdüren şey olarak karşılaşılır. Kant'ın örneğin "Arı Usun Bozukvargıları"[15] öğretisine temel aldığı "yalınlık," "tözsellik" ve "kişisellik" karakterleri gerçek bir ön-fenomenolojik deneyimden doğarlar. Geriye bu yolda varlıksal olarak deneyimlenen şeyin sözü edilen "kategoriler" yardımıyla yorumlanıp yorumlanamayacağı sorusu kalır.

Hiç kuşkusuz Kant 'Ben-deme'de verilen fenomenal içerik ile sıkı uyum içinde, ruh-töz üzerine sözü edilen karakterlerden çıkarsanan varlıksal savların haksız olduklarını gösterir. Ama bununla yalnızca Benin *varlıksal* bir yanlış açıklaması reddedilmiş olur. Gene de

[13] Vgl. § 43 c, S. 211.
[14] Vgl. § 41, S. 193.
[15] Vgl. Kritik der reinen Vernunft² S. 399; vor allem die Bearbeitung in der 1. Aufl. S. 348 ff.

[13] Bkz. § 43, s. [211].
[14] Bkz. § 41, s. [193].
[15] Bkz. *Arı Usun Eleştirisi*, B, s. 399; öncelikle 1. yayındaki [A] ele alış, s. 348 vs.

böylelikle hiçbir biçimde 'Kendiliğin' *varlıkbilimsel* yorumu kazanılmış ya da salt güvence altına alınmış ve olumlu olarak hazırlanmış bile olmaz. Kant 'Ben-deme'nin fenomenal içeriğine öncellerinden daha sıkı sarılmaya çalışmıştır; ama tözsel olanın varlıksal temellerini kuramsal olarak Bene yadsımış olmasına karşın, gene de tözsel olanın *aynı* uygunsuz varlıkbilimine geri kayar. Bunun daha sağın olarak gösterilmesi gerekecektir, öyle ki bu yolla 'Kendiliğin' çözümlemesinde 'Ben-deme'yi başlangıç noktası almanın varlıkbilimsel anlamı saptanabilsin. Kant'ın "Düşünüyorum"u çözümlemesi, şimdi sözü edilen sorunun açıklaması için gerekli olduğu düzeye dek, bir örnek olarak getirilecektir.[16]

"Ben" bir yalın bilinçtir ki, tüm kavramlara eşlik eder. Onunla "düşüncelerin aşkınsal bir öznesinin ötesinde hiçbirşey tasarımlanmaz." "Bilinç kendinde bir tasarım olmaktan çok, ... genel olarak tasarımın bir biçimi (dir)."[17] "Düşünüyorum" "her deneyime bağlanan ve onu önceleyen tamalgının biçimidir."[18]

Kant "Düşünüyorum" anlatımında ya da — eğer "kılgısal kişi"nin "anlık"ta kapsanmasına da dikkat edilecek olursa — "Eylemde bulunuyorum" anlatımında haklı olarak "Ben"in fenomenal içeriğini kavrar. 'Ben-deme' Kant'ın anlamında 'Düşünüyorum-deme' olarak alınmalıdır. Kant Benin fenomenal içeriğini *res cogitans* olarak saptamaya çalışır. Eğer burada bu Bene "mantıksal özne" diyorsa, bu genel olarak Benin yalnızca mantıksal yolda kazanılan bir kavram olması demek değildir. Ben dahaçok mantıksal davranışın, 'bağlama'nın öznesidir.

[16]Aşkınsal tamalgının çözümlemesi için şimdi bkz. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 2'inci değiştirilmemiş yayın, 1951, III'üncü Kesim. [Bu not daha önceki yayınlarda görülen ve *Varlık ve Zaman*'ın yayınlanmamış bir bölümüne göndermede bulunan şu notun yerini almıştır: "Bu incelemenin ikinci anabölümünün ilk kesimi aşkınsal tamalgının somut fenomenolojik-eleştirel çözümlemesini ve varlıkbilimsel imlemini getirecektir."]

[17]*AUE*, B, s. 404.

[18]A.v.y., A 354.

Damit ist jedoch keineswegs die *ontologische* Interpretation der Selbstheit gewonnen oder auch nur gesichert und positiv vorbereitet. Wenngleich *Kant* strenger als seine Vorgänger den phänomenalen Gehalt des Ich-sagens festzuhalten sucht, so gleitet er [319] doch wieder in *dieselbe* unangemessene Ontologie des Substanzialen zurück, deren ontische Fundamente er *theoretisch dem Ich abgesprochen* hat. Das soll genauer gezeigt werden, um dadurch den ontologischen Sinn des Ansatzes der Analyse der Selbstheit im Ich-sagen zu fixieren. Die Kantische Analyse des »Ich denke« soll jetzt nur soweit zur Illustration beigezogen werden, als es für die Klärung der genannten Problematik gefordert ist[16].

Das »Ich« ist ein bloßes *Bewußtsein*, das alle Begriffe begleitet. Mit ihm wird »nichts weiter, als ein transzendentales Subjekt der Gedanken vorgestellt«. Das »Bewußtsein an sich (ist) nicht sowohl eine Vorstellung ..., sondern eine Form derselben überhaupt«[17]. Das »Ich denke« ist »die Form der Apperzeption, die jeder Erfahrung anhängt und ihr vorgeht«[18].

Kant faßt den phänomenalen Gehalt des »Ich« mit Recht in den Ausdruck »Ich denke« oder, wenn die Einbeziehung der »praktischen Person« in die »Intelligenz« mitbeachtet wird, als »Ich handle«. Das Ich-sagen muß im Sinne *Kants* als Ich-denke-sagen gefaßt werden. *Kant* sucht den phänomenalen Gehalt des Ich als res cogitans zu fixieren. Wenn er dabei dieses Ich »logisches Subjekt« nennt, so besagt das nicht, das Ich überhaupt sei ein bloß auf logischem Wege gewonnener Begriff. Das Ich ist vielmehr das Subjekt des logischen Verhaltens, des Verbin-

[16]Zur Analyse der transzendentalen Apperzeption vgl. jetzt *M. Heidegger*, Kant und das Problem der Metaphysik. 2. unveränderte Auflage 1951. III. Abschnitt.

[17]Kr. d. r. V.[2] S. 404.

[18]a. a. O. A 354.

dens. Das »Ich denke« besagt: Ich verbinde. Alles Verbinden ist »ich verbinde«. In jedem Zusammennehmen und Beziehen liegt immer schon das Ich zugrunde — ὑποκείμενον. Daher ist das Subjektum »Bewußtsein an sich« und keine Vorstellung, vielmehr die »Form« derselben. Das will sagen: das Ich denke ist kein Vorgestelltes, sondern die formale Struktur des Vorstellens als solchen, wodurch so etwas wie Vorgestelltes erst möglich wird. Form der Vorstellung meint weder einen Rahmen noch einen allgemeinen Begriff, sondern das, was als εἶδος jedes Vorgestellte und Vorstellen zu dem macht, was es ist. Das Ich, als Form der Vorstellung verstanden, besagt dasselbe wie: es ist »logisches Subjekt«.

Das Positive an der Kantischen Analyse ist ein Doppeltes: einmal sieht er die Unmöglichkeit der ontischen Rückführung des Ich auf eine **[320]** Substanz, zum anderen hält er das Ich als »Ich denke« fest. Gleichwohl faßt er dieses Ich wieder als Subjekt und damit in einem ontologisch unangemessenen Sinne. Denn der ontologische Begriff des Subjekts charakterisiert *nicht die Selbstheit des Ich qua Selbst, sondern die Selbigkeit und Beständigkeit eines immer schon Vorhandenen.* Das Ich ontologisch als *Subjekt* bestimmen, besagt, es als ein immer schon Vorhandenes ansetzen. Das Sein des Ich wird verstanden als Realität der res cogitans[18].

[18] Daß *Kant* den ontologischen Charakter des Selbst der Person im Grunde doch innerhalb des Horizontes der unangemessenen Ontologie des innerweltlich Vorhandenen, als »Substanziale« gefaßt hat, wird deutlich aus dem Material, das *H. Heimsoeth* verarbeitete in seinem Aufsatz Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie. (Sonderdruck aus *Immanuel Kant.* Festschrift zur zweiten Jahrhundertfeier seines Geburtstages. 1924.) Die Tendenz des Aufsatzes geht über einen nur historischen Bericht hinaus und zielt auf das »kategoriale« Problem der Personalität. Heimsoeth sagt: »Zuwenig wird ja immer noch die enge Ineinanderarbeit von theoretischer und praktischer Vernunft, wie Kant sie übt und plant, beachtet. Zuwenig achtet man darauf, wie hier sogar die Kategorien (im Gegensatz zu ihrer naturalistischen Erfüllung in den »Grundsätzen«) ausdrücklich Geltung behalten

"Düşünüyorum" 'Bağlıyorum' demektir. Tüm bağlama "*Ben* bağlıyorum"dur. Her birlikte almada ve bağıntıda her zaman daha şimdiden Ben temelde yatar — ὑποκείμενον. Buna göre *subjektum* "kendinde bilinç"tir, ve bir tasarım değil ama dahaçok onun "biçimi"dir. Bu demektir ki, 'Düşünüyorum' tasarımlanmış birşey değil, ama genel olarak tasarımlamanın biçimsel yapısıdır ve ancak bu biçimsel yapı 'tasarımlanmış olan' gibi birşeyi olanaklı kılar. Tasarımın biçimi bir çerçeveyi ya da bir evrensel kavramı değil, ama εἶδος olarak tasarımlanmış olanı ve tasarımlamayı tasarımlama yapanı imler. Ben, tasarımın biçimi olarak anlaşıldığında, bu onun "mantıksal özne" olması ile aynı şey demektir.

Kant'ın çözümlemesinde iki olumlu yan vardır: Birincisi, Benin bir töze varlıksal indirgenişinin olanaksızlığını görmesi, ikincisi ise Bene "Düşünüyorum" olarak sarılmasıdır. Gene de bu Beni yine özne olarak ve böylece varlıkbilimsel açıdan uygunsuz bir anlamda alır. Çünkü öznenin varlıkbilimsel kavramı *'Kendi' olarak Benin 'Kendiliği'ni değil, ama her zaman elönünde-bulunan birşeyin 'kendi-gibiliği'ni ve kalıcılığını* niteler. Beni varlıkbilimsel olarak *özne* olarak belirlemek onu her zaman elönünde-bulunan birşey olarak konutlamak demektir. Benin Varlığı *res cogitans*ın realitesi olarak anlaşılır.[19]

[19] Kant'ın kişinin 'Kendi'sinin varlıkbilimsel karakterini temelde dünya-içinde el-önünde-bulunan şeyin uygunsuz varlıkbiliminin çevreni içersinde "tözsellik" olarak kavranış olması H. Heimsoeth'in *Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie* başlıklı denemesinde geliştirdiği gereçten açığa çıkar (bkz. *Immanuel Kant. Festschrift zur zweiten Jahrhundertfeier seines Geburtstages*, 1924). Denemenin eğilimi salt tarihsel bir raporun ötesine geçerve "kategorisel" kişilik sorununu gösterir. Heimsoeth şunları söyler: "Kuramsal usun ve kılgısal usun Kant tarafından uygulandığı ve tasarlandığı gibi çok yakından içiçe kurulmaları konusuna çok az dikkat edilmiştir. Burada bile çok az dikkat edilen şey kategorilerin ("ilkeler"deki doğalcı doldurulusları ile karşıtlık içinde) belirtik olarak geçerliklerini sürdürmeleri ve kılgısal usun birincilliği altında doğalcı ussalcılıktan kurtarılmış yeni bir

Ama nasıl olur da Kant "Düşünüyorum"-da gerçek bir fenomenal başlangıcı varlıkbilimsel olarak değerlendiremez ve geriye "özne"ye, eş deyişle tözsel-olana düşmek zorunda kalır? Ben yalnızca "Düşünüyorum" değil ama "Birşeyi düşünüyorum"dur. Ama Kant her zaman Benin kendi tasarımlarına bağıntılı kaldığını ve onlarsız hiçbirşey olacağını kendisi vurgulamaz mı?

Ama bu tasarımlar onun için Benin "eşlik ettiği" "görgül" şeylerdir, onun "takıldığı" görüngülerdir. Gene de Kant hiçbir yerde bu "takılma"nın ve "eşlik etme"nin Varlık-türünü

Woran liegt es aber, daß *Kant* den echten phänomenalen Ansatz beim »Ich denke« ontologisch nicht auswerten kann und zum »Sub[321]jekt«, das heißt zum Substanziale zurückfallen muß? Das Ich ist nicht nur »Ich denke« sondern »Ich denke etwas«. Allein betont *Kant* nicht selbst immer wieder, das Ich bleibe auf seine Vorstellungen bezogen und sei ohne sie nichts?

Diese Vorstellungen aber sind für ihn das »Empirische«, das vom Ich »begleitet« wird, die Erscheinungen, denen es »anhängt«. *Kant* zeigt aber nirgends die Seinsart dieses »Anhängens« und »Begleitens«. Im Grunde

---

uygulama bulmalarıdır (örneğin "kişi"de ve kişisel ölümsüzlük-sütresi'nde töz; "özgürlükten nedensellik" olarak nedensellik; "ussal varlıklar topluluğu"nda etkileşim, vb.). Bunlar birer düşünsel saptama aracı olarak 'koşulsuz' olana yeni bir giriş olarak hizmet ederler, ve bunu bu nedenle onun bir uzantısı olarak ussallaştırılmış bir bilgisini vermeyi istemeksizin yaparlar"; s. 31 vs. — Ama burada asıl varlıkbilimsel sorunun *üzerinden atlanmıştır*. Acaba bu "kategoriler" kökensel geçerlik taşıyabilirler mi ve yalnızca başka türlü uygulamaları mı gerekir, ya da oradaki-Varlığın varlıkbilimsel sorunsalını temelden *saptırmaları* mı gibi sorular bir yana atılamaz. Giderek kuramsal us kılgısal ustun içine kurulmuş olsa bile, 'Kendi'nin varoluşsal-varlıkbilimsel sorunu yalnızca çözülmemiş değil ama *ortaya koyulmamış* kalır. Kuramsal ve kılgısal usların "içiçe kurulmaları" hangi varlıkbilimsel temelde yerine getirilecektir? Kişinin Varlık-türünü kuramsal davranış mı, kılgısal davranış mı belirler, yoksa ikisinden hiç biri mi — ve eğer hiç biri ise, o zaman ne? Bozuk varsıllar, temel imlemlerine karşın, Descartes'ın *res cogitans*ından Hegel'in tin kavramına dek 'Kendi' sorunsalının varlıkbilimsel temelsizliğini açığa çıkarmazlar mı? "Doğalca olarak" ve "ussalca olarak" düşünmek gereksiz ve gene de "tözsel"in varlıkbiliminin görünürde kendiliğinden-açık olduğu için daha da ığırsız olan egemenliği altına düşülebilir. — Sözü edilen denemeye özsel bir ek olarak, bkz. Heimsoeth, "Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus." *Kantstudien* XXIX (1924), s. 121 vss. Kant'ın Ben-kavramının eleştirisi için ayrıca bkz: Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. II. Bölüm. Bu *Jahrbuch [für Philosophie und phänomenologische Forschung]* Cilt II (1916), s. 388 vss., »Person und das ‚Ich' der transzendentalen Apperzeption« üzerine. [Bu kesim Scheler'in yapıtının dördüncü yayınında bulunacaktır; s. 384 vss., Bern, 1954; İngilizce'ye çevirenlerin notu.]

---

und unter dem Primat der praktischen Vernunft eine neue, vom naturalistischen Rationalismus losgelöste Auswendung finden sollen (Substanz zum Beispiel in »Person« und personaler Unsterblichkeitsdauer, Kausalität als »Kausalität aus Freiheit«, Wechselwirkung in der »Gemeinschaft der vernünftigen Wesen« usw.). Sie dienen einem neuen Zugang zum Unbedingten als gedankliche Fixierungsmittel, ohne das im rationalisierende Gegenstandserkenntnis geben zu wollen.« S. 31 f. — Aber hier ist doch das eigentliche ontologische Problem *übersprungen*. Die Frage kann nicht ausbleiben, ob diese »Kategorien« ursprüngliche Geltung behalten können und nur anders angewendet zu werden brauchen oder ob sie nicht von Grund aus die ontologische Problematik des Daseins *verstehen*. Auch wenn die theoretische Vernunft in die praktische eingebaut wird, bleibt das existenzial-ontologische Problem des Selbst nicht nur ungelöst, sondern *ungestellt*. Auf welchem ontologischen Boden soll sich denn die »Ineinanderarbeit« von theoretischer und praktischer Vernunft vollziehen? Bestimmt das theoretische Verhalten die Seinsart der Person oder das praktische oder keines von beiden — und welches dann? Offenbaren die Paralogismen trotz ihrer fundamentalen Bedeutung nicht die ontologische Bodenlosigkeit der Problematik des Selbst von Descartes' res cogitans bis zu Hegels Begriff des Geistes? Man braucht gar nicht »naturalistisch« und »rationalistisch« zu denken und kann doch in einer nur verhängnisvolleren — weil scheinbar selbstverständlichen Bodenlosigkeit der Ontologie des »Substanzialen« stehen. — Vgl. als wesentliche Ergänzung des genannten Aufsatzes: *Heimsoeth*, Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus. Kantstudien Bd. XXIX (1924), S. 121 ff. Zur Kritik an *Kants* Ich-begriff vgl. auch: Max *Scheler*, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. II. Teil. *Dieses* Jahrbuch Bd. II (1916), S. 388ff. Über »Person und das ‚Ich' der transzendentalen Apperzeption«.

aber wird sie verstanden als ständiges Mitvorhandensein des Ich mit seinen Vorstellungen. *Kant* vermied zwar die Abschnürung des Ich vom Denken, ohne jedoch das »Ich denke« selbst in seinem vollen Wesensbestande als »Ich denke etwas« anzusetzen und vor allem ohne die ontologische »Voraussetzung« für das »Ich denke etwas« als Grundbestimmtheit des Selbst zu sehen. Denn auch der Ansatz des »Ich denke etwas« ist ontologisch unterbestimmt, weil das »Etwas« unbestimmt bleibt. Wird darunter verstanden ein *innerweltliches* Seiendes, dann liegt darin unausgesprochen die Voraussetzung von *Welt;* und gerade dieses Phänomen bestimmt die Seinsverfassung des Ich mit, wenn anders es soll so etwas sein können wie »Ich denke etwas«. Das Ich-sagen meint das Seiende, das je ich bin als: »Ich-bin-in-einer-Welt«. *Kant* sah das Phänomen der Welt nicht und war konsequent genug, die »Vorstellungen« vom aprioriscben Gehalt des »Ich denke« fernzuhalten. Aber damit wurde das Ich wieder auf ein *isoliertes* Subjekt, das in ontologisch völlig unbestimmter Weise Vorstellungen begleitet, zurückgedrängt[20].

Im Ich-sagen spricht sich das Dasein als In-der-Welt-sein aus. Aber meint denn das alltägliche Ich-sagen *sich als* in-der-Welt-seiend? Hier ist zu scheiden. Wohl meint das Dasein ich-sagend das Seiende, das es je selbst ist. Die alltägliche Selbstauslegung hat aber die Tendenz, sich von der besorgten »Welt« her zu verstehen. Im ontischen Sich-meinen *versteht* es sich bezüglich der Seinsart des Seienden, das es selbst ist. Und das gilt vornehmlich von der Grundverfassung des Daseins, dem In-der-Welt-sein[21]. **[322]**

Wodurch ist dieses »flüchtige« Ich-sagen motiviert? Durch das

göstermez. Ama temelde bu Varlık-türü Benin kendi tasarımları ile sürekli birlikte-elönündebulunması olarak anlaşılır. Kant hiç kuşkusuz Benin düşünceden koparılmasından kaçınmıştır; ama gene de bunu "Birşeyi düşünüyorum" olarak tam özsel içeriği içindeki "Düşünüyorum"un kendisi ile başlamaksızın ve herşeyden önce 'Kendi'nin temel-belirliliği olarak "Birşeyi düşünüyorum" için varlıkbilimsel "varsayım"ı görmeksizin yapmıştır. Çünkü "Birşeyi düşünüyorum" bile başlangıç noktası olmak için varlıkbilimsel olarak yeterince belirli değildir, çünkü "birşey" belirsiz kalır. Eğer bu "birşey" ile bir *dünya-içinde* varolan-şeyi anlarsak, o zaman burada örtük olarak *dünya* varsayımı yatar; ve tam olarak bu dünya fenomeni Benin Varlık-durumunu birlikte belirler, eğer Ben gerçekten de "Birşeyi düşünüyorum" gibi birşey olabilecekse. 'Ben-deme' her durumda 'Ben-bir-dünyadayım' olarak ben olan varolan-şeyi imler. Kant dünya fenomenini görmedi ve tasarımları "Düşünüyorum"un *a priori* içeriğinden uzakta tutacak denli tutarlıydı. Ama böylelikle Ben yine geriye, varlıkbilimsel olarak bütünüyle belirsiz bir yolda tasarımlara eşlik eden *yalıtılmış* bir özneye zorlandı.[20]

'Ben-deme'de oradaki-Varlık kendini dünyadaki-Varlık olarak anlatır. Ama gündelik 'Ben-deme'nin demek istediği 'dünyada-olan' *olarak kendisi* midir? Burada bir ayrım yapılmalıdır. Hiç kuşkusuz oradaki-Varlık ben-derken her durumda kendisi olan varolan-şeyi demek ister. Ama gündelik Varlık-yorumlaması kendini tasa edilen "dünya"dan anlama eğilimindedir. Varlıksal 'kendini-demek-isteme'de oradaki-Varlık kendini onun kendisi olan varolan-şeyin Varlık-türü ile ilişkide *görmeyi başaramaz.* Ve bu başlıca oradaki-Varlığın temel-durumu için, dünyadaki-Varlık için geçerlidir.[21]

Bu "kaçıcı" 'Ben-deme' hangi yolla güdülenir? Oradaki-Varlığın düşmesi yoluyla, ki düşme

[20] Vgl. die phänomenologische Kritik an *Kants* »Widerlegung des Idealismus«, § 43a, S. 202 ff.

[21] Vgl. §§ 12 und 13, S. 52 ff.

[20] Bkz. Kant'ın "İdealizmin Çürütülmesi"nin fenomenolojik eleştirisi, § 43, s. [202] vss.

[21] Bkz. §§ 12 ve 13, s. [52] vss.

olarak oradaki-Varlık kendi önünden İnsana *kaçar*. "Doğal" 'Ben-Konuşması'nı İnsanın-kendisi yerine getirir. "Ben"de kendine anlatımı veren 'Kendi'dir ki, en yakından ve çoğunlukla asıl olarak ben *değilimdir*. Tasa edilen şeylerin gündelik çokluklarına ve birbirini kovalamalarına soğrulmada kendini-unutmuş 'Ben-tasa ederim'in 'Kendi'si kendini sürekli olarak kendi-gibi, ama belirlenimsiz-boş yalın birşey olarak gösterir. Gene de insanın tasa ettiği şey insandır. "Doğal" varlıksal 'Ben-Konuşması'nın Bende denmek istenen oradaki-Varlığın fenomenal içeriğini gözden kaçırması Benin varlıkbilimsel yorumuna *bu gözden kaçırmaya katılma* ve 'Kendi'nin sorunsalını uygunsuz bir "kategorisel" çevren üzerine dayatma hakkını vermez.

Hiç kuşkusuz "Ben"in varlıkbilimsel yorumu gündelik Ben-Konuşmasını izlemeyi yadsıyarak hiçbir biçimde sorunun *çözümünü* kazanmış olmasa da, gene de daha öte soruşturmanın izlemesi gereken *yönü belirtmiştir*. Ben insanın "dünyada-olmada" o olduğu varolan-şeyi imler. Ama 'dünya-içinde-elaltındabulunanın-ortasında-Varlık' olarak 'daha-şimdiden-bir-dünyada-Varlık' eş-kökensel olarak 'kendi-önünde' demektir. "Ben" varolan-şey demektir ki, onun için *önemli* olan o olan varolan-şeyin Varlığıdır. "Ben" ile, kaygı kendine anlatım verir ve bunu en yakından ve çoğunlukla tasanın "kaçıcı" Ben-Konuşmasında yapar. İnsanın-kendisi en gürültülü ve en sık olarak 'Ben-Ben' der durur, çünkü temelde *asıllığı içinde* kendisi *değildir* ve asıl 'Olabilme'den kaçınır. 'Kendi'nin varlıkbilimsel yapılanışı geriye ne bir Ben-töze ne de bir "özne"ye götürülmeye izin vermiyorsa, ama tersine gündelik-kaçıcı 'Ben-Ben-deme' *asıl* 'Olabilme'den anlaşılmalıysa, o zaman bundan 'Kendi'nin kaygının sürekli olarak elönündebulunan temeli olduğu önermesi çıkmaz. 'Kendilik' varoluşsal olarak yalnızca asıl 'Kendi-Olabilme'de, eş deyişle *kaygı olarak* oradaki-Varlığın Varlığının asıllığında okuna-

Verfallen des Daseins, als welches es vor sich selbst *flieht* in das Man. Die »natürliche« Ich-Rede vollzieht das Man-selbst. Im »Ich« spricht sich das Selbst aus, das sich zunächst und zumeist *nicht* eigentlich bin. Für das Aufgehen in der alltäglichen Vielfältigkeit und dem Sichjagen des Besorgten zeigt sich das Selbst des selbstvergessenen Ich-besorge als das ständig selbige, aber unbestimmt-leere Einfache. *Ist* man doch *das*, was man besorgt. Daß die »natürliche« ontische Ich-Rede den phänomenalen Gehalt des im Ich gemeinten Daseins übersieht, gibt der ontologischen Interpretation des Ich *kein Recht, dieses Übersehen mitzumachen* und der Problematik des Selbst einen unangemessenen »kategorialen« Horizont aufzuzwingen.

Allerdings gewinnt die ontologische Interpretation des »Ich« keineswegs dadurch schon die *Lösung* des Problems, daß sie der alltäglichen Ich-Rede die Gefolgschaft versagt, wohl aber die *Vorzeichnung der Richtung*, in der weitergefragt werden muß. Das Ich meint das Seiende, das man »in-der-Welt-seiend« ist. Das Schon-sein-in-einer-Welt als Sein-bei-innerweltlich-Zuhandenem besagt aber gleichursprünglich Sichvorweg. »Ich« meint das Seiende, dem es *um* das Sein des Seienden, das es ist, geht. Mit »Ich« spricht sich die Sorge aus, zunächst und zumeist in der »flüchtigen« Ich-Rede des Besorgens. Das Man-selbst sagt am lautesten und häufigsten Ich-Ich, weil es im Grunde *nicht eigentlich* es selbst *ist* und dem eigentlichen Seinkönnen ausweicht. Wenn die ontologische Verfassung des Selbst sich weder auf eine Ichsubstanz noch auf ein »Subjekt« zurückleiten läßt, sondern umgekehrt das alltäglich-flüchtige Ich-Ich-sagen aus dem *eigentlichen* Seinkönnen verstanden werden muß, dann folgt hieraus noch nicht der Satz: Das Selbst ist dann der ständig vorhandene Grund der Sorge. Die Selbstheit ist existenzial nur abzulesen am eigentlichen Selbstseinkönnen, das heißt an der Eigentlichkeit des Seins des Daseins *als Sorge*. Aus ihr

erhält die *Ständigkeit des Selbst* als vermeintliche Beharrlichkeit des Subjektum seine Aufklärung. Das Phänomen des eigentlichen Seinkönnens öffnet aber auch den Blick für die *Ständigkeit des Selbst* in dem Sinn des Standgewonnenhabens. *Die Ständigkeit des Selbst* im Doppelsinne der beständigen Standfestigkeit ist die *eigentliche* Gegenmöglichkeit zur Unselbstständigkeit des uneutschlossenen Verfallens. Die *Selbstständigkeit* bedeutet existenzial nichts anderes als die vorlaufende Entschlossenheit. Die ontologische Struktur dieser enthüllt die Existenzialität der Selbstheit des Selbst.

Das Dasein *ist eigentlich selbst* in der ursprünglichen Vereinzelung der verschwiegenen, sich Angst zumutenden Entschlossenheit. Das [323] eigentliche *Selbstsein* sagt *als schweigendes* gerade nicht »Ich-Ich«, sondern »*ist*« in der Verschwiegenheit das geworfene Seiende, als welches es eigentlich sein kann. Das Selbst, das die Verschwiegenheit der entschlossenen Existenz enthüllt, ist der ursprüngliche phänomenale Boden für die Frage nach dem Sein des »Ich«. Die phänomenale Orientierung am Seinssinn des eigentlichen Selbstseinkönnens setzt erst in den Stand zu erörtern, welches ontologische Recht der Substanzialität, Simplizität und Personalität als Charakteren der Selbstheit zugewiesen werden kann. Die ontologische Frage nach dem Sein des Selbst muß herausgedreht werden aus der durch das vorherrschende Ich-sagen ständig nahegelegten Vorhabe eines beharrlich vorhandenen Selbstdinges.

Die Sorge bedarf nicht der Fundierung in einem Selbst, sondern die Existenzialität als Konstitutivum der Sorge gibt die ontologische Verfassung der Selbstständigkeit des Daseins, zu der, dem vollen Strukturgehalt der Sorge entsprechend, das faktische Verfallensein in die Unselbstständigkeit gehört. Die vollbegriffene Sorgestruktur schließt das Phänomen der Selbstheit ein. Dessen Klärung vollzieht sich als Interpretation des Sinnes der Sorge, als welche die Seinsganzheit des Daseins bestimmt wurde.

caktır. Öznenin [*Subjektum*] sözde kalıcılığı olarak *'Kendi'nin sürekliliği* aydınlatılmasını kaygıdan kazanır. Ama asıl 'Olabilme' fenomeni *'Kendi'nin* 'konum-kazanmış-olma' anlamında *sürekliliği* için de görüşü açar. *'Kendi'nin sürekliliği,* süregelme ve sağlamlığın çifte anlamında, kararsız düşmenin 'Kendi'-süreksizliğinin *asıl* karşı-olanağıdır. *'Kendi'-nin-sürekliliği* varoluşsal olarak önceleyici kararlılıktan başka birşeyi imlemez. Bu kararlılığın varlıkbilimsel yapısı 'Kendi'nin 'Kendiliği'nin varoluşsallığını ortaya serer.

Oradaki-Varlık kendini endişeye zorlayan suskun kararlılığın kökensel bireyselleşmesinde *asıl olarak kendisidir.* Asıl *Kendi-Olma, suskun olarak,* kesinlikle "Ben-Ben" demez, ama suskunluk içinde fırlatılmış varolanşey*dir* ki, o olarak asıllığı içinde olabilir. Kararlı varoluşun suskunluğunun ortaya serdiği 'Kendi' "Ben"in Varlığına ilişkin soru için kökensel fenomenal temeldir. Ancak asıl 'Kendi-Olabilme'nin Varlık-anlamı tarafından fenomenal olarak yönlendirilme tözsellik, yalınlık ve kişiselliğin hangi varlıkbilimsel hakla 'Kendiliğin' karakterleri olarak ele alınabileceklerini tartışma konumuna getirir. 'Kendi'nin Varlığına ilişkin varlıkbilimsel soru kalıcı olarak elönünde-bulunan bir 'Kendi'-Şeyin yürürlükteki 'Ben-deme' yoluyla sürekli olarak telkin edilen ön-iyeliğinden uzak durmalıdır.

Kaygı bir 'Kendi' üzerinde temellendirmeye gereksinmez; ama, kaygının oluşturucusu olarak varoluşsallık oradaki-Varlığın kendinde-sürekliliğinin varlıkbilimsel yapılanışını verir ki, buna, kaygının tam yapısal içeriğine karşılık düşmek üzere, olgusal olarak kendinde-süreksizliğe düşmüş-olma aittir. Tam olarak kavranan kaygı-yapısı 'Kendilik' fenomenini kapsar. Bu fenomenin açıklanması kaygının anlamının yorumu olarak yerine getirilir; ve oradaki-Varlığın Varlık-bütünlüğü kaygı olarak belirlenmişti.

§ 65. *Kaygının Varlıkbilimsel Anlamı Olarak Zamansallık*

Kaygı ve 'Kendilik' arasındaki "bağlantı"nın nitelenişinde hedef yalnızca özel 'Ben-lik' sorununun açıklanışı değil, ama oradaki-Varlığın yapı-bütününün bütünlüğünün fenomenal ayrımsanışı için son hazırlığa yardımcı olmaktı. Gerekli olan şey varoluşsal soru formüle etmenin *yalpalamayan disiplinidir;* yoksa varlıkbilimsel bakış açısı için oradaki-Varlığın Varlık-türü sonunda, bütünüyle ayrımsız da olsa, bir elönünde-bulunuş kipine saptırılacaktır. Oradaki-Varlık kendini önceleyici kararlılık olarak oluşturan asıl varoluşta "özsel olarak" oradaki-Varlık olur. Kaygının asıllığının bu kipi oradaki-Varlığın kökensel 'kendindesürekliliği'ni ve bütünlüğünü kapsar. Bunlara dağınık olmayan ve varoluşsal olarak anlayan bakış oradaki-Varlığın Varlığı varlıkbilimsel anlamının ortaya serilmesini yerine getirmelidir.

Kaygının anlamı ile varlıkbilimsel olarak aranan nedir? *Anlam* neyi imler? Araştırmamız bu fenomen ile anlamanın ve yorumlamanın çözümlemesi bağlamında karşılaştı.[22] Bu çözümlemeye göre, anlam onda birşeyin anlaşılabilirliğinin kendini sürdürdüğü ve üstelik bunu kendisi belirtik olarak ve tematik olarak görüşe gelmeksizin yapabildiği şeydir. Anlam birincil tasarım 'ne-üzerine'sini imler ki, birşey, ne ise o olarak, kendi olanağı içinde ondan kavranabilir. Tasarlama olanakları, eş deyişle olanaklı kılan şeyleri açığa serer.

Bir tasarım 'ne-üzerine'sini ortaya sermek tasarlanmış olanı olanaklı kılam açığa sermek demektir. Bu ortaya seriş, yöntemsel olarak, bir yorumlamanın temelinde yatan ve çoğunlukla örtük olan tasarım öyle bir yolda incelenmesini ister ki, tasarlamada tasarlanmış olan 'ne-üzerine'si açısından açığa serilmeli ve ayrımsanabilir olmalıdır. O zaman kaygının anla-

[22] Bkz. § 32, s. [148] vss., özellikle s. [151] vs.

§ 65. *Die Zeitlichkeit als der ontologische Sinn der Sorge*

Die Kennzeichnung des »Zusammenhangs« zwischen Sorge und Selbstheit hatte nicht nur die Klärung des Sonderproblems der Ich-heit zum Ziel, sie sollte der letzten Vorbereitung der phänomenalen Erfassung der Ganzheit des Strukturganzen des Daseins dienen. Es bedarf der *angebrochenen Disziplin* der existenzialen Fragestellung, soll nicht doch zuletzt die Seinsart des Daseins sich für den ontologischen Blick in einen, wenngleich ganz indifferenten Modus der Vorhandenheit verkehren. Das Dasein wird »wesentlich« in der eigentlichen Existenz, die sich als vorlaufende Entschlossenheit konstituiert. Dieser Modus der Eigentlichkeit der Sorge enthält die ursprüngliche Selbstständigkeit und Ganzheit des Daseins. Im unzerstreuten, existenzial verstehenden Blick auf sie muß sich die Freilegung des ontologischen Sinnes des Seins des Daseins vollziehen.

Was wird ontologisch mit dem Sinn der Sorge gesucht? Was bedeutet *Sinn?* Das Phänomen begegnete der Untersuchung im Zusam[324]menhang der Analyse von Verstehen und Auslegung[22]. Danach ist Sinn das, worin sich die Verstehbarkeit von etwas hält, ohne daß es selbst ausdrücklich und thematisch in den Blick kommt. Sinn bedeutet das Worauthin des primären Entwurfs, aus dem her etwas als das, was es ist, in seiner Möglichkeit begriffen werden kann. Das Entwerfen erschließt Möglichkeiten, das heißt solches, das ermöglicht.

Das Worauthin eines Entwurfs freilegen, besagt, das erschließen, was das Entworfene ermöglicht. Diese Freilegung verlangt methodisch, dem einer Auslegung zugrundeliegenden, meist unausdrücklichen Entwurf so nachzugehen, daß das im Entwerfen Entworfene hinsichtlich seines Worauthin erschlossen und faßbar wird. Den

[22] Vgl. § 32, S. 148 ff., besonders S. 151 f.

Sinn der Sorge herausstellen, heißt dann: den der ursprünglichen existenzialen Interpretation des Daseins zugrundeliegenden und sie leitenden Entwurf so verfolgen, daß in seinem Entworfenen dessen Worauf*hin* sichtbar wird. Das Entworfene *ist das Sein des Daseins* und zwar erschlossen in dem, was es als eigentliches Ganzseinkönnen konstituiert. Das Worauf*hin* dieses Entworfenen, des erschlossenen, so konstituierten Seins, ist das, was diese Konstitution des Seins als Sorge selbst ermöglicht. Mit der Frage nach dem Sinn der Sorge ist gefragt: *was ermöglicht die Ganzheit des gegliederten Strukturganzen der Sorge in der Einheit ihrer ausgefalteten Gliederung?*

Streng genommen bedeutet Sinn das Worauf*hin* des primären Entwurfs des Verstehens von Sein. Das sich selbst erschlossene In-der-Welt-sein versteht mit dem Sein des Seienden, das es selbst ist, gleichursprünglich das Sein des innerweltlich entdeckten Seienden, wenngleich mathematisch und sogar noch undifferenziert in seinen primären Modi der Existenz und Realität. Alle ontische Erfahrung von Seiendem, das umsichtige Berechnen des Zuhandenen sowohl wie das positivwissenschaftliche Erkennen des Vorhandenen, gründen in jeweils mehr oder minder durchsichtigen Entwürfen des Seins des entsprechenden Seienden. Diese Entwürfe aber bergen in sich ein Worauf*hin*, aus dem sich gleichsam das Verstehen von Sein nährt.

Wenn wir sagen: Seiendes »hat Sinn«, dann bedeutet das, es ist *in seinem Sein* zugänglich geworden, das allererst, auf sein Worauf*hin* entworfen, »eigentlich« »Sinn hat«. Das Seiende »hat« nur Sinn, weil es, als Sein im vorhinein erschlossen, im Entwurf des Seins, das heißt, aus dessen Worauf*hin* verständlich wird. Der primäre *Entwurf [325] des Verstehens von* Sein »gibt« den Sinn. Die Frage nach dem Sinn des Seins eines Seienden macht das Worauf*hin* des allem *Sein* von Seiendem zugrundeliegenden Seinsverstehens zum Thema.

nını ortaya koymak oradaki-Varlığın kökensel varoluşsal yorumunun temelinde yatan ve ona yol gösteren tasarın öyle bir yolda izlenmesi demektir ki, tasarlananda onun 'ne-üzerine'si görülebilir olmalıdır. Tasarlanan şey oradaki-Varlığın Varlığıdır ve hiç kuşkusuz onu asıl bütün-'Olabilme' olarak oluşturan şeyde açığa serilir. Bu tasarlamanın — açığa serilen ve böyle oluşturulan Varlığın — 'ne-üzerine'si Varlığın kaygının kendisi olarak bu yapılanışını olanaklı kılan şeydir. Kaygının anlamına ilişkin soru ile şu sorulur: *Kaygının eklemlenmiş yapı-bütünlüğünün bütünlüğünü onun açımlanmış eklemlenişinin birliği içinde olanaklı kılan nedir?*

Sağın olarak alındığında, anlam Varlığı anlamanın birincil tasarımı 'ne-üzerine'sini imler. Kendi kendisini açığa seren dünyadaki-Varlık onun kendisi olan varolan-şeyin Varlığı ile eş-kökensel olarak dünya-içinde açığa çıkarılmış Varlıkların Varlığını anlar, üstelik tematik olmayan bir yolda da olsa ve giderek bu Varlık henüz birincil varoluş ve realite kiplerine ayrımlaşmış olmasa da. Varolan-şeylerin tüm varlıksal deneyimi — hem elaltında-bulunanların sağgörülü hesaplanışı hem de elönünde-bulunanların olumlu bilimsel bilgisi — her durumda karşılık düşen varolan-şeylerin Varlığını az çok saydam olan tasarları üzerinde temellenir. Ama bu tasarlar kendi içlerinde bir 'ne-üzerine' gizlerler ki, Varlığın anlaşılması bir bakıma kendini ondan besler.

Varolan-şey "anlam taşır" dediğimizde bu onun *Varlığında* erişilebilir olmuş olmasını imler ki, bu Varlık, kendi 'ne-üzerine'si üzerine tasarlanmış olarak, herşeyden önce "aslında" "anlam taşıyan" şeydir. Varolan-şeyin anlam "taşınmasının" biricik nedeni önceden açığa serilmiş Varlık olmakla Varlığın tasarımda, eş deyişle o tasarın 'ne-üzerine'sinden anlaşılır olmasıdır. Varlığı anlamanın birincil tasarı anlamı "verir." Bir varolan-şeyin Varlığının anlamına ilişkin soru varolan-şeylerin tüm Varlığının temelinde yatan Varlık-anlayışının 'ne-üzerine'sini tema yapar.

Oradaki-Varlık varoluşu açısından kendi için ya asıllığı ya da asılsızlığı içinde açığa serilir. Varolmada oradaki-Varlık kendini anlar, ve dahası öyle bir yolda ki, bu anlama bir arı ayrınsama sunmaz, ama olgusal 'Olabilme'nin varolma-ilgili Varlığını oluşturur. Açığa serilen Varlık bir varolan-şeyin Varlığıdır ki, onun için bu Varlık önemlidir. Bu Varlığın, eş deyişle kaygının anlamı kaygıyı yapılanışı içinde olanaklı kılar ve 'Olabilme'nin Varlığını kökensel olarak oluşturan şeydir. Oradaki-Varlığın Varlık-anlamı kendi kendisinin özgürce yüzen bir Başkası ve "Dışı" değil, ama kendini anlayan oradaki-Varlığın kendisidir. Oradaki-Varlığın Varlığını ve böylelikle olgusal varoluşunu olanaklı kılan nedir?

Varoluşun kökensel varoluşsal tasarımda tasarlanan şey kendini önceleyici kararlılık olarak ortaya sermiştir. Oradaki-Varlığın bu asıl bütün-Varlığını kendi eklemlenmiş yapı-bütününün birliği açısından olanaklı kılan nedir? Biçimsel olarak ve varoluşsal olarak ve şimdi tam yapısal içeriği sürekli olarak adlandırılmaksızın alındığında, önceleyici kararlılık en öz ve ayırdedici 'Olabilme'ye *doğru Varlık*tır. Böyle bir şey ancak *genel olarak* oradaki-Varlık kendi en öz olanağında kendine doğru *gelebildiği* ve bu kendini-kendine-doğru-gelmeye-bırakmada bu olanağa bir olanak olarak dayanabildiği, eş deyişle varolduğu için olanaklıdır. Ayırdedici olanağa dayanan, onda kendini kendine *doğru gelmeye* bırakan şey kökensel *gelecek* fenomenidir.* Eğer oradaki-Varlığın Varlığına asıl ya da asılsız *ölüme-doğru-Varlık* aitse, o zaman bu ancak şimdi sözü edilen ve daha da yakından belirlenecek anlamda *gelecek-ilgili* birşey olarak olanaklıdır. "Gelecek" burada *henüz* "edimsel" olmamış ve ilk kez *olacak* bir 'Şimdi'yi değil, ama oradaki-Varlığın en öz 'Olabilme'sinde kendine doğru onda geldiği 'gelme'yi [:: *...kunft* :: *das Kommen*] imler.

*| 'Phänomen der *Zu-kunft*.' Burada '*Zu-kunft*' yapısı 'gelecek zaman' (*Zukunft*) anlatımının '*zu-* :: *-e*' (ya da '-e doğru') öneki ve '*kommen*'den (:: gelmek) türediğini göstermeyi amaçlıyor.|

Das Dasein ist ihm selbst hinsichtlich seiner Existenz eigentlich oder uneigentlich erschlossen. Existierend versteht es sich, so zwar, daß dieses Verstehen kein pures Erfassen darstellt, sondern das existenzielle Sein des faktischen Seinkönnens ausmacht. Das erschlossene Sein ist das eines Seienden, dem es um dieses Sein geht. Der Sinn dieses Seins, das heißt der Sorge, der diese in ihrer Konstitution ermöglicht, macht ursprünglich das Sein des Seinkönnens aus. Der Seinssinn des Daseins ist nicht ein freischwebendes Anderes und »Außerhalb« seiner selbst, sondern das sich verstehende Dasein selbst. Was ermöglicht das Sein des Daseins und damit dessen faktische Existenz?

Das Entworfene des ursprünglichen existenzialen Entwurfs der Existenz enthüllte sich als vorlaufende Entschlossenheit. Was ermöglicht dieses eigentliche Ganzsein des Daseins hinsichtlich der Einheit seines gegliederten Strukturganzen? Formal existenzial gefaßt, ohne jetzt ständig den vollen Strukturgehalt zu nennen, ist die vorlaufende Entschlossenheit das *Sein zum* eigensten ausgezeichneten Seinkönnen. Dergleichen ist nur so möglich, daß das Dasein *überhaupt* in seiner eigensten Möglichkeit auf sich zukommen *kann* und die Möglichkeit in diesem Sich-auf-sich-zukommenlassen als Möglichkeit aushält, das heißt existiert. Das die ausgezeichnete Möglichkeit aushaltende, in ihr sich auf sich *Zukommen*-lassen ist das ursprüngliche Phänomen der *Zu-kunft*. Wenn zum Sein des Daseins das eigentliche bzw. uneigentliche *Sein zum Tode* gehört, dann ist dieses nur möglich als *zukünftiges* in dem jetzt angezeigten und noch näher zu bestimmenden Sinn. »Zukunft« meint hier nicht ein Jetzt, das, *noch nicht* »wirklich« geworden, einmal erst *sein wird*, sondern die Kunft, in der das Dasein in seinem eigensten Seinkönnen

auf sich zukommt. Das Vorlaufen macht das Dasein *eigentlich* zukünftig, so zwar, daß das Vorlaufen selbst nur möglich ist, sofern das Dasein *als seiendes* überhaupt schon immer auf sich zukommt, das heißt in seinem Sein überhaupt zukünftig ist.

Die vorlaufende Entschlossenheit versteht das Dasein in seinem wesenhaften Schuldigsein. Dieses Verstehen besagt, das Schuldigsein existierend übernehmen, als geworfener Grund der Nichtigkeit *sein*. Übernahme der Geworfenheit aber bedeutet, das Dasein in dem, *wie es je schon war*, eigentlich *sein*. Die Übernahme der Geworfenheit ist aber nur so möglich, daß das zukünftige Dasein sein eigenstes »wie **[326]** es je schon war«, das heißt sein »Gewesen«, *sein* kann. Nur sofern Dasein überhaupt *ist* als ich *bin*-gewesen, kann es zukünftig auf sich selbst so zukommen, daß es *zurück*kommt. Eigentlich zukünftig *ist* das Dasein eigentlich *gewesen*. Das Vorlaufen in die äußerste und eigenste Möglichkeit ist das verstehende Zurückkommen auf das eigenste Gewesen. Dasein kann nur eigentlich gewesen *sein*, sofern es zukünftig ist. Die Gewesenheit entspringt in gewisser Weise der Zukunft.

Die vorlaufende Entschlossenheit erschließt die jeweilige Situation des Da so, daß die Existenz handelnd das faktisch umweltlich Zuhandene umsichtig besorgt. Das entschlossene Sein bei dem Zuhandenen der Situation, das heißt das handelnde Begegnenlassen des umweltlich *Anwesenden* ist nur möglich in einem *Gegenwärtigen* dieses Seienden. Nur als *Gegenwart* im Sinne des Gegenwärtigens kann die Entschlossenheit sein, was sie ist: das universelle Begegnenlassen dessen, was sie handelnd ergreift.

Önceleme oradaki-Varlığı asıllığı içinde 'gelecekteki' kılar, ve dahası öyle bir yolda ki, öncelemenin kendisi ancak oradaki-Varlık genelde *varolan olarak* daha şimdiden kendine doğru geldiği, eş deyişle genel olarak Varlığında 'gelecek-ilgili' olduğu ölçüde olanaklıdır.

Önceleyen kararlılık oradaki-Varlığı özsel kabahatli-Varlığı içinde anlar. Bu anlama kabahatli-Varlığı varolmada üstlenme, hiçliğin fırlatılmış temeli *olma* demektir. Ama fırlatılmışlığı üstlenme oradaki-Varlığın *her durumda daha şimdiden olmuş olduğu yolda* asıllığı içinde *olduğunu* imler. Fırlatılmışlığı üstlenme ise ancak gelecek-ilgili oradaki-Varlığın en öz "her durumda daha şimdiden olmuş olduğu yolda," eş deyişle kendi "olmuş" olması *olabileceği* düzeye dek olanaklıdır. Ancak genel olarak 'ben olmuş*um*' olarak *var olduğu* sürecedir ki, oradaki-Varlık *geri*-geldiği yolda gelecekten [= gelecek açısından] kendine doğru gelebilir.* Aslında 'gelecekteki' *olmakla,* oradaki-Varlık aslında *olmuştur.* En son ve en öz olanaktaki önceleme en asıl 'olmuş olma'ya anlayan geri-gelmedir. Oradaki-Varlık ancak 'gelecekteki' olduğu ölçüde asıllığı içinde olmuş *olabilir.* 'Olmuşluk' belli bir yolda gelecekten kaynaklanır.

Önceleyici kararlılık 'Orası'nın o sıradaki konumunu öyle bir yolda açığa serer ki, varoluş eylemde bulunmada olgusal olarak ve çevresel olarak elaltında-bulunan şey ile sağgörülü olarak tasalanır. Konumda elaltında-bulunanın ortasında kararlı Varlık, eş deyişle çevresel olarak *bulunan* ile eylemde bulunmada karşılaşmaya izin verme ancak bu varolan-şeyin bir '*şimdikileştirilme*'sinde[8] olanaklıdır. Ancak 'şimdikileştirme' anlamındaki *Şimdi* olarak kararlılık ne ise o olabilir: Eylemde bulunurken kavradığı şeyin kılık değiştirmemiş olarak karşılaşılmaya bırakılması.

*[Daha doğrudan bir anlatımla: 'Oradaki-Varlık gelecekten geliyorsa, bu onun gelecekte *olmuş* olduğunu imler.' — Burada mantıksal-kavramsal çözümlemenin *zamansızlığı* ile görgül-edimsel durumun *zamansallığı* arasındaki ayrım gözden kaçırılır. Gelecekte-'olmuş'-olma *kurgu*dur ('zamansız' ve 'zamansal'), fenomenolojik olması, 'kendini sergilemesi' söz konusu değildir.]

Gelecek-ilgili olarak kendine doğru gerigelmede kararlılık 'şimdikileştirerek' kendini konuma getirir. Olmuşluk gelecekten kaynaklanır, dahası öyle bir yolda ki, 'olmuş olan' (ya da daha iyisi, 'olmuş olmakta olan') Gelecek kendinden Şimdiyi bırakır. Böyle 'olmuş-olmada şimdikileştiren' Gelecek olarak birlik taşıyan fenomene *zamansallık* deriz. Ancak oradaki-Varlığın zamansallık olarak belirli olması ölçüsünde onun için önceleyici kararlılığın betimlediğimiz asıl bütün-'Olabilme'si olanaklı kılınır. *Zamansallık kendini asıl kaygının anlamı olarak ortaya serer.*

Bu anlamın önceleyici kararlılığın Varlık-durumundan yaratılmış fenomenal içeriği zamansallık teriminin imlemini doldurur. Bu anlatımın terminolojik kullanımı ilk olarak "Gelecek," "Geçmiş" ve "Şimdi"nin kendilerini kaba zaman-kavramından dayatan tüm imlemlerini uzaklaştırmalıdır. Bu ayrıca "öznel" ve "nesnel," ya da "içkin" ve "aşkın" bir "zaman"ın kavramları için de geçerlidir. Oradaki-Varlığın kendini en yakından ve çoğunlukla asılsız olarak anlaması ölçüsünde, kaba zaman-anlayışının "zaman"ının hiç kuşkusuz gerçek ama türevsel bir fenomeni sunduğu varsayılabilir. Bu kendisinin kendi kökeni olan asılsız zamansallıktan kaynaklanır. "Gelecek," "Geçmiş" ve "Şimdi" kavramları ilkin asılsız zaman-anlayışından gelişmişlerdir. Karşılık düşen kökensel ve asıl fenomenlerin terminolojik sınırlamışları tüm varlıkbilimsel terminolojiyi yakalayan aynı güçlükle savaşırlar. Bu araştırma alanına özgü zorbalıklar keyfi değil, ama olgularda temellenmiş zorunluklardır. Gene de asılsız zamansallığın kökensel ve asıl zamansallıktaki kaynağını herhangi bir boşluk bırakmaksızın belgitleyebilmek için, ilkin yalnızca ham olarak betimlenen kökensel fenomenin somut bir geliştirilmesi gereklidir.

Eğer kararlılık asıl kaygı kipini oluşturuyorsa, ama kendisi ancak zamansallık yoluyla olanaklı ise, o zaman kararlılık açısından

Zukünftig auf sich zurückkommend, bringt sich die Entschlossenheit gegenwärtigend in die Situation. Die Gewesenheit entspringt der Zukunft, so zwar, daß die gewesene (besser gewesende) Zukunft die Gegenwart aus sich entläßt. Dies dergestalt als gewesend-gegenwärtigende Zukunft einheitliche Phänomen nennen wir die *Zeitlichkeit.* Nur sofern das Dasein als Zeitlichkeit bestimmt ist, ermöglicht es ihm selbst das gekennzeichnete eigentliche Ganzseinkönnen der vorlaufenden Entschlossenheit. *Zeitlichkeit enthüllt sich als der Sinn der eigentlichen Sorge.*

Der phänomenale, aus der Seinsverfassung der vorlaufenden Entschlossenheit geschöpfte Gehalt dieses Sinnes erfüllt die Bedeutung des Terminus Zeitlichkeit. Der terminologische Gebrauch dieses Ausdrucks muß zunächst alle aus dem vulgären Zeitbegriff sich aufdrängenden Bedeutungen von »Zukunft«, »Vergangenheit« und »Gegenwart« fernhalten. Das gilt auch von den Begriffen einer »subjektiven« und »objektiven«, bzw. »immanenten« und »transzendenten« »Zeit«. Sofern sich das Dasein selbst zunächst und zumeist uneigentlich versteht, darf vermutet werden, daß die »Zeit« des vulgären Zeitverstehens zwar ein echtes Phänomen darstellt, aber, ein abkünftiges. Es entspringt der uneigentlichen Zeitlichkeit, die selbst ihren eigenen Ursprung hat. Die Begriffe der »Zukunft«, »Vergangenheit« und »Gegenwart« sind zunächst aus dem uneigentlichen Zeitverstehen erwachsen. Die terminologische Umgrenzung der entsprechenden ursprünglichen und eigentlichen [327]lichen Phänomene kämpft mit derselben Schwierigkeit, der alle ontologische Terminologie verhaftet bleibt. Gewaltsamkeiten sind in diesem Untersuchungsfelde nicht Willkür, sondern sachgründete Notwendigkeit. Um jedoch den Ursprung der uneigentlichen Zeitlichkeit aus der ursprünglichen und eigentlichen lückenlos aufweisen zu können, bedarf es erst einer konkreten Ausarbeitung des nur erst roh gekennzeichneten ursprünglichen Phänomens.

Wenn die Entschlossenheit den Modus der eigentlichen Sorge ausmacht, sie selbst aber nur durch die

Zeitlichkeit möglich ist, dann muß das im Hinblick auf die Entschlossenheit gewonnene Phänomen selbst nur eine Modalität der Zeitlichkeit darstellen, die überhaupt Sorge als solche ermöglicht. Die Seinsganzheit des Daseins als Sorge besagt: Sich-vorweg-schon-sein-in (einer Welt) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden). Bei der ersten Fixierung dieser gegliederten Struktur wurde darauf hingewiesen, daß mit Rücksicht auf diese Gliederung die ontologische Frage noch weiter zurückgerichtet werden müsse bis zur Freilegung der Einheit der Ganzheit der Strukturmannigfaltigkeit[23]. *Die ursprüngliche Einheit der Sorgestruktur liegt in der Zeitlichkeit.*

Das Sich-vorweg gründet in der Zukunft. Das Schon-sein-in ... bekundet in sich die Gewesenheit. Das Sein-bei ... wird ermöglicht im Gegenwärtigen. Hierbei verbietet es sich nach dem Gesagten von selbst, das »Vor« im »Vorweg« und das »Schon« aus dem vulgären Zeitverständnis zu fassen. Das »Vor« meint nicht das »Vorher« im Sinne des »Noch-nicht-jetzt — aber später«; ebensowenig bedeutet das »Schon« ein »Nicht-mehr-jetzt — aber früher«. Hätten die Ausdrücke »Vor« und »Schon« *diese* zeithafte Bedeutung, die sie auch haben können, dann wäre mit der Zeitlichkeit der Sorge gesagt, sie sei etwas, das »früher« und »später«, »noch nicht« und »nicht mehr« zumal ist. Die Sorge wäre dann begriffen als Seiendes, das »in der Zeit« vorkommt und abläuft. Das *Sein* eines Seienden vom Charakter des Daseins würde zu einem *Vorhandenen*. Wenn dergleichen unmöglich ist, dann muß die zeithafte Bedeutung der genannten Ausdrücke eine andere sein. Das »vor« und »vorweg« zeigt die Zukunft an, als welche sie überhaupt erst *ermöglicht*, daß Dasein so sein kann, daß es ihm *um* sein Seinkönnen geht. Das in der Zukunft gründende Sichentwerfen auf das »Umwillen seiner selbst« ist ein Wesenscharakter der *Existenzialität*. *Ihr primärer Sinn ist die Zukunft.* [328]

[23] Vgl. § 41, S. 196.

kazanılan fenomenin kendisi yalnızca zamansallığın bir kipliğini sunmalıdır ki, bütününde kaygı olarak kaygıyı olanaklı kılan odur. Kaygı olarak oradaki-Varlığın Varlık-bütünlüğü şu demektir: '(dünya-içinde karşılaşılan varolan-şeylerin) ortasında-Varlık olarak (bir dünya)da daha-şimdiden-kendi-önünde-Varlık.' Bu eklemlenmiş yapının ilk saptanışı durumunda, bu eklemleme açısından, varlıkbilimsel sorunun daha da geriye, yapı-çoklusunun bütünlüğünün birliğinin ortaya serilmesine dek götürülmesi gerektiği ileri sürülmüştü.[23] *Kaygı-yapısının kökensel birliği zamansallıkta yatar.*

'Kendi-önünde' Gelecekte temellenir. 'Daha-şimdiden ...de-Varlık' anlatımı kendi içinde 'Olmuşluğu' bildirir. '... ortasında-Varlık' 'şimdikileştirme'de olanaklı kılınır. "Önünde"-deki "ön"ü ve "daha şimdiden"i kaba zaman-anlayışından kavramak söylenmiş olanlara göre yasaklanmıştır. "Ön" "henüz şimdi değil — ama daha sonra" anlamında "önceki"ni imlemez; ne de "daha şimdiden" bir "şimdi bundan böyle değil — ama daha önce"yi imler. Eğer "ön" ve "daha şimdiden" anlatımları *bu* zaman-yüklü imlemi taşıyor olsalardı — ki bunu da taşıyabilirler —, o zaman kaygının zamansallığı ile onun "daha önce" ve "daha sonra" olan, "henüz olmayan" ve "bundan böyle olmayan" birşey olduğu da söylenmiş olurdu. Kaygı o zaman "zamanda" yer alan ve süren varolan-şey olarak kavranırdı. Oradaki-Varlık karakterindeki bir varolan-şeyin *Varlığı elönünde-bulunan* birşey olurdu. Eğer böyle birşey olanaksız ise, o zaman sözü edilen anlatımların zaman-yüklü imlemleri başka bir imlem olmalıdır. "Ön" ve "kendi-önünde" Geleceği öyle birşey olarak gösterirler ki, genelde oradaki-Varlığın onun için 'Olabilme'sinin önemli olduğu gibi olabilmesini ilk kez o olanaklı kılar. Kendini "kendi uğruna" üzerine tasarlama, Gelecekte temellenmekle, *varoluşsallığın* özsel bir karakteridir. *Varoluşsallığın birincil anlamı Gelecektir.*

[23] Bkz. § 41, s. [196].

Benzer olarak, "Daha-Şimdiden" *var* olduğu sürece her durumda daha şimdiden fırlatılmış birşey olan varolan-şeyin varoluşsal zamansal Varlık-anlamını imler. Ancak kaygı 'Olmuşluk'ta temellendiği içindir ki, oradaki-Varlık o olan fırlatılmış varolan-şey olarak varolabilir. Oradaki-Varlık olgusal olarak varolduğu "sürece" hiçbir zaman geçmiş değildir, ama hiç kuşkusuz her zaman "ben olmuş-*um*" anlamında daha şimdiden *olmuştur*. Ve oradaki-Varlık ancak var olduğu sürece olmuş *olabilir*. Buna karşı bundan böyle elönünde-bulunmayan varolan-şeye 'geçmiş' deriz. Buna göre oradaki-Varlık varolurken kendini hiçbir zaman "zamanla" ortaya çıkan ve yitip giden ve bir parçası daha şimdiden geçmiş olan bir elönünde-bulunan görgül olgu olarak saptayamaz. Oradaki-Varlık "kendini" her zaman ancak fırlatılmış olgu olarak "bulur" [*findet sich*]. *Ruhsal durumda* [*Befindlichkeit*][S] oradaki-Varlık henüz varken daha şimdiden olmuş olan, eş deyişle olmuşken sürekli olarak *var* olan varolan-şey olarak kendine baskın yapar. Olgusallığın birincil varoluşsal anlamı Olmuşlukta yatar. Kaygı-yapısının formülasyonu, "ön" ve "daha şimdiden" anlatımları ile, varoluşsallığın ve olgusallığın zamansal anlamını gösterir.

Buna karşı kaygının üçüncü oluşturucu kipisi — 'Düşüşteki ... ortasında-Varlık.' — için böyle bir belirtme eksiktir. Bunun düşmenin de zamansallıkta temellenmediğini imlemesi gerekmez; ama, tasa edilen elaltında-bulunan şeye ve elönünde-bulunan şeye *düşüşün birincil* temelini sağlayan '*şimdikileştirme*'nin, kökensel zamansallık kipinde, Gelecek ve 'Olmuşluk'ta *kapsanmış* kaldığını anıştırır. Kararlığında, oradaki-Varlık kendini düşmeden doğrudan doğruya geri getirmiş, ve bunu özellikle açığa serilmiş konum açısından "*görüş* kipisi"nda [*Augenblick*]*[S] daha asıl olarak "orada" olabilmek için yapmıştır.

*[Yine doğal dilden fenomenolojik bir kanıt: 'Moment' ya da 'kipi' anlamına gelen '*Augenblick*' 'göz' ve 'bakış' sözcüklerinden türetilmiş bir bileşik addır. Burada da fenomenolojinin yöntemi gereği *duyusal* (görsel-işitsel) etimoloji semantiğin ve mantığın önüne alınır.]

Ingleichen meint das »Schon« den existenzialen zeitlichen Sinssinn des Seienden, das, sofern es *ist*, je schon Geworfenes ist. Nur weil Sorge in der Gewesenheit gründet, kann das Dasein als das geworfene Seiende, das es ist, existieren. »Solange« das Dasein faktisch existiert, ist es nie vergangen, wohl aber immer schon *gewesen* im Sinne des »sich *bin*-gewesen«. Und es *kann* nur gewesen *sein*, solange es ist. Vergangen dagegen nennen wir Seiendes, das nicht mehr vorhanden ist. Daher kann sich das Dasein existierend nie als vorhandene Tatsache feststellen, die »mit der Zeit« entsteht und vergeht und stückweise schon vergangen ist. Es »findet sich« immer nur als geworfenes Faktum, In der *Befindlichkeit* wird das Dasein von ihm selbst überfallen als das Seiende, das es, noch seiend, schon war, das heißt gewesen ständig *ist*. Der primäre existenziale Sinn der Faktizität liegt in der Gewesenheit. Die Formulierung der Sorgestruktur zeigt mit den Ausdrücken »Vor« und »Schon« den zeitlichen Sinn von Existenzialität und Faktizität an.

Dagegen fehlt eine solche Anzeige für das dritte konstitutive Moment der Sorge: das verfallende Sein-bei ... Das soll nicht bedeuten, das Verfallen gründe nicht auch in der Zeitlichkeit, sondern andeuten, daß das *Gegenwärtigen*, in dem das *Verfallen* an das besorgte Zuhandene und Vorhandene *primär* gründet, im Modus der ursprünglichen Zeitlichkeit *eingeschlossen* bleibt in Zukunft und Gewesenheit. Entschlossen hat sich das Dasein gerade zurückgeholt aus dem Verfallen, um desto eigentlicher in »Augen*blick*« auf die erschlossene Situation »da« zu sein.

Die Zeitlichkeit ermöglicht die Einheit von Existenz, Faktizität und Verfallen und konstituiert so ursprünglich die Ganzheit der Sorgestruktur. Die Momente der Sorge sind durch keine Anhäufung zusammengestückt, so wenig wie die Zeitlichkeit selbst sich erst aus Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart »mit der Zeit« zusammensetzt. Die Zeitlichkeit »ist« überhaupt kein *Seiendes*. Sie ist nicht, sondern *zeitigt* sich. Warum wir gleichwohl nicht umhinkönnen zu sagen: »Zeitlichkeit ‚ist' — der Sinn der Sorge«, »Zeitlichkeit ‚ist' — so und so bestimmt«, das kann erst verständlich gemacht werden aus der geklärten Idee des Seins und des »ist« überhaupt. Zeitlichkeit zeitigt und zwar mögliche Weisen ihrer selbst. Diese ermöglichen die Mannigfaltigkeit der Seinsmodi des Daseins, vor allem die Grundmöglichkeit der eigentlichen und uneigentlichen Existenz.

Zukunft, Gewesenheit, Gegenwart zeigen die phänomenalen Charaktere des »Auf-sich-zu«, des »Zurück auf«, des »Begegnenlassens [329] von«. Die Phänomene des zu ..., auf ..., bei ... offenbaren die Zeitlichkeit als das ἐκστατικόν schlechthin. *Zeitlichkeit ist das ursprüngliche »Außer-sich« an und für sich selbst.* Wir nennen daher die charakterisierten Phänomene Zukunft, Gewesenheit, Gegenwart die *Ekstasen* der Zeitlichkeit. Sie ist nicht vordem ein Seiendes, das erst aus *sich* heraustritt, sondern ihr Wesen ist Zeitigung in der Einheit der *Ekstasen*. Das Charakteristische der dem vulgären Verständnis zugänglichen »Zeit« besteht u. a. gerade darin, daß in ihr als einer puren, anfangs- und endlosen Jetzt-folge der ekstatische Charakter der ursprünglichen Zeitlichkeit nivelliert ist. Diese Nivellierung selbst gründet aber ihrem existenzialen Sinne nach in einer bestimmten möglichen Zeitigung, gemäß der die Zeitlichkeit als uneigentliche die genannte »Zeit« zeitigt.

Zamansallık varoluş, olgusallık ve düşmenin birliğini olanaklı kılar ve böylece kökensel olarak kaygı-yapısının bütünlüğünü oluşturur. Kaygının kıpıları bir toplama yoluyla biraraya tutturulmuş değildirler, tıpkı zamansallığın kendisinin de ilkin Gelecek, Olmuşluk ve Şimdinin "zamanla" bileşmesinden oluşmamış olması gibi. Zamansallık genel olarak bir *varolan-şey* değildir. Yoktur, ama kendini *oldurur ya da zamansallaştırır*[S] [*zeitigt* sich]. Gene de niçin "Zamansallık — kaygının anlamı *dır*," "Zamansallık — şöyle ya da böyle belirlenmiş*tir*," demenin önüne geçemeyişimiz ilkin Varlığın ve genel olarak "dir"in açıklanacak olan düşüncesinden anlaşılır kılınabilecektir. Zamansallık zamansallaştırır ve hiç kuşkusuz kendi olanaklı kiplerini zamansallaştırır. Bunlar oradaki-Varlığın Varlık-kiplerinin çokluğunu, herşeyden önce asıl ve asılsız varoluşun temel-olanağını olanaklı kılarlar.

Gelecek, Olmuşluk, Şimdi "kendine-doğru"nun, "geriye ...-e"nin, "tarafından karşılaşılmaya bırakma"nın fenomenal karakterlerini gösterir. '...-e doğru,' '...-e' ve '... ortasında' fenomenleri zamansallığı açıkça ἐκστατικόν*olarak ortaya sererler. *Zamansallık kendinde ve kendi için kökensel "kendi-dışı" dır.* Buna göre nitelenen Gelecek, Olmuşluk, Şimdi fenomenlerini zamansallığın '*Ekstase*'leri*[S] olarak adlandırırız. Zamansallık bundan önce ilkin *kendisinden* ortaya çıkan bir varolan-şey değildir; tersine, özü *ekstase*lerin birliğinde 'zamansallaştırma'dır. Kaba anlayış için erişilebilir olan "zaman"ın karakteristiği, başka şeyler arasında, tam olarak başlangıcı ve sonu olmayan arı bir 'Şimdiler'-ardışıklığı olarak onda kökensel zamansallığın *ekstatik* karakterinin düzleştirilmesinden oluşur. Ama bu düzleştirmenin kendisi varoluşsal anlamına göre belirli bir olanaklı zamansallaştırmada temellenir ki, bununla uyum içinde zamansallık sözü edilen "zaman" asılsız olarak zaman-

*['*Ekstase*' Yunanca "ἐκστασις :: dışarı çıkarma, uzaklaştırma" sözcüğünden türetilir. Yunanca sözcük zamanla 'dalınç' anlamını da kazanmıştır.]

sallaştırır. Buna göre, oradaki-Varlığın sağduyusu için erişilebilir olan "zamanı" kökensel *olmayan* ama dahaçok asıl zamansallıktan kaynaklanan zaman olarak belgitlersek, o zaman, *a potiori fit denominatio* ilkesine göre, şimdi ortaya serilen *zamansallığı kökensel zaman* olarak adlandırmada aklanırız.

*Ekstase*lerin sıralanmasında her zaman Gelecekten ilk konumda söz ettik. Bunun Geleceğin kökensel ve asıl zamansallığın *ekstatik* birliğinde bir öncelik taşıdığını göstermesi gerekir, üstelik zamansallık ilkin *ekstase*lerin bir toplamı ve ardışıklığı yoluyla ortaya çıkmıyor, ama her durumda kendini onların eş-kökenselliklerinde zamansallaştırıyor olsa da. Ama bu eş-kökenselliğin içersinde zamansallaştırma kipleri değişiklik gösterirler. Ve değişiklik zamansallaştırmanın birincil olarak değişik *ekstase*lerden belirlenebilmesinde yatar. Kökensel ve asıl zamansallık asıl Gelecekten zamansallaştırılır, ve dahası öyle bir yolda ki, gelecekte olmuş olmakla herşeyden önce Şimdiyi uyandırır. *Kökensel ve asıl zamansallığın birincil fenomeni Gelecektir.* Geleceğin önceliği asılsız zamansallığın kendisinin değişkiye uğramış zamanlaştırmasına karşılık düşmek üzere değişecek, ama 'türevsel' [*'abkünftig'*] "zaman"-da bile önce çıkacaktır.

Kaygı ölüme-doğru-Varlıktır. Önceleyici kararlılığı oradaki-Varlığın saltık olanaksızlığının betimlenen olanağına doğru asıl-Varlık olarak belirledik. Böyle kendi sonuna doğru Varlıkta, oradaki-Varlık "ölüme fırlatılırken" asıllığı ve bütünlüğü içinde o olabileceği varolan-şey olarak varolur. Bu varolan-şeyin onda salt sona erdiği bir sonu yoktur, ama *sonlu olarak varolur.* Birincil olarak önceleyici kararlılığın anlamını oluşturan zamansallık tarafından zamansallaştırılan asıl Gelecek böylelikle kendini *sonlu olarak* ortaya serer. Ama benim kendimin 'bundan-böyle-oradaki-Varlık-olmayış'ıma karşın, "zaman daha öte sürmez mi"? Ve "Gelecekte" yatan ve ondan gelmekte olan sınırsız çoklukta şey olamaz mı?

Wenn daher die der Verständigkeit des Daseins zugängliche »Zeit« als *nicht* ursprünglich und vielmehr entspringend aus der eigentlichen Zeitlichkeit nachgewiesen wird, dann rechtfertigt sich gemäß dem Satze, *a potiori fit denominatio*, die Benennung der jetzt freigelegten *Zeitlichkeit* als *ursprüngliche Zeit.*

Bei der Aufzählung der Ekstasen haben wir immer die Zukunft an erster Stelle genannt. Das soll anzeigen, daß die Zukunft in der ekstatischen Einheit der ursprünglichen und eigentlichen Zeitlichkeit einen Vorrang hat, wenngleich die Zeitlichkeit auch erst durch eine Anhäufung und Abfolge der Ekstasen entsteht, sondern je in der Gleichursprünglichkeit derselben sich zeitigt. Aber innerhalb dieser sind die Modi der Zeitigung verschieden. Und die Verschiedenheit liegt darin, daß sich die Zeitigung aus den verschiedenen Ekstasen primär bestimmen kann. Die ursprüngliche und eigentliche Zeitlichkeit zeitigt sich aus der eigentlichen Zukunft, so zwar, daß sie zukünftig gewesen allererst die Gegenwart weckt. *Das primäre Phänomen der ursprünglichen und eigentlichen Zeitlichkeit ist die Zukunft.* Der Vorrang der Zukunft wird sich entsprechend der modifizierten Zeitigung der uneigentlichen Zeitlichkeit selbst abwandeln, aber auch noch in der abkünftigen »Zeit« zum Vorschein kommen.

Die Sorge ist Sein zum Tode. Die vorlaufende Entschlossenheit bestimmen wir als das eigentliche Sein zu der charakterisierten Möglichkeit der schlechthinnigen Unmöglichkeit des Daseins. In solchem Sein zu seinem Ende existiert das Dasein eigentlich ganzals das Seiende, das es »geworfen in den Tod« sein kann. Es hat nicht ein Ende, an dem es nur aufhört, sondern *existiert endlich.* Die eigentliche Zukunft, die primär *die* Zeitlichkeit zeitigt, die den Sinn der vorlaufen[330]den Entschlossenheit ausmacht, enthüllt sich damit selbst *als endliche.* Allein »geht« trotz des Nichtmehrdaseins meiner selbst »die Zeit nicht weiter«? Und kann nicht unbeschränkt vieles noch »in der Zukunft« liegen und aus ihr ankommen?

Die Fragen sind zu bejahen. Trotzdem enthalten sie keinen Einwand gegen die Endlichkeit der ursprünglichen Zeitlichkeit — weil sie überhaupt nicht mehr von dieser handeln. Die Frage ist nicht, was »in einer weitergehenden Zeit« noch alles geschehen und was für ein Auf-sich-Zukommen-lassen »aus dieser Zeit« begegnen kann, sondern wie das Auf-sich-Zukommen *selbst als solches* ursprünglich bestimmt ist. Seine Endlichkeit besagt nicht primär ein Aufhören, sondern ist ein Charakter der Zeitigung selbst. Die ursprüngliche und eigentliche Zukunft ist das Auf-sich-zu, auf *sich*, existierend als die unüberholbare Möglichkeit der Nichtigkeit. Der ekstatische Charakter der ursprünglichen Zukunft liegt gerade darin, daß sie das Seinkönnen schließt, das heißt selbst geschlossen ist und als solche das entschlossene existenzielle Verstehen der Nichtigkeit ermöglicht. Das ursprüngliche und eigentliche Auf-sich-zukommen ist der Sinn des Existierens in der eigensten Nichtigkeit. Mit der Thesevon der ursprünglichen Endlichkeit der Zeitlichkeit wird nicht bestritten, daß »die Zeit weiter geht«, sondern sie soll lediglich den phänomenalen Charakter der ursprünglichen Zeitlichkeit festhalten, der sich im Entworfenen des ursprünglichen existenzialen Entwurfs des Daseins selbst zeigt.

Die Versuchung dazu, die Endlichkeit der ursprünglichen und eigentlichen Zukunft und damit der Zeitlichkeit zu übersehen, bzw. sie »apriori« für unmöglich zu halten, entspringt aus dem ständigen Vordrängen des vulgären Zeitverständnisses. Wenn dieses mit Recht eine endlose Zeit und nur diese kennt, dann ist damit noch nicht erwiesen, daß es diese Zeit und ihre »Unendlichkeit« auch schon versteht. Was besagt: die Zeit »geht weiter« und »vergeht weiter«? Was bedeutet das »in der Zeit« überhaupt und das »in« und »aus der Zukunft« im besonderen? In welchem Sinne ist »die Zeit« endlos? Dergleichen verlangt Aufklärung, wenn die vulgären Einwände gegen die Endlichkeit der ursprünglichen Zeit nicht bodenlos bleiben wollen.

Soruların yanıtı evettir. Buna karşın, kökensel zamansallığın sonluluğuna yönelik hiçbir karşıçıkış kapsamazlar, çünkü bu artık bütününde onların ele aldıkları birşey değildir. Soru "sürmekte olan bir zamanda" olabilecek herşey hakkında ya da "bu zamandan" nasıl bir 'kendine-doğru-gelmeye-bırakma' ile karşılaşılabileceği hakkında değil, ama 'kendine-doğru-gelme'nin *kendisinin böyle olarak* kökensel olarak nasıl belirleneceği hakkındadır. Sonluluğu birincil olarak bir 'sona erme' demek değil, ama zamanlaştırmanın kendisinin bir karakteri demektir. Kökensel ve asıl Gelecek 'kendine-doğru'dur, '*kendi*ne'dir, hiçliğin arkada bırakılamaz olanağı olarak varolur. Kökensel Geleceğin *ekstatik* karakteri tam olarak 'Olabilme'yi kapamasında, eş deyişle kendisinin kapanmış olmasında ve böyle olarak hiçliğin kararlı varolma-ilgili anlaşılmasını olanaklı kılmasında yatar. Kökensel ve asıl 'kendine-doğru-gelme' en öz hiçlikte varolmanın anlamıdır. Zamansallığın kökensel sonluluğu üzerine sav ile "zamanın daha öte sürmesini" tartışma konusu yapmıyoruz; ama yalnızca kökensel zamansallığın fenomenal karakterine sarılıyoruz ki, kendini oradaki-Varlığın kendisinin kökensel varoluşsal tasarımda tasarlanan şeyde gösterir.

Kökensel ve asıl Geleceğin sonluluğunu ve böylelikle zamansallığın sonluluğunu gözardı etme ya da böyle sonluluğu *a priori* olanaksız sayma çabası kaba zaman-anlayışının kendini sürekli olarak öne çıkarmasından doğar. Eğer bu anlayış sonsuz zamanı ve yalnızca bunu tanımada haklıysa, o zaman böylelikle onun bu zamanı ve bunun "sonsuzluğunu" daha şimdiden anlamış da olduğu belgitlenmiş olmaz. "Zaman daha öte sürer" ve "hep geçip gider" ne demektir? Genel olarak "zamanda" ve özel olarak "Gelecekte" ve "Gelecekten" neyi imler? "Zaman" hangi anlamda sonsuzdur? Eğer kökensel zamanın sonluluğuna kaba karşıçıkışlar temelsiz kalmayacaksa, bu noktalar açıklama isterler. Ama bu açıklama

ancak sonluluk ve sonsuzluk* açısından uygun bir soru formülasyonu kazanılmışsa etkili olabilir. Gene de böyle bir formülasyon kökensel zaman fenomeni üzerine anlayan bir bakıştan kaynaklanır. Sorun elönünde-bulunan şeyin "onda" ortaya çıktığı ve yitip gittiği "*türetilmiş*" sonsuz zamanın kendini *nasıl kökensel* sonlu zamansallık *yaptığı* olamaz; tersine, sorun sonlu asıl zamansallıktan asıl*sız* zamansallığın nasıl doğduğu ve asılsız zamansallığının, asıl*sız* olarak, sonlu zamandan nasıl son*suz* bir zaman zamansallaştırdığı sorunudur. Ancak kökensel zaman *sonlu* olduğu içindir ki, "türevsel" zaman kendini *son-suz* olarak zamansallaştırabilir. Anlayan ayrımsamanın düzeninde, zamanın sonluluğu ancak "sonu olmayan zaman" sergilendiği ve böylece onunla karşılaştırılabilir olduğu zaman bütünüyle görülebilir olur.

Kökensel zamansallığın önceki çözümlemesini şu savda toparlıyoruz: Zaman zamansallığın zamansallaştırılması olarak kökenseldir ki, böyle olarak kaygı-yapısının yapılanışını olanaklı kılar. Zamansallık özsel olarak *ekstatik*tir. Zamansallık kendini kökensel olarak Gelecekten zamansallaştırır. Kökensel zaman sonludur.

Gene de kaygının zamansallık olarak yorumu şimdiye dek elde edilen dar temele sınırlı kalamaz, üstelik oradaki-Varlığın kökensel ve asıl bütün olmasına bakış için ilk adımları atmış olsa bile. Oradaki-Varlığın anlanımının zamansallık olduğu savı bu varolan-şeyin ortaya koyulmuş temeldurumunun somut içeriğinde doğrulanmalıdır.

§ 66. *Oradaki-Varlığın Zamansallığı ve Varoluşsal Çözümlemenin Kökensel Bir Yinelemesi İçin Ondan Kaynaklanan Görevler*

Ortaya serilen zamansallık fenomeni yalnızca oluşturucu gücünün daha kapsamlı bir doğru-

['Endlichkeit und Un-endlichkeit.'* Kesme çizgisi 'sonsuzluğun' *türevsel* olduğuna dikkati çekiyor. Birincil olan *sonlu* olandır, çünkü ancak *sonlu* olan *fenomenolojik*tir. 'Sonsuz' görsel-işitsel olmasa da görsel-işitselden türemiştir. Fenomenoloji bu kavramların eytişimini dikkate almaz.]

Diese Aufklärung aber läßt sich nur bewerkstelligen, wenn hinsichtlich der Endlichkeit und Unendlichkeit eine angemessene Fragestellung gewonnen ist. Diese jedoch entspringt dem verstehenden Blick auf das ursprüngliche Phänomen der Zeit. Das Problem kann nicht lauten: *wie wird* die *»abgeleitete«* unendliche Zeit, »in der« das Vorhandene entsteht [331] und vergeht, zur *ursprünglichen* endlichen Zeitlichkeit, sondern wie entspringt aus der endlichen eigentlichen Zeitlichkeit, die *un*eigentliche, und wie zeitigt diese *als un*eigentliche aus der endlichen eine *un*-endliche Zeit? Nur weil die ursprüngliche Zeit *endlich* ist, kann sich die »abgeleitete« als *un-endliche* zeitigen. In der Ordnung der verstehenden Erfassung wird die Endlichkeit der Zeit erst dann völlig sichtbar, wenn die »endlose Zeit« herausgestellt ist, um ihr gegenübergestellt zu werden.

Die bisherige Analyse der ursprünglichen Zeitlichkeit fassen wir in folgenden Thesen zusammen: Zeit ist ursprünglich als Zeitigung der Zeitlichkeit, als welche sie die Konstitution der Sorgestruktur ermöglicht. Die Zeitlichkeit ist wesenhaft ekstatisch. Zeitlichkeit zeitigt sich ursprünglich aus der Zukunft. Die ursprüngliche Zeit ist endlich.

Doch kann die Interpretation der Sorge als Zeitlichkeit nicht auf die bisher gewonnene schmale Basis beschränkt bleiben, wenngleich sie die ersten Schritte im Blick auf das ursprüngliche eigentliche Ganzsein des Daseins vollzog. Die These, der Sinn des Daseins ist die Zeitlichkeit, muß sich am konkreten Bestand der herausgestellten Grundverfassung dieses Seienden bewähren.

§ 66. *Die Zeitlichkeit des Daseins und die aus ihr entspringenden Aufgaben einer ursprünglicheren Wiederholung der existenzialen Analyse*

Das freigelegte Phänomen der Zeitlichkeit verlangt nicht nur eine weiterausgreifende Bewäh-

rung seiner konstitutiven Mächtigkeit, es kommt selbst dadurch erst hinsichtlich der Grundmöglichkeiten der Zeitigung in den Blick. Die Nachweisung der Möglichkeit der Seinsverfassung des Daseins auf dem Grunde der Zeitlichkeit nennen wir kurz, obzwar nur vorläufig, die »zeitliche« Interpretation.

Die nächste Aufgabe ist, über die zeitliche Analyse des eigentlichen Ganzseinkönnens des Daseins und eine allgemeine Charakteristik der Zeitlichkeit der Sorge hinaus, die *Uneigentlichkeit* des Daseins in ihrer spezifischen Zeitlichkeit sichtbar zu machen. Die Zeitlichkeit zeigte sich zuerst an der vorlaufenden Entschlossenheit. Sie ist der eigentliche Modus der Erschlossenheit, die sich zumeist in der Uneigentlichkeit der verfallenden Selbstauslegung des Man hält. Die Charakteristik der Zeitlichkeit der Erschlossenheit überhaupt führt zum zeitlichen Verständnis des nächsten besorgenden In-der-Welt-seins und damit der durchschnittlichen Indifferenz des Daseins, bei der die existenziale Analytik zuerst [332] ansetzte[24]. Wir nannten die durchschnittliche Seinsart des Daseins, darin es sich zunächst und zumeist hält, die Alltäglichkeit. Durch die Wiederholung der früheren Analyse muß sich die *Alltäglichkeit* in ihrem *zeitlichen* Sinne enthüllen, damit die in der Zeitlichkeit beschlossene Problematik an den Tag kommt und die scheinbare »Selbstverständlichkeit« der vorbereitenden Analysen vollends verschwindet. Die Zeitlichkeit soll sich zwar an allen wesentlichen Strukturen der Grundverfassung des Daseins bewähren. Das führt aber gleichwohl nicht zu einem äußerlichen schematischen Wiederdurchlaufen der vollzogenen Analysen in ihrer dargestellten Folge. Der anders gerichtete Gang der zeitlichen Analyse soll den Zusammenhang der früheren Betrachtungen deutlicher machen und die Zufälligkeit und scheinbare Willkür aufheben. Über diese methodischen Notwendigkeiten hinaus machen sich jedoch in

[24] Vgl. § 9, s. 43.

lamışını istemekle kalmaz, ama ancak bu doğrulama yoluyla kendisi zamansallaştırmanın temel olanakları açısından göz önüne alınacaktır. Oradaki-Varlığın Varlık-durumunun olanağının zamansallık temelinde belgitlemesine kısaca, ama hiç kuşkusuz yalnızca geçici olarak, "zamansal" yorum diyoruz.

Bundan sonraki görevimiz oradaki-Varlığın asıl bütün-'Olabilme'sinin zamansal çözümlemesinin ve kaygının zamansallığının evrensel bir betimlemesinin ötesinde, oradaki-Varlığın *asılsızlığın* özgün zamansallığı içinde görülebilir kılmaktır. Zamansallık kendini ilk olarak önceleyici kararlılıkta gösterdi. Bu asıl açığa serilmişlik kipidir ki, kendini çoğunlukla İnsanın düşüşteki öz-yorumlamasının asılsızlığı içinde tutar. Genel olarak açığa serilmişliğin zamansallığının betimlemesi en yakında yatan tasalı dünyadaki-Varlığın zamansal anlayışına, ve böylelikle oradaki-Varlığın varoluşsal Analitiğin ilkin ondan yola çıktığı[24] sıradan ayrımsızlığının zamansal anlayışına götürür. Oradaki-Varlığın kendini onda en yakından ve çoğunlukla sürdürdüğü sıradan Varlık-türüne gündeliklik demiştik. Daha önceki çözümlemelerin yinelemesi yoluyla *gündeliklik* kendini *zamansal* anlamında ortaya sermelidir; böylelikle zamansallıkta kapsanan sorunsal gün ışığına çıkacak ve hazırlayıcı çözümlemelerin görünürdeki "kendiliğinden-açıklıkları" bütünüyle yitecektir. Zamansallığın kendini hiç kuşkusuz oradaki-Varlığın temel yapılanışının tüm özsel yapılarında doğrulaması gerekir. Ama bu gene de bizi yerine getirdiğimiz çözümlemelerin içinden, sunulan sıralanışları içinde, bir kez daha dışsal ve şematik bir yolda geçmeye götürmez. Zamansal çözümlemenin başka türlü yönlendirilen gidişinin daha önceki irdelemelerin bağlantısını durulaştırması ve olumsallığı ve görünürdeki keyfiliği ortadan kaldırması gerekir. Bu yöntemsel zorunlukların ötesinde, gene de,

[24] Bkz. § 9, s. [43]

fenomenin kendisinde yatan ve yineleyen çözümlemenin bir başka eklemlenişine zorlayan güdü kendini geçerli kılar.

Her durumda benim *kendim* olan varolanşeyin varlıkbilimsel yapısı varoluşun kendindesürekliliğinde özeklenir. 'Kendi' ne töz ne de özne olarak kavranabileceği ama Varoluşta temellendiği için, asılsız 'Kendi'nin, İnsanın çözümlemesi bütünüyle oradaki-Varlığın hazırlayıcı yorumunun çekimine bırakılmıştır.[25] Şimdi 'Kendilik' *belirtik olarak* kaygının ve böylelikle zamansallığın yapısına geri alındıktan sonra, kendinde-sürekliliğin ve kendinde-süreksizliğin zamansal yorumu ağırlığını kazanır. Bu yorumun ayrıştırılmış ve tematikleştirilmiş bir yolda yerine getirilmesi gerekir. Gene de ilk olarak yalnızca bozukvargılara karşı ve genel olarak Benin Varlığına ilişkin varlıkbilimsel olarak uygunsuz sorulara karşı haklı bir güvence vermekle kalmaz, ama aynı zamanda özeksel işlevine karşılık düşmek üzere zamansallığın *zamansallaştırma-yapısına* kökensel bir bakış da sağlar. Bu kendini oradaki-Varlığın *tarihselliği* olarak ortaya serer. 'Oradaki-Varlık tarihseldir' önermesi kendini varoluşsal-varlıkbilimsel temel-önesürüm olarak doğrular. Önerme oradaki-Varlığın bir "dünya-tarihi"nde yer aldığı olgusunun salt varlıksal bir saptanışının bütünüyle uzağında yatar. Ama oradaki-Varlığın tarihselliği olanaklı bir tarihsel anlamanın temelidir ki, kendi yanından yine bilim olarak tarihin özel bir kavramsal gelişimine doğru olanağı kendisinde taşır.

Gündelikliğin ve tarihselliğin zamansal yorumu kökensel zaman üzerine bakışı yeterince sağlamlaştırarak bunun kendisini gündelik zaman deneyiminin olanak ve zorunluğunun koşulu olarak açığa çıkarır. Oradaki-Varlık, belirtik olarak olsun ya da olmasın, *kendini kendi için* birincil olarak onun için Varlığının önemli olduğu varolan-şey olarak *kullanır*

[25] Bkz. §§ 25 vs, s. [113] vs.

dem Phänomen selbst liegende Motive geltend, die zu einer anderen Gliederung der wiederholenden Analyse zwingen.

Die ontologische Struktur des Seienden, das ich je *selbst* bin, zeuriert in der Selbständigkeit der Existenz. Weil das Selbst weder als Substanz noch als Subjekt begriffen werden kann, sondern in der Existenz gründet, wurde die Analyse des uneigentlichen Selbst, des Man, ganz im Zuge der vorbereitenden Interpretation des Daseins belassen[25]. Nachdem jetzt die Selbstheit *ausdrücklich* in die Struktur der Sorge und damit der Zeitlichkeit zurückgenommen ist, erhält die zeitliche Interpretation der Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit ein eigenes Gewicht. Sie bedarf einer gesonderten thematischen Durchführung. Sie gibt aber nicht nur erst die rechte Sicherung gegen die Paralogismen und die ontologisch unangemessenen Fragen nach dem Sein des Ich überhaupt, sondern sie verschafft zugleich, ihrer zentralen Funktion entsprechend, einen ursprünglicheren Einblick in die *Zeitigungsstruktur* der Zeitlichkeit. Diese enthüllt sich als die *Geschichtlichkeit* des Daseins. Der Satz: das Dasein ist geschichtlich, bewährt sich als existenzial-ontologische Fundamentalaussage. Sie ist weit entfernt von einer bloß ontischen Feststellung der Tatsache, daß das Dasein in einer »Weltgeschichte« vorkommt. Die Geschichtlichkeit des Daseins aber ist der Grund eines möglichen historischen Verstehens, das seinerseits wiederum die Möglichkeit zu einer eigens ergriffenen Ausbildung der Historie als Wissenschaft bei sich trägt.

Die zeitliche Interpretation der Alltäglichkeit und Geschichtlichkeit festigt den Blick auf die ursprüngliche Zeit ausreichend, um sie selbst [333] als die Bedingung der Möglichkeit und Notwendigkeit der alltäglichen Zeiterfahrung aufzudecken. Das Dasein *verwendet sich* als Seiendes, dem es um sein Sein geht, primär, ob ausdrücklich oder nicht, *für sich selbst.*

[25] Vgl. §§ 25 ff. S. 113 ff.

Zunächst und zumeist ist die Sorge umsichtiges Besorgen. Unwillen seiner selbst sich verwendend, »verbraucht« sich das Dasein. Sichverbrauchend braucht das Dasein sich selbst, das heißt seine Zeit. Zeit brauchend rechnet es mit ihr. Das umsichtigrechnende Besorgen entdeckt zunächst die Zeit und führt zur Ausbildung einer Zeitrechnung. Das Rechnen mit der Zeit ist konstitutiv für das In-der-Welt-sein. Das besorgende Entdecken der Umsicht läßt, mit seiner Zeit rechnend, das entdeckte Zuhandene und Vorhandene in die Zeit begegnen. Das innerweltliche Seiende wird so als »in der Zeit seiend« zugänglich. Wir nennen die Zeitbestimmtheit des innerweltlichen Seienden die *Innerzeitigkeit*. Die an ihr zunächst ontisch gefundene »Zeit« wird die Basis der Ausformung des vulgären und traditionellen Zeitbegriffes. Die Zeit als innerzeitigkeit aber entspringt einer wesenhaften Zeitigungsart der ursprünglichen Zeitlichkeit. Dieser Ursprung sagt, die Zeit, »in der« Vorhandenes entsteht und vergeht, ist ein echtes Zeitphänomen und keine Veräußerlichung einer »qualitativen Zeit« zum Raum, wie die ontologisch völlig unbestimmte und unzureichende Zeit-interpretation *Bergsons* glauben machen will.

Die Ausarbeitung der Zeitlichkeit des Daseins als Alltäglichkeit, Geschichtlichkeit und Innerzeitigkeit gibt erst den rücksichtslosen Einblick in die *Verwicklungen* einer ursprünglichen Ontologie des Daseins. Als In-der-Welt-sein existiert das Dasein faktisch mit und bei innerweltlich begegnendem Seienden. Das Sein des Daseins empfängt daher seine umfassende ontologische Durchsichtigkeit erst im Horizont des geklärten Seins des nichtdaseinsmäßigen Seienden, das heißt auch dessen, was, nicht zuhanden und nicht vorhanden, nur »besteht«. Die Interpretation der Abwandlungen des Seins alles

[*verwendet*]. En yakından ve çoğunlukla, kaygı sağgörülü tasadır. Kendini kendi-uğruna kullanmada [*verwendend*], oradaki-Varlık kendini "tüketir" [*verbraucht*]. Kendini tüketmede, oradaki-Varlık kendi kendini, eş deyişle zamanını kullanır [*braucht*]. Zaman kullanmada, oradaki-Varlık onunla hesap yapar. Sağgörülühesaplayıcı tasa ilkin zamanı açığa çıkarır ve bir zaman hesaplamasının geliştirilmesine götürür. Zaman ile hesap dünyadaki-Varlık için oluşturucudur. Sağgörünün tasalı açığa çıkarışı, kendi zamanı ile hesap yapmada, açığa çıkarılmış elaltında-bulunan ve elönünde-bulunan şeyleri zamanda karşılaşılmaya bırakır. Dünyaiçinde varolan-şey böylece "zamanda olan" olarak erişilebilir olur. Dünya-içinde varolan-şeyin zaman-belirlenimine 'zaman-içindelik' deriz. İlkin varlıksal olarak 'zaman-içindelik'te bulunan "zaman" kaba ve geleneksel zaman-kavramının biçimlenişinin zemini olur. Ama 'zaman-içindelik' olarak zaman kökensel zamansallığın özsel bir zamansallaştırma-türünden doğar. Bu köken elönünde-bulunan şeyin "onda" ortaya çıktığı ve yitip gittiği zamanın gerçek bir zaman-fenomeni olduğunu ve bir "nitel zaman"ının uzaya dışsallaşması olmadığını söyler — ki Bergson'un varlıkbilimsel olarak bütünüyle belirsiz ve yetersiz zaman-yorumunun bizi inandırmak istediği şey budur.

Oradaki-Varlığın zamansallığının gündeliklik, tarihsellik ve zaman-içindelik olarak geliştirilmesi ile, ilk kez oradaki-Varlığın kökensel bir varlıkbiliminin *karışıklıkları* üzerine amansız bir içgörü elde edeceğiz. Dünyadaki-Varlık olarak, oradaki-Varlık olgusal olarak dünya-içinde karşılaşılan varolan-şeyler ile birlikte ve onların ortasında varolur. Buna göre, oradaki-Varlığın Varlığı kapsamlı varlıkbilimsel saydamlığını ancak oradaki-Varlık karakterinde olmayan varolan-şeylerin, eş deyişle giderek elaltında-bulunmayan ve elönünde-bulunmayan ama yalnızca "kalıcı" olan şeylerin açıklanmış Varlığının çevreni içersinde kazanır. Ama *var* olduğunu söylediğimiz herşeyin Varlığının

değişimlerinin yorumu önceden yeterince aydınlatılmış bir genelde Varlık düşüncesine gereksinir. Bu düşünce kazanılmadığı sürece, oradaki-Varlığın giderek *yinelenen* zamansal çözümlemesi tamamlanmamış ve bulanıklıklarla yüklü kalacaktır ki, bu yüzden olgusal güçlükler üzerine uzun uzadıya konuşmak gereksiz olacaktır. Oradaki-Varlığın varoluşsal-zamansal çözümlemesi kendi yanından Varlık-kavramının ilkesel tartışması çerçevesi içersinde yenilenmiş bir yinelemeyi gerektirir.

dessen, von dem wir sagen, es *ist*, bedarf aber einer zuvor hinreichend erhellten Idee von Sein überhaupt. Solange diese nicht gewonnen ist, bleibt auch die *wiederholende* zeitlithe Analyse des Daseins unvollständig und mit Unklarheiten behaftet — um von den sachlichen Schwierigkeiten nicht weitläufig zu reden. Die existenzial-zeitliche Analyse des Daseins verlangt ihrerseits eine erneute Wiederholung im Rahmen der grundsätzlichen Diskussion des Seinsbegriffes. [334]

Viertes Kapitel
Zeitlichkeit und Alltäglichkeit

Dördüncü Bölüm
Zamansallık ve Gündeliklik

§ 67. *Der Grundbestand der existenzialen Verfassung des Daseins und die Vorzeichnung ihrer zeitlichen Interpretation*

Die vorbereitende Analyse[1] hat eine Mannigfaltigkeit von Phänomenen zugänglich gemacht, die bei aller Konzentration auf die fundierende Strukturganzheit der Sorge dem phänomenologischen Blick nicht entschwinden darf. Die *ursprüngliche* Ganzheit der Daseinsverfassung schließt *als gegliederte* eine solche Mannigfaltigkeit so wenig aus, daß sie dergleichen fordert. Ursprünglichkeit der Seinsverfassung deckt sich nicht mit der Einfachheit und Einzigkeit eines letzten Aufbauelements. Der ontologische Ursprung des Seins des Daseins ist nicht »geringer« als das, was ihm entspringt, sondern er überragt es vorgängig an Mächtigkeit, und alles »Entspringen« im ontologischen Felde ist Degeneration. Das ontologische Vordringen zum »Ursprung« kommt nicht zu ontischen Selbstverständlichkeiten für den »gemeinen Verstand«, sondern ihm öffnet sich gerade die Fragwürdigkeit alles Selbstverständlichen.

Um die in der vorbereitenden Analyse gewonnenen Phänomene in den phänomenologischen Blick zurückzubringen, muß ein Hinweis auf ihre durchlaufenen Stadien genügen. Die Umgrenzung der Sorge ergab sich aus der Analyse der Erschlossenheit, die das Sein des »Da« konstituiert. Die Klärung dieses Phänomens bedeutete

[1] Vgl. Abschnitt I, S. 41-230.

§ 67. *Oradaki-Varlığın Varoluşsal Yapılanışının Temel İçeriği ve Bunun Zamansal Yorumunun Ön-Taslağı*

Hazırlayıcı çözümlememiz[1] bir fenomenler çoklusunu erişilebilir kılmıştır ki, kaygının temellendirici yapı-bütünlüğü üzerine tüm yoğunlaşmamız durumunda bile gözden yitirilmemesi gerekir. Oradaki-Varlığın yapılanışının *kökensel* bütünlüğü *eklemlenmiş olarak* böyle bir çokluyu dışlamaktan öylesine uzaktır ki, aslında bu tür birşeyi ister. Varlık-durumunun kökenselliği bir ensoı yapı-öğesinin yalınlığı ve biricikliği ile örtüşmez. Oradaki-Varlığın Varlığının varlıkbilimsel kaynağı ondan kaynaklananıdan "daha az" değildir; tersine, güçte daha baştan onun üzerine yükselir; ve varlıkbilimsel alanda tüm "kaynaklanma" bir yozlaşmadır. "Kaynağa" doğru varlıkbilimsel ilerleme "sıradan anlak" için varlıksal kendiliğinden-açıklığa gelmez; tersine, onun için tam olarak kendiliğinden-açık herşeyin sorgulanabilirliği açığa çıkar.*

Hazırlayıcı çözümlemede kazanılan fenomenleri fenomenolojik bakış altına geri getirebilmek için, içinden geçilen evrelere değinmek yeterli olmalıdır. Kaygının tanımı "Orası"nın Varlığını oluşturan açığa serilmişliğin çözümlemesinden doğdu. Bu fenomenin açıklaması

*[Bu pasajda hedef her biri birer arke konutlayan *ön-Sokratik* felsefi girişimler, bütününde *klasik* felsefe, ve son olarak belitsel ilk ilkelerden başlayan *felsefi tanıtlama* düşüncesi ile Aristoteles'tir. Heidegger'in amacı, biraz aşağıda (s. [392]) belirteceği gibi, "Felsefe Tarihinin tarih-bilimsel bir yokedilişi görevi"ni yerine getirmektir.]

[1] Bkz. Kesim I, s. [41-230].

oradaki-Varlığın temel-durumunun, dünyadaki-Varlığın geçici yorumunu imliyordu. Araştırmamız dünyadaki-Varlığın betimlemesi ile yola çıkarak, oradaki-Varlığın uygunsuz ve çoğunlukla belirtik olmayan varlıkbilimsel önbelirlenimlerine karşı yeterli bir fenomenal çevreni daha baştan güvence altına alabildi. Dünyadaki-Varlık ilk olarak dünya fenomeni açısından nitelendi. Ve hiç kuşkusuz açımlamamız çevre "*içinde*" elaltında-bulunanın ve elönünde-bulunanın varlıksal-varlıkbilimsel betimlemesinden ileriye, 'dünya-içindeliğin' öne çıkarılmasına geçti, çünkü genel olarak dünyasallık fenomeni ancak böylelikle görülebilir kılınabilirdi. Ama dünyasallığın yapısı — imlemlilik — kendini özsel olarak açığa serilmişliğe ait olan anlamanın kendini üzerine tasarladığı şey ile, oradaki-Varlığın *onun uğruna* varolduğu 'Olabilme'si ile bağlanmış olarak gösterdi.

Gündelik oradaki-Varlığın zamansal yorumunun açığa serilmişliğin kendini onlarda oluşturduğu yapılarda başlaması gerekir. Bunlar anlama, ruhsal-durum, düşme ve söylemdir. Zamansallığın bu fenomenler açısından ortaya serilen zamansallaştırma kipleri dünyadaki-Varlığın zamansallığını belirleyebilmenin zeminini verirler. Bu yeniden dünya fenomenine götürür ve dünyasallığın özgün zamansal sorunsalının bir sınırlanışına izin verir. Bu en yakın gündelik dünyadaki-Varlığın, düşüşteki sağgörülü tasanın betimlemesi tarafından doğrulanmalıdır. Bu tasanın zamansallığı sağgörünün şeylere bakan algılamaya ve bunda temellenen kuramsal bilgiye değişkisini olanaklı kılar. Dünyadaki-Varlığın böyle ortaya çıkan zamansallığı kendini aynı zamanda oradaki-Varlığın özgün uzaysallığının temeli olarak sergiler. Uzak[sız]laştırmanın ve yönlendirmenin zamansal yapılanışı gösterilmelidir. Bu çözümlemelerin bütünü oradaki-Varlığın asılsızlığına varlıkbilimsel olarak temel olan zamansallığın bir zamansallaştırma-olanağını ortaya serer, ve gündelikliğin zamansal

die vorläufige Interpretation der Grundverfassung des Daseins, des In-der-Welt-seins. Mit dessen Kennzeichnung setzte die Untersuchung ein, um von Anfang an gegenüber den unangemessenen, meist nicht ausdrücklichen ontologischen Vorbestimmungen des Daseins einen zureichenden phänomenalen Horizont zu sichern. Das In-der-Welt-sein wurde zunächst im Hinblick auf das Phänomen der Welt charakterisiert. Und zwar schritt die Explikation von der ontisch-ontologischen Kennzeichnung des »*in*« der Umwelt Zuhandenen und Vorhandenen fort zur Abhebung der Innerweltlichkeit, um an dieser das Phänomen der Weltlichkeit überhaupt sichtbar zu machen. Die Struktur der Weltlichkeit, die Bedeutsamkeit, aber erwies sich als verklammert mit dem, worauf sich das wesenhaft zur Erschlossenheit gehörige Verstehen entwirft, mit dem Seinkönnen des Daseins, *worumwillen* es existiert.

Die zeitliche Interpretation des alltäglichen Daseins soll bei den Strukturen ansetzen, in denen sich die Erschlossenheit konstituiert. **[335]** Das sind: Verstehen, Befindlichkeit, Verfallen und Rede. Die im Hinblick auf diese Phänomene freizulegenden Modi der Zeitigung der Zeitlichkeit geben den Boden, um die Zeitlichkeit des In-der-Welt-seins zu bestimmen. Das führt erneut auf das Phänomen der Welt und erlaubt eine Umgrenzung der spezifisch zeitlichen Problematik der Weltlichkeit. Sie muß sich bewähren durch die Charakteristik des nächst alltäglichen In-der-Welt-seins, des verfallenden umsichtigen Besorgens. Dessen Zeitlichkeit ermöglicht die Modifikation der Umsichtzum hinsehenden Vernehmen und dem darin gründenden theoretischen Erkennen. Die dergestalt heraustretende Zeitlichkeit des In-der-Welt-seins erweist sich zugleich als Fundament der spezifischen Räumlichkeit des Daseins. Die zeitliche Konstitution von Entfernung und Ausrichtung ist zu zeigen. Das Ganze dieser Analysen enthüllt eine Zeitigungsmöglichkeit der Zeitlichkeit, in der die Uneigentlichkeit des Daseins

ontologisch gründet, und führt vor die Frage, wie der zeitliche Charakter der Alltäglichkeit, der zeitliche Sinn des bisher ständig gebrauchten »Zunächst und Zumeist« verstanden werden soll. Die Fixierung dieses *Problems* macht deutlich, daß und inwiefern die bis dahin erreichte Klärung des Phänomens nicht zureicht.

Das vorliegende Kapitel erhält sonach folgende Gliederung: die Zeitlichkeit der Erschlossenheit überhaupt (§ 68); die Zeitlichkeit des In-der-Welt-seins und das *Problem* der Transzendenz (§ 69); die Zeitlichkeit der daseinsmäßigen Räumlichkeit (§ 70); der zeitliche Sinn der Alltäglichkeit des Daseins (§ 71).

karakterinin, şimdiye dek sürekli olarak kullanılan "en yakından ve çoğunlukla"nın zamansal anlamının nasıl anlaşılacağı sorusuna götürür. Bu sorunun saptanması fenomenin şimdiye dek eriştiğimiz açıklamasının yetersiz olduğunu ve ne düzeye dek yetersiz olduğunu durulaştırır.

Önümüzdeki Bölüm böylece şu eklemlenişi kapsar: Genel olarak açığa serilmişliğin zamansallığı (§ 68); dünyadaki-Varlığın zamansallığı ve aşkınlık sorunu (§ 69); oradaki-Varlığa özgü uzaysallığın zamansallığı (§ 70); oradaki-Varlığın gündelikliğinin zamansal anlamı (§ 71).

§ 68. *Die Zeitlichkeit der Erschlossenheit überhaupt*

§ 68. *Genel Olarak Açığa Serilmişliğin Zamansallığı*

Die hinsichtlich ihres zeitlichen Sinnes charakterisierte Entschlossenheit repräsentiert eine eigentliche Erschlossenheit des Daseins. Diese konstituiert ein Seiendes dergestalt, daß es existierend sein »Da« selbst sein kann. Die Sorge wurde mit Rücksicht auf ihren zeitlichen Sinn nur erst in den Grundzügen gekennzeichnet. Ihre konkrete zeitliche Konstitution aufweisen, besagt, im einzelnen ihre Strukturmomente, das heißt Verstehen, Befindlichkeit, Verfallen und Rede, zeitlich interpretieren. Jedes Verstehen hat seine Stimmung. Jede Befindlichkeit ist verstehend. Das befindliche Verstehen hat den Charakter des Verfallens. Das verfallend gestimmte Verstehen artikuliert sich bezüglich seiner Verständlichkeit in der Rede. Die jeweilige zeitliche Konstitution der genannten Phänomene führt je auf die *eine* Zeitlichkeit zurück, als welche sie die mögliche Struktureinheit von Verstehen, Befindlichkeit, Verfallen und Rede verbürgt. [336]

Zamansal anlamı açısından betimlenen kararlılık oradaki-Varlığın bir asıl açığa serilmişliğini temsil eder. Bu açığa serilmişlik öyle bir tür varolan-şeyi oluşturur ki, varolmada kendi "Orası"nın kendisi olabilir. Kaygı zamansal anlamı açısından ilkin temel çizgilerinde betimlendi. Somut zamansal yapılanışını sergilemek onun yapı-kıpılarını, eş deyişle anlama, ruhsal-durum, düşme ve söylemi tek tek zamansal olarak yorumlamak demektir. Her anlamanın kendi ruh-durumu vardır. Her ruhsal-durum anlayan bir ruhsal-durumdur. Ruhsal-durum eşliğindeki anlama düşme karakterini taşır. Ruh-durumu düşüşte ayarlanmış olan anlama söylemde kendini anlaşılırlığı bağlamında eklemler. Sözü edilen fenomenlerin o sıradaki zamansal yapılanışları her durumda *tek bir* zamansallığa geri götürür ki, böyle olarak anlama, ruhsal-durum, düşme ve söylemin olanaklı yapı-birliğini güvence altına alır.

a) Die Zeitlichkeit des Verstehens[3]

a) Anlamanın Zamansallığı[2]

Mit dem Terminus Verstehen meinen wir ein Fundamentales Existenzial; weder eine bestimmte *Art von Erkennen*, unterschieden etwa

Anlama terimi ile demek istediğimiz temel bir varoluşsaldır; ne söz gelimi açıklama ve kavramadan ayrı olarak belirli bir *bilme türü*, ne de

[3] Vgl. § 31, S. 142 ff.

[2] Bkz. § 31, s. [142] vss.

genel olarak tematik ayrımsama anlamında bir bilmedir. Ama hiç kuşkusuz anlama 'Orası'nın Varlığını öyle bir yolda oluşturur ki, bir anlamanın temelinde oradaki-Varlık görüş, kendi çevresine bakma, salt bakma gibi değişik olanakları varolmada geliştirebilir. Tüm açıklama, anlaşılmaz olanın anlamada açığa çıkarılması olarak, oradaki-Varlığın birincil anlamasında köklenir.

Kökende varoluşsal olarak alındığında, anlama *bir 'Olabilme'ye doğru tasarlıyor-olma* demektir ki, *oradaki-Varlık her durumda onun uğruna varolur.* Anlama birinin kendi 'Olabilme'sini öyle bir yolda açığa serer ki, oradaki-Varlık anlayarak her durumda herhangi bir yolda ne yapabileceğini bilir. Ama bu "bilme" bir görgül-olgunun açığa çıkarılmışlığı değil, tersine varolma-ilgili bir olanakta kendini sürdürmedir. Karşılık düşen bilmeme anlamanın bir yer almamasından oluşmaz, ama 'Olabilme'nin tasarlanmışlığının eksikli bir kipi sayılmalıdır. Varoluş sorgulanabilir olabilir. "Sorgulamada-durma"nın olanaklı olabilmesi için, bir açığa serilmişlik gereklidir. Bir varolma-ilgili olanakta tasarlayarak kendini-anlama için Gelecek her durumda oradaki-Varlığın o olarak varolduğu o sıradaki olanaktan kendine-doğru-gelme olarak temelde yatar. Gelecek anlayarak kendi 'Olabilme'sinde varoluşta olan bir varolan-şeyi varlıkbilimsel olarak olanaklı kılar. Temelde gelecek-ilgili tasarlama birincil olarak tasarlanmış olanağı tematik olarak bir sanıda ayrımsamaz, ama kendini olanak olarak ona fırlatır. Oradaki-Varlık her durumda anlayarak olabileceği gibi *vardır.* Kararlılık kendini kökensel ve asıl varolma olarak göstermiştir. En yakından ve çoğunlukla, hiç kuşkusuz oradaki-Varlık kararsız kalır, eş deyişle kendi en öz 'Olabilme'sinde kapalı kalır ki, kendini ona ancak bireyselleşmede getirir. Bunda zamansallığın kendini sürekli olarak asıl Gelecekten zamansallaştırmadığı imlenir. Gene de bu süreksizlik zamansallığın arada bir Gelecekten yoksun olması

von Erklären und Begreifen, noch überhaupt ein Erkennen im Sinne des thematischen Erfassens. Wohl aber konstituiert das Verstehen das Sein des Da dergestalt, daß ein Dasein auf dem Grunde des Verstehens die verschiedenen Möglichkeiten der Sicht, des Sichumsehens, des Nurhinsehens, existierend ausbilden kann. Alles Erklären wurzelt als verstehendes Entdecken des Unverständlichen im primären Verstehen des Daseins.

Ursprünglich existenzial gefaßt, besagt Verstehen: *entwerfend-sein zu einem Seinkönnen, worumwillen je das Dasein existiert.* Das Verstehen erschließt das eigene Seinkönnen dergestalt, daß das Dasein verstehend je irgendwie weiß, woran es mit ihm selbst ist. Dieses »Wissen« aber ist kein Entdeckthaben einer Tatsache, sondern das Sichhalten in einer existenziellen Möglichkeit. Das entsprechende Nichtwissen besteht nicht in einem Unterbleiben des Verstehens, sondern muß als defizienter Modus der Entworfenheit des Seinkönnens gelten. Die Existenz kann fragwürdig sein. Damit das »In-Frage-stehen« möglich wird, bedarf es einer Erschlossenheit. Dem entwerfenden Sichverstehen in einer existenziellen Möglichkeit liegt die Zukunft zugrunde als Auf-sich-zukommen aus der jeweiligen Möglichkeit, als welche je das Dasein existiert. Zukunft ermöglicht ontologisch ein Seiendes, das so ist, daß es verstehend in seinem Seinkönnen existiert. Das im Grunde zukünftige Entwerfen erfaßt primär nicht die entworfene Möglichkeit, thematisch in einem Meinen, sondern wirft sich in sie als Möglichkeit. Verstehend *ist* das Dasein je, wie es sein kann. Als ursprüngliches und eigentliches Existieren ergab sich die Entschlossenheit. Zunächst und zumeist freilich bleibt das Dasein unentschlossen, das heißt in seinem eigensten Seinkönnen, dahin es sich je nur in der Vereinzelung bringt, verschlossen. Darin liegt: die Zeitlichkeit zeitigt sich nicht ständig aus der eigentlichen Zukunft. Diese Unständigkeit besagt jedoch nicht, die Zeitlichkeit ermangele zuweilen

der Zukunft, sondern die Zeitigung dieser ist abwandelbar.

Für die terminologische Kennzeichnung der eigentlichen Zukunft halten wir den Ausdruck *Vorlaufen* fest. Er zeigt an, daß das Dasein, eigentlich existierend, sich als eigenstes Seinkönnen auf sich zu[337]kommen läßt, daß sich die Zukunft erst selbst gewinnen muß, nicht aus einer Gegenwart, sondern aus der uneigentlichen Zukunft. Der formal indifferente Terminus für die Zukunft liegt in der Bezeichnung des ersten Strukturmomentes der Sorge, im *Sich-vorweg*. Dasein ist faktisch ständig sich-vorweg, aber unständig, der existenziellen Möglichkeit nach, vorlaufend.

Wie soll dagegen die uneigentliche Zukunft abgehoben werden? Dieser ekstatische Modus kann sich, entsprechend wie die eigentliche Zukunft an der Entschlossenheit, nur im ontologischen Rückgang vom alltäglich besorgenden, uneigentlichen Verstehen zu seinem existenzial-zeitlichen Sinn enthüllen. Als Sorge ist das Dasein wesenhaft sich-vorweg. Zunächst und zumeist versteht sich das besorgende In-der-Welt-sein aus dem, *was* es besorgt. Das uneigentliche *Verstehen* entwirft sich auf das Besorgbare, Thnliche, Dringliche, Unumgängliche der Geschäfte der alltäglichen Beschäftigung. Das Besorgte aber ist, wie es ist, umwillen des sorgenden Seinkönnens. Dieses läßt das Dasein im besorgenden Sein beim Besorgten auf sich zukommen. Das Dasein kommt nicht primär in seinem eigensten, unbezüglichen Seinkönnen auf sich zu, sondern es ist besorgend *seiner gewärtig aus dem, was das Besorgte ergibt oder versagt*. Aus dem Besorgten herkommt das Dasein auf sich zu. Die uneigentliche Zukunft hat den Charakter des *Gewärtigens*. Das besorgende Sichverstehen als Man-selbst aus dem, was man betreibt, hat in diesem ekstatischen Modus der Zukunft den »Grund« seiner Möglichkeit. Und *nurweil* das faktische Dasein seines Seinkönnens dergestalt aus dem Besorgten *gewärtig ist*, kann es *erwarten* und warten auf ...

demek değildir; tersine, Geleceğin zamansallaştırılmasının değişebilir olması demektir.

Asıl Geleceğin terminolojik olarak belirtilmesi için *önceleme* anlatımına sarılırız. Bu oradaki-Varlığın, asıllığı içinde varolarak, kendini en öz 'Olabilme' olarak kendine doğru gelmeye bıraktığını, Geleceğin kendisinin kendini ilkin bir Şimdiden değil ama asılsız Gelecekten kazanmak zorunda olduğunu belirtir. Gelecek için biçimsel olarak ayrımsız terim kaygının ilk yapı-kıpısının, '*kendi-önünde*'nin belirtilmesinde yatar. Oradaki-Varlık olgusal olarak sürekli olarak kendi-önünde, ama süreksiz olarak, varolma-ilgili olanağa göre, önceleyicidir.

Asılsız Geleceğin bununla karşıtlığı nasıl gösterilecektir? Asıl Geleceğin kararlılıkta ortaya serilmesine karşılık düşmek üzere, asılsız Gelecek olarak bu *ekstatik* kip de ancak gündelik tasanın asılsız anlamasından onun varoluşsal-zamansal anlamına varlıkbilimsel geri dönüşte ortaya serilir. Kaygı olarak oradaki-Varlık özsel olarak kendi-önündedir. En yakından ve çoğunlukla, tasalı dünyadaki-Varlık kendini tasalandığı şeyden anlar. Asılsız *anlama* kendini tasalanılabilir olan üzerine, gündelik uğraş ve işlerde yapılabilir, iveğen, vazgeçilmez olan üzerine tasarlar. Ama tasa edilen şey ne ise, kaygılanan 'Olabilme' uğruna odur. Bu 'Olabilme' oradaki-Varlığı tasa edilen şeyin yanısıra tasalı Varlığında kendine gelmeye bırakır. Oradaki-Varlık birincil olarak kendi en öz, ilişkisiz 'Olabilme'sinde kendine doğru gelmez, ama tasalı olarak bunu *tasa edilen şeyin sunduğu ya da yadsıdığı şeyden beklemededir*. Oradaki-Varlık tasa edilen şeyden kendine doğru gelir. Asılsız Gelecek '*beklemede olma*'sı karakterini taşır. İnsanın-kendisi olarak birinin tasa içinde 'kendini yaptığından anlama'sı olanağının "zeminini" bu *ekstatik* Gelecek kipinde taşır. Ve ancak olgusal oradaki-Varlık kendi 'Olabilme'sini bu yolda tasa edilen şeyden '*beklemede olduğu*' [*gewärtig*] içindir ki, birşeyi *bekleyebilir* [*erwarten*] ve onun için durup-

bekleyebilir [*warten auf*].* 'Beklemede olma' her durumda birşeyin ondan beklenebileceği çevreni ve alanı daha şimdiden açığa sermiş olmalıdır. *Bekleme 'beklemede olma' üzerine temellenmiş bir Gelecek kipidir ki, kendini aslında önceleme olarak zamansallaştırır.* Buna göre öncelemede yatan ölüme-doğru-Varlık onun tasalı beklenişinde olduğundan daha kökenseldir.

Nasıl tasarlanmış olursa olsun 'Olabilme'de varolma olarak, anlama *birincil olarak* gelecek-ilgilidir. Ama eğer zamansal olmasaydı, eş deyişle eş-kökensel olarak Olmuşluk ve Şimdi tarafından belirlenmeseydi, kendini zamansallaştırmazdı. Son değinilen *ekstase*nin asılsız anlamayı birlikte-oluşturma yolu kabaca daha şimdiden durulaştırılmıştır. Gündelik tasa kendini karşısına her durumda tasa edilen şey açısından olanaklı başarı ya da başarısızlıktan gelerek çıkan 'Olabilme'den anlar. Asılsız Geleceğe, 'beklemede olma'ya karşılık düşen özel bir Varlık, tasa edilen şeylerin *ortasında*-Varlık vardır. Bu Şimdinin [*Gegen-wart*]** *ekstatik* kipi eğer bu *ekstase*yi asıl zamansallık kipinde karşılaştırmaya sokarsak kendini ortaya serer. Kararlılığın öncelemesine bir Şimdi aittir ki, bir karar ona uygun olarak konumu açığa serer. Kararlılıkta Şimdi en yakından tasa edilen şeyde oyalanıştan yalnızca geri alınmakla kalmaz, ama Gelecekte ve Olmuşlukta tutulur. Asıl zamansallıkta tutulan ve böylece kendisi *asıl* olan Şimdiye *kipi*[8] deriz. Bu terim etkin anlamda *ekstase* olarak anlaşılmalıdır. Oradaki-Varlığın konumda tasa edilebilir olanak ve durumlarda karşılaşılan şeye doğru kararlı, ama kararlılık içinde *tutulan* 'götürülmesi'*[8] demektir. Kıpı fenomeni *ilkesel olarak*

Das Gewärtigen muß schon je den Horizont und Umkreis erschlossen haben, aus dem etwas erwartet werden kann. *Das Erwarten ist ein im Gewärtigen fundierter Modus der Zukunft, die sich eigentlich zeitigt als Vorlaufen.* Daher liegt im Vorlaufen ein ursprünglicheres Sein zum Tode als im besorgten Erwarten seiner.

Das Verstehen ist als Existieren im wie immer entworfenen Seinkönnen *primär* zukünftig. Aber es zeitigte sich nicht, wäre es nicht zeitlich, das heißt gleichursprünglich durch Gewesenheit und Gegenwart bestimmt. Die Art, wie die letztgenannte Ekstase das uneigentliche Verstehen mitkonstituiert, wurde im rohen schon deutlich. Das alltägliche Besorgen versteht sich aus dem Seinkönnen, das ihm aus möglichem Erfolg und Mißerfolg mit Rücksicht auf das je Besorgte entgegenkommt. Der uneigentlichen Zukunft, dem Gewärtigen, entspricht ein eigenes Sein *beim* Besorgten. Der ekstatische Modus dieser [338] Gegenwart enthüllt sich, wenn wir diese Ekstase im Modus der eigentlichen Zeitlichkeit zur Vergleichung beiziehen. Zum Vorlaufen der Entschlossenheit gehört eine Gegenwart, gemäß der ein Entschluß die Situation erschließt. In der Entschlossenheit ist die Gegenwart aus der Zerstreuung in das nächst Besorgte nicht nur zurückgeholt, sondern wird in der Zukunft und Gewesenheit gehalten. Die in der eigentlichen Zeitlichkeit gehaltene, mithin *eigentliche Gegenwart* nennen wir den *Augenblick*. Dieser Terminus muß im aktiven Sinne als Ekstase verstanden werden. Er meint die entschlossene, aber in der Entschlossenheit *gehaltene* Entrückung des Daseins an das, was in der Situation an besorgbaren Möglichkeiten, Umständen begegnet. Das Phänomen des Augenblicks

*[Dikkatimiz '*gewärtigen*,' '*warten auf*,' '*erwarten*' sözcükleri ile birkaç satır aşağıda görünen '*Gegen-wart*' (= Şimdiki zaman) arasındaki 'benzerliğe' çekiliyor.]

**[*Gegen-wart*; sözcüğü olarak: '*karşı-bekle*.']

['entrücken*.' Almanca sözcük 'götürmek,' 'aktarmak' anlamının yanısıra 'estime,' 'kendinden geçme' anlamını da taşır (İngilizce çeviride Almanca sözcüğü her iki anlamıyla birlikte karşılıyor: '*rapture*' ve '*carry away*'. '*Entrückung*' sözcüğü olarak '*Aus-sich-Herausstreten*' ya da 'kendinden dışarı çıkma'yı anlatır. Bkz. Sözlük.]

kann *grundsätzlich nicht* aus dem *Jetzt* aufgeklärt werden. Das Jetzt ist ein zeitliches Phänomen, das der Zeit als Innerzeitigkeit zugehört: das Jetzt, »in dem« etwas entsteht, vergeht oder vorhanden ist. »Im Augenblick« kann nichts vorkommen, sondern als eigentliche Gegenwart läßt er *erst begegnen*, was als Zuhandenes oder Vorhandenes »in einer Zeit« sein kann[3].

Im Unterschied vom Augenblick als eigentlicher Gegenwart nennen wir die uneigentliche das *Gegenwärtigen*. Formal verstanden ist jede Gegenwart gegenwärtigend, aber nicht jede »augenblicklich«. Wenn wir den Ausdruck Gegenwärtigen ohne Zusatz gebrauchen, ist immer das uneigentliche, augenblicklos-unentschlossene gemeint. Das Gegenwärtigen wird erst aus der zeitlichen Interpretation des Verfallens an die besorgte »Welt« deutlich werden, das in ihm seinen existenzialen Sinn hat. Sofern aber das uneigentliche Verstehen das Seinkönnen aus dem Besorgbaren entwirft, heißt das, es zeitigt sich aus dem Gegenwärtigen. Dagegen zeitigt sich der Augenblick umgekehrt aus der eigentlichen Zukunft.

Das uneigentliche Verstehen zeitigt sich als gegenwärtigendes Gewärtigen, dessen ekstatischer Einheit eine entsprechende *Gewesenheit* [339] zugehören muß. Das eigentliche Auf-sich-zukommen

[3] *S. Kierkegaard* hat das *existenzielle* Phänomen des Augenblicks wohl am eindringlichsten gesehen, was nicht schon bedeutet, daß ihm auch die existenziale Interpretation entsprechend gelungen ist. Er bleibt am vulgären Zeitbegriff haften und bestimmt den Augenblick mit Hilfe von Jetzt und Ewigkeit. Wenn K. von »Zeitlichkeit« spricht, meint er das »Inder-Zeit-sein« des Menschen. Die Zeit als Innerzeitigkeit kennt nur das Jetzt, aber nie einen Augenblick. Wird dieser aber existenziell erfahren, dann ist eine ursprünglichere Zeitlichkeit, obzwar existenzial unausdrücklich, vorausgesetzt. Bezüglich des »Augenblicks« vgl. *K. Jaspers*, Psychologie der Weltanschauungen. 3. unveränderte Auflage 1925, S. 108 ff. und hierzu das »Referat Kierkegaards« S. 419-432.

*'Şimdi'*den [*Jetzt*] açıklanamaz. 'Şimdi' zamansal bir fenomendir ki, zamana 'zaman-içindelik' olarak aittir: Birşeyin "onda" ortaya çıktığı, yitip gittiği ya da elönünde-bulunduğu 'Şimdi.' "Kıpıda" hiçbirşey yer alamaz, ama asıl Şimdiki-Zaman [*Gegenwart*] olarak kıpı elaltında-bulunan ya da elönünde-bulunan olarak "bir zamanda" olabilenle *ilk kez karşılaşılmasına* izin verir.*[3]

Asıl Şimdi olarak kıpıdan ayrı olarak, asılsız Şimdiye '*şimdikileştirme*' deriz. Biçimsel olarak anlaşıldığında, her bir Şimdi 'şimdikileştiren'-dir, ama her bir Şimdi "kıpısal" değildir. 'Şimdikileştirme' anlatımını hiçbir ekleme yapmaksızın kullandığımızda, demek istediğimiz şey asılsız, kıpısız ve kararsız türdür. 'Şimdikileştirme' ilkin tasa edilen "dünya"ya düşmenin (ki varoluşsal anlamını 'şimdikileştirme'de taşır) zamansal yorumundan durulaştırılacaktır. Ama asılsız anlamanın 'Olabilme'yi tasa edilebilir şeylerden tasarlaması ölçüsünde, bu demektir ki böyle anlama kendini 'şimdikileştirme'den zamansallaştırır. Buna karşı, kıpı kendini evrik olarak asıl Gelecekten zamansallaştırır.

Asılsız anlama kendini 'şimdikileştiren' beklemede-olma olarak zamansallaştırır ki, karşılık düşen bir *Olmuşluk* bu beklemede-olmanın *ekstatik* birliğine ait olmalıdır. Önceleyici kararlılığın asıl kendine-doğru-gelmesi

*[Türkçe'de 'şimdi' hem *dilbilgisi* sözcüğü olarak (*Gegenwart*), hem de *kıpı* ya da *an* (*Jetzt*) kavramını anlatmak için kullanılır. Kıpı ve 'Şimdi' için bkz. Sözlük.]

[3] Sören Kierkegaard *varolma-ilgili* kıpı fenomenini hiç kuşkusuz en büyük derinliği içinde görmüştür; ama bu onun eşit ölçüde başarılı bir varoluşsal yorumunu vermiş olduğu anlamına gelmez. Kierkegaard kaba zaman-kavramına sarılır ve kıpıyı 'Şimdi'[*Jetzt*] ve bengilik yardımıyla belirler. "Zamansallık"tan söz ederken, insanın "zamanda-olma"sını demek ister. 'Zaman-içindelik' olarak zaman yalnızca 'Şimdi'yi bilir, hiçbir zaman bir kıpıyı değil. Ama eğer böyle bir kıpı varolma-ilgili olarak deneyimlenirse, o zaman kökensel bir zamansallık, varoluşsal olarak belirtik olmasa da, varsayılmış olur. "Kıpı" ile ilgili olarak, bkz. K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*. 3'üncü değiştirilmemiş yayın, 1925, s. 108 vss. ve ayrıca "Referat Kierkegaards," s. 419-432.

aynı zamanda kendi bireyselleşmesine fırlatılmış en öz 'Kendi'ye bir geri dönüştür. *Ekstase* oradaki-Varlığın daha şimdiden o olan varolan-şeyi kararlı olarak üstlenebilmesini olanaklı kılar. Öncelemede oradaki-Varlık kendini *yine* en öz 'Olabilme'si *önüne getirir* [*holt ... wieder ... vor*]. Asıl *Olmuşluğa yineleme* [*Wiederholung*] deriz. Ama tasa edilen şeyden onu 'şimdikileştirerek' türetilen olanaklar üzerine asılsız kendini-tasarlama ancak oradaki-Varlık kendini en öz *fırlatılmış* 'Olabilme'sinde *unuttuğu* zaman olanaklıdır. Bu unutma hiçbirşey ya da salt anımsamanın eksikliği değil, ama Olmuşluğun kendine özgü, "olumlu" bir *ekstatik* kipidir. Unutmanın *ekstase*si ('götürmesi'*) birinin kendisinin en öz 'olmuş olma'sı *önünde* kendi kendini kapayan 'geri-kaçma'* karakterini taşır, dahası öyle bir yolda ki, birşey önünde bu geri-kaçma önünden kaçılanı ve onunla birlikte kendini de *ekstatik* olarak kapatır. Unutmuşluk, asılsız Olmuşluk olarak, kendini böylelikle birinin kendi fırlatılmış *Varlığı* ile bağıntılar; Varlık-türünün zamansal anlamıdır ki, onunla uyum içinde ben en yakından ve çoğunlukla olmuşum *dur*. Ve ancak bu unutmanın temelindedir ki tasalı, beklemede olan 'şimdikileştirme' oradaki-Varlık karakterinde olmayan, çevresel olarak karşılaşılan varolan-şeyleri *saklı tutabilir*. Bu saklı tutmaya bir saklı tutmama karşılık düşer ki, türevsel anlamda bir "unutma"yı sunar.

Tıpkı beklemenin ancak beklemede-olma temelinde olanaklı olması gibi, *anımsama* da unutma temelinde olanaklıdır, *tersi değil*; çünkü unutmuşluk kipinde Olmuşluk birincil olarak öyle bir çevren "açığa serer" ki, tasa edilen şeyin "dışsallığında" yitmiş oradaki-Varlık onda kendini 'anımsayabilir.'** *Unutan-şimdikileştiren 'beklemede-olma'* kendi başına bir *ekstatik* birliktir ki, ona

der vorlaufenden Entschlossenheit ist zumal ein Zurückkommen auf das eigenste, in seine Vereinzelung geworfene Selbst. Diese Ekstase ermöglicht es, daß das Dasein entschlossen das Seiende, das es schon ist, übernehmen kann. Im Vorlaufen *holt* sich das Dasein *wieder* in das eigenste Seinkönnen *vor*. Das eigentliche *Gewesensein* nennen wir die *Wiederholung*. Das uneigentliche Sichentwerfen auf die aus dem Besorgten, es gegenwärtigend, geschöpften Möglichkeiten ist aber nur so möglich, daß sich das Dasein in seinem eigensten *geworfenen* Seinkönnen *vergessen* hat. Dies Vergessen ist nicht nichts oder nur das Fehlen von Erinnerung, sondern ein eigener, »positiver« ekstatischer Modus der Gewesenheit. Die Ekstase (Entrückung) des Vergessens hat den Charakter des sich selbst verschlossenen Ausrückens *vor* dem eigensten Gewesen, so zwar, daß dieses Ausrücken vor ... ekstatisch das Wovor verschließt und in eins damit sich selbst. *Vergessenheit* als uneigentliche Gewesenheit bezieht sich hiermit auf das geworfene, eigene *Sein*; sie ist der zeitliche Sinn der Seinsart, gemäß der ich zunächst und zumeist gewesen — *bin*. Und nur auf dem Grunde dieses Vergessens kann das besorgende, gewärtigende Gegenwärtigen *behalten* und zwar das nichtdaseinsmäßige, umweltlich begegnende Seiende. Diesem Behalten entspricht ein Nichtbehalten, das ein »Vergessen« im abgeleiteten Sinne darstellt.

Wie die Erwartung erst auf dem Grunde des Gewärtigens möglich ist, so die *Erinnerung* auf dem Grunde des Vergessens *und nicht umgekehrt*; denn im Modus der Vergessenheit »verschließt« die Gewesenheit primär den Horizont, in den hinein das an die »Äußerlichkeit« des Besorgten verlorene Dasein sich erinnern kann. Das *vergessend-gegenwärtigende Gewärtigen* ist eine eigene ekstatische Einheit, gemäß der sich das unei-

*['*Entrückung*' (:: *Aus-sich-Heraustreten;* 'ecrime') ve '*Ausrücken*' (:: 'geri kaçma') arasında etimolojik ilgi. Her iki sözcük de başlangıçta 'uzaklaşma/ *to move away*' anlamını taşıyorlardı (MR).]

**['*sich erinnern kann*'; '*Äußerlichkeit*' ('dışsallık') ve '*erinnern*' ('anımsama') bir ilgi, çünkü '*erinnern*' sözcel olarak 'içselleştirme,' 'içleştirme' olarak *okunabilir*.]

eigentliche Verstehen hinsichtlich seiner Zeitlichkeit zeitigt. Die Einheit dieser Ekstasen verschließt das eigentliche Seinkönnen und ist somit auch die existenziale Bedingung der Möglichkeit der Unentschlossenheit. Obzwar sich das uneigentliche, besorgende Verstehen aus dem Gegenwärtigen des Besorgten bestimmt, vollzieht sich doch die Zeitigung des Verstehens primär in der Zukunft.

b) Die Zeitlichkeit der Befindlichkeit[1]

Das Verstehen ist nie freischwebend, sondern immer befindliches. Das Da wird je gleichursprünglich durch Stimmung erschlossen, bzw. [340] verschlossen. Die Gestimmtheit bringt das Dasein *vor* seine Geworfenheit, so zwar, daß diese gerade nicht als solche erkannt, sondern in dem, »wie einem ist«, weit ursprünglicher erschlossen ist. Das Geworfensein besagt existenzial: sich so oder so befinden. Die Befindlichkeit gründet daher in der Geworfenheit. Stimmung repräsentiert die Weise, in der ich je das geworfene Seiende primär bin. Wie läßt sich die zeitliche Konstitution der Gestimmtheit sichtbar machen? Wie wird aus der ekstatischen Einheit der jeweiligen Zeitlichkeit der existenziale Zusammenhang zwischen Befindlichkeit und Verstehen einsichtig?

Die Stimmung erschließt in der Weise der Hinkehr und Abkehr vom eigenen Dasein. Das *Bringen vor* das Daß der eigenen Geworfenheit — ob eigentlich enthüllend oder uneigentlich verdeckend — wird existenzial nur möglich, wenn das Sein des Daseins seinem Sinne nach ständig gewesen *ist*. Das Bringen vor das geworfene Seiende, das man selbst ist, schafft nicht erst das Gewesen, sondern dessen Ekstase ermöglicht erst das Sich-finden in der Weise des Sich-befindens. Das Verstehen gründet primär in der Zukunft,

uygun olarak asılsız anlama kendini zamansallığı açısından zamansallaştırır. Bu *ekstase*lerin birliği asıl 'Olabilme'yi kapatır ve buna göre kararsızlık olanağının varoluşsal koşuludur. Gerçi asılsız tasalı anlama kendini tasa edilen şeyin 'şimdikileştirilmesi'nden belirliyor olsa da, anlamanın zamansallaştırması kendini birincil olarak Gelecekte yerine getirir.

b) Ruhsal-Durumun Zamansallığı[1]

Anlama hiçbir zaman özgürce yüzen birşey değildir, ama her zaman bir [ruhsal durumda] bulunur. 'Orası' her durumda eş-kökensel olarak ruh durumu tarafından açığa serilir ya da kapatılır. Ruh durumunda olma oradaki-Varlığı fırlatılmışlığının *önüne* getirir, dahası öyle bir yolda ki, fırlatılmışlık böyle olarak bilinmez, ama çok daha kökensel olarak "birinin nasıl olduğu"nda açığa serilir. Fırlatılmış-*olma* varoluşsal olarak kendini şöyle ya da böyle bir [ruhsal durumda] bulma demektir. Ruhsal durum öyleyse fırlatılmışlıkta temellenir. Ruh durumu benim her durumda birincil olarak fırlatılmış varolan-şey olma yolumu temsil eder. Bir ruh durumunda olmanın zamansal yapılanışı kendini nasıl görülebilir kılar? O sıradaki zamansallığının *ekstatik* birliğinden ruhsal durum ve anlama arasındaki varoluşsal bağlantı üzerine bir içgörü nasıl doğar?

Ruh durumu birinin kendi oradaki-Varlığına doğru dönme ya da ondan yüz çevirme yolunda açığa serer. Oradaki-Varlığı kendi fırlatılmışlığının 'Ki vardır'ı[S] *önüne getirme* — ister onu asıllığı içinde ortaya sersin isterse asılsızlığı içinde üstünü örtsün — varoluşsal olarak ancak oradaki-Varlığın Varlığı anlamına göre sürekli olarak olmuş *ise* olanaklıdır. İnsanın kendisi olan fırlatılmış varolan-şeyin önüne getirmeyi yaratan şey ilkin 'olmuş olma' değildir; ama ilk olarak 'olmuş olma'nın *ekstase*si bir 'ruh durumunda bulunma' [*Sich-befinden*] kipinde 'kendini-bulma'yı [*Sich-finden*] olanaklı kılar. Anlama birincil olarak

[1] Vgl. § 29, S. 134ff.

[1] Bkz. § 29, s. [134] vss.

Gelecekte temellenirken, buna karşı *ruhsal durum* kendini *birincil olarak* Olmuşlukta zamansallaştırır. Ruh durumu kendini zamansallaştırır, eş deyişle özgün *ekstase*si bir Geleceğe ve Şimdiye öyle bir yolda aittir ki, Olmuşluk eş-kökensel *ekstase*leri değişkiye uğratır.

Vurguladığımız gibi, ruh durumları varlıksal olarak tanınsalar da, kökensel varoluşsal işlevleri içinde bilinmezler. Uçucu yaşantılar olarak geçerlidirler ki, "ruhun durumu"nun bütününü "renklendirirler." Gözlem için kaçıcı bir yolda ortaya çıkma ve yitip gitme karakterini taşıyan şey varoluşun kökensel sürekliliğine aittir. Ama gene de, ruh durumlarının "zaman" ile ortaklaşa neleri vardır? Bu "yaşantıların" gelmeleri ve gitmeleri, "zamanda" sürmeleri sıradan bir saptamadır; kesinlikle; ve hiç kuşkusuz varlıksal-ruhbilimsel bir saptamadır. Gene de önümüzdeki görev bir ruh durumunda olmanın varlıkbilimsel yapısını varoluşsal-zamansal yapılanışı içinde sergilemektir. Ve bu hiç kuşkusuz en yakından ancak genel olarak ilkin ruh durumlarının zamansallığını görülebilir kılma sorunu olabilir. "Ruhsal durum birincil olarak Olmuşlukta temellenir" savı ruh durumunun varoluşsal temel-karakterinin birini birşeye *geri getirme* olması demektir. Bu geri getirme ilkin bir Olmuşluk üretmez; ama ruhsal durum varoluşsal çözümleme için her durumda bir Olmuşluk kipini açığa çıkarır. Ruhsal durumun zamansal yorumu buna göre ruh durumlarını zamansallıktan çıkarsamayı ve arı zamansallaştırma fenomenlerine çözündürmeyi amaçlayamaz. Yapılması gereken tek şey ruh durumlarının, *zamansallık temeli üzerinde olmanın dışında,* varolma-ilgili olarak "imledikleri" şeyde ve onu "imleme" yolunda *olanaklı olmadıklarını* belgitlemektir. Zamansal yorum daha şimdiden hazırlık çözümlemeleri verilmiş olan korku ve endişe fenomenlerine sınırlıdır.

Çözümlemeye *korkunun* zamansallığının sergilenişi ile başlıyoruz.[5] Korku asılsız ruhsal

[3]Bkz. § 30, s. [140] vss.

die *Befindlichkeit* dagegen zeitigt sich *primär* in der Gewesenheit. Stimmung zeitigt sich, das heißt ihre spezifische Ekstase gehört zu einer Zukunft und Gegenwart, so allerdings, daß die Gewesenheit die gleichursprünglichen Ekstasen modifiziert.

Wir betonten, daß die Stimmungen zwar ontisch bekannt, aber nicht in ihrer ursprünglichen existenzialen Funktion erkannt sind. Sie gelten als flüchtige Erlebnisse, die das Ganze des »Seelenzustandes« »färben«. Was für ein Beobachten den Charakter des flüchtigen Auftauchens und Verschwindens hat, gehört zur ursprünglichen Ständigkeit der Existenz. Aber gleichwohl, was sollen Stimmungen mit der »Zeit« gemein haben? Daß diese »Erlebnisse« kommen und gehen, »in der Zeit« ablaufen, ist eine triviale Feststellung; gewiß, und zwar eine ontisch-psychologische. Zur Aufgabe steht jedoch, die ontologische Struktur der Gestimmtheit in ihrer existenzial-zeitlichen Konstitution aufzuweisen. Und zwar kann es sich zunächst nur darum handeln, die Zeitlichkeit der Stimmung überhaupt erst einmal sichtbar zu machen. Die These »Befindlichkeit gründet primär in der Gewesenheit« besagt: der existenziale Grundcharakter der Stimmung ist ein *Zurückbringen auf*... Dieses stellt die Gewesenheit nicht erst her, sondern die Befindlichkeit offenbart für die existenziale Analyse je einen Modus der Gewesenheit. Die zeitliche Interpretation der Befindlichkeit kann daher nicht beabsichtigen, die Stimmungen aus der Zeitlichkeit zu deduzieren und in pure Phänomene der Zeitigung [341] aufzulösen. Es gilt lediglich, den Nachweis zu führen, daß die Stimmungen in dem, was sie und wie sie existenziell »bedeuten«, *nicht möglich sind, es sei denn auf dem Grunde der Zeitlichkeit.* Die zeitliche Interpretation beschränkt sich auf die schon vorbereitend analysierten Phänomene der Furcht und der Angst.

Wir beginnen die Analyse mit dem Aufweis der Zeitlichkeit der *Furcht*[5]. Sie wurde als uneigentliche

[5]Vgl. § 30, S. 140 ff.

Befindlichkeit charakterisiert. Inwiefern ist der sie ermöglichende existenziale Sinn die Gewesenheit? Welcher Modus dieser Ekstase kennzeichnet die spezifische Zeitlichkeit der Furcht? Diese ist Fürchten *vor* einem Bedrohlichen, das, dem faktischen Seinkönnen des Daseins abträglich, im Umkreis des besorgten Zuhandenen und Vorhandenen sich in der beschriebenen Weise nähert. Das Fürchten erschließt in der Weise der alltäglichen Umsicht ein Drohendes. Ein nur anschauendes Subjekt vermöchte dergleichen nie zu entdecken. Aber ist dieses Erschließen des Fürchtens vor ... nicht ein Auf-sich-zukommenlassen? Hat man die Furcht nicht mit Recht als Erwartung eines ankommenden Übels (malum futurum) bestimmt? Ist der primäre zeitliche Sinn der Furcht nicht die Zukunft und nichts weniger als die Gewesenheit? Unbestreitbar »bezieht« sich das Fürchten nicht nur auf »Zukünftiges« in der Bedeutung des »in der Zeit« erst Ankünftigen, sondern dieses Sichbeziehen selbst ist zukünftig im ursprünglich zeitlichen Sinne. Ein *Gewärtigen* gehört offenbar *mit* zur existenzial-zeitlichen Konstitution der Furcht. Das besagt zunächst aber nur, die Zeitlichkeit der Furcht ist *uneigentliche*. Ist das Fürchten vor ... nur ein Erwarten eines ankommenden Bedrohlichen? Erwarten eines ankommenden Bedrohlichen braucht nicht schon Furcht zu sein und ist es so wenig, daß ihm gerade der spezifische Stimmungscharakter der Furcht fehlt. Dieser liegt darin, daß das Gewärtigen der Furcht das Bedrohliche auf das faktisch besorgende Seinkönnen *zurückkommen* läßt. *Zurück auf* das Seiende, das ich bin, kann das Bedrohliche nur gewärtigt und so das Dasein bedroht werden, wenn das Worauf des Zurück auf ... schon überhaupt ekstatisch offen ist. Daß das fürchtende Gewärtigen »sich« fürchtet, das heißt, daß das Fürchten vor ... je ein Fürchten *um* ... ist, darin liegt der Stimmungs- und *Affekt*charakter der Furcht. Deren existenzial-zeitlicher Sinn

durum olarak nitelendi. Onu olanaklı kılan varoluşsal anlam ne düzeye dek Olmuşluktur? Bu *ekstase*nin hangi kipi korkunun özgün zamansallığını belirtir? Korku gözdağı veren birşeyin *önünde* korkmadır ki, bu şey oradaki-Varlığın olgusal 'Olabilme'sine zararlıdır ve tasa edilen elaltında-bulunan ve elönündebulunan şeylerin alanında kendini betimlenen yolda yakınlaştırır. Korkma gözdağı veren birşeyi gündelik sağgörünün yolunda açığa serer. Salt seyreden bir özne böyle birşeyi hiçbir zaman açığa çıkaramayabilir. Ama birşey önünde korkmanın bu açığa sermesi bir 'kendinedoğru-gelmeye-bırakma' değil midir? Korku, haklı olarak, gelmekte olan bir kötülüğün (*malum futurum*) beklentisi olarak belirlenmemiş midir? Korkunun birincil zamansal anlamı Gelecek değil midir, ve Olmuşluk bu anlamın en uzağında değil midir? Yadsınamayacak bir yolda, korkma kendini yalnızca ilkin "zamanda" gelmekte olan birşey imleminde "gelecek-ilgili" olanla "bağıntılanmakla" kalmaz, ama bu bağıntılanmanın kendisi kökensel zamansal anlamda gelecek-ilgili birşeydir. *Beklemede olma* açıktır ki korkunun varoluşsal-zamansal yapılanışına [başka şeylerle] *birlikte* aittir. Ama bu en yakından yalnızca korkunun zamansallığının *asılsız* olması demektir. Birşey önünde korkma yalnızca gelmekte olan gözdağı verici birşeyin bir beklenişi midir? Gelmekte olan gözdağı verici birşeyin beklenişinin daha şimdiden korku olması gerekmez ve korku olmaktan öylesine uzaktır ki, onda tam olarak korkunun özgün ruhdurumu karakteri eksiktir. Bu karakter korkuda beklemede olmanın gözdağı verici olana olgusal olarak tasa içindeki 'Olabilme'ye *geri gelmesi* için izin vermesinde yatar. Ancak gözdağı verici şeyin geriye ona doğru geldiği şey bütününde daha şimdiden *ekstatik* olarak açıksa, o şey *geriye*, benim olduğum o varolan-şeye beklenebilir ve böylece oradaki-Varlığa gözdağı verilebilir. Korkan beklemenin "kendi için" korkması, eş deyişle birşey önünde kork-

maher durumda birşey *hakkında* korkmadır ve korkunun ruh-durumu karakteri ve *heyecan* karakteri bunda yatar. Gözdağı altındaki dünyadaki-Varlık elaltında-bulunan ile tasalanırken bunu kendi olgusal 'Olabilme'si olarak yapar; ve bu 'Olabilme' önünden şaşkınlık içinde uzaklaşma korkunun varoluşsal-zamansal anlanımı oluşturan unutmadır. Aristoteles korkuyu λύπη τις ἢ ταραχή olarak, bir çökmüşlük ya da şaşkınlık olarak belirlerken haklıydı.[6] Çökmüşlük oradaki-Varlığı geriye fırlatılmışlığına doğru zorlar, ama öyle bir yolda ki, fırlatılmışlık tam olarak kapatılır. Şaşkınlık bir unutmada temellenir. Olgusal, kararlı bir 'Olabilme' önünde unutan geri çekilme sağgörülü olarak daha önceden açığa çıkarılmış olan kendini-kurtarma ve kaçınma olanaklarına sarılır. Korkan tasa kendini unuttuğu ve bu nedenle hiçbir *belirli* olanağı *kavramadığı* için sonrakinden sonrakine sıçrar. Tüm "olanaklı," eş deyişle ayrıca olanaksız olanaklar da kendilerini sunarlar. Korkan hiç birinde durmaz; "çevre" yitmez, ama kişi onunla bundan böyle *onda* ne yapacağını bilmeksizin karşılaşır. Korkuda kendini unutmaya eldeki ilk şeyin bu *şaşkınlık içinde 'şimdikileştirilmesi'*aittir. Örneğin yanmakta olan bir evde yaşayanların sık sık en yakından elaltında-bulunan en ilgisiz şeyleri "kurtardıkları" iyi bilinir. Eğer biri kendini unutarak ortada dolanan olanakların bir karışıklığını 'şimdikileştirirse,' böylelikle korkunun ruh-durumu karakterini oluşturan şaşkınlığı olanaklı kılar. Şaşkınlıktaki unutmuşluk beklemede olmayı da değişkiye uğratır ve onu çökmüş ya da şaşırmış bir 'beklemede olma' olarak niteler ki, bir arı beklemeden ayrıdır.

Korkmayı varoluşsal olarak olanaklı kılan özgün *ekstatik* birlik kendini birincil olarak yukarıda nitelenmiş olan unutmadan zamansallaştırır ki, bu, bir Olmuşluk kipi olarak, ona ait olan Şimdiyi ve Geleceği zamansallaştırılmaları içinde değişkiye uğratır. Korkunun zaman-

[6]Bkz. *Rhetorik*, B 5, 1382 a 21.

wird konstituiert durch ein Sichvergessen: das verwirrte Ausrücken vor dem eigenen faktischen Seinkönnen, als welches das bedrohte In-der-Welt-sein das Zuhandene besorgt. *Aristoteles* be[342]stimmt die Furcht mit Recht als λύπη τις ἢ ταραχή, als eine Gedrücktheit bzw. Verwirrung[6]. Die Gedrücktheit zwingt das Dasein auf seine Geworfenheit zurück, aber so, daß diese gerade verschlossen wird. Die Verwirrung gründet in einem Vergessen. Das vergessende Ausrücken vor einem faktischen, entschlossenen Seinkönnen hält sich an die Möglichkeiten des Sichrettens und Ausweichens, die zuvor umsichtig schon entdeckt sind. Das sich fürchtende Besorgen springt, weil sich vergessend und deshalb keine *bestimmte* Möglichkeit *ergreifend*, von der nächsten zur nächsten. Alle »möglichen«, das heißt auch unmöglichen Möglichkeiten bieten sich an. Bei keiner hält der Fürchtende, die »Umwelt« verschwindet nicht, sondern begegnet in einem Sich-nicht-mehr-auskennen in *ihr*. Zum Sichvergessen in der Furcht gehört dieses *verwirrte Gegenwärtigen* des Nächsten-Besten. Daß zum Beispiel die Bewohner eines brennenden Hauses oft das Gleichgültigste, nächst Zuhandene »retten«, ist bekannt. Das selbstvergessene Gegenwärtigen eines Gewirrs von schwebenden Möglichkeiten ermöglicht die Verwirrung, als welche sie den Stimmungscharakter der Furcht ausmacht. Die Vergessenheit der Verwirrung modifiziert auch das Gewärtigen und charakterisiert es als das gedrückte bzw. verwirrte Gewärtigen, das sich von einem puren Erwarten unterscheidet.

Die spezifische ekstatische Einheit, die das Sichfürchten existenzial ermöglicht, zeitigt sich primär aus dem charakterisierten Vergessen, das als Modus der Gewesenheit die zugehörige Gegenwart und Zukunft in ihrer Zeitigung modifiziert. Die Zeitlichkeit

[6]Vgl. Rhetorik, B 5, 1382 a 21.

der Furcht ist ein gewärtigend-gegenwärtigendes Vergessen. Zunächst sucht die verständige Auslegung der Furcht, gemäß ihrer Orientierung auf das innerweltlich Begegnende, als das Wovor der Furcht das »aufkommende Übel« und diesem entsprechend die Beziehung darauf als Erwartung zu bestimmen. Was überdies zum Phänomen gehört, bleibt ein »Gefühl der Lust oder Unlust«.

Wieverhält sich zur Zeitlichkeit der Furcht die der *Angst*? Wir nannten dieses Phänomen eine Grundbefindlichkeit[7]. Sie bringt das Dasein vor sein eigenstes Geworfensein und enthüllt die Unheimlichkeit des alltäglich vertrauten In-der-Welt-seins. Die Angst ist ingleichen wie die Furcht formal durch ein *Wovor* des Sichangstens und ein *Worum* bestimmt. Die Analyse zeigte jedoch, daß diese beiden Phänomene sich decken. Das soll nicht heißen, die strukturalen [343] Charaktere des Wovor und Worum seien verschmolzen, als ängstete sich die Angst weder vor ... noch um ... Daß das Wovor und Worum sich decken, soll heißen: das sie erfüllende Seiende ist dasselbe, nämlich das Dasein. Im besonderen begegnet das Wovor der Angst nicht als ein bestimmtes Besorgbares, die Bedrohung kommt nicht aus dem Zuhandenen und Vorhandenen, vielmehr gerade daraus, daß alles Zuhandene und Vorhandene einem schlechthin nichts mehr »sagt«. Es hat mit dem umweltlichen Seienden keine Bewandtnis mehr. Die Welt, worin ich existiere, ist zur Unbedeutsamkeit herabgesunken, und die so erschlossene Welt kann nur Seiendes freigeben im Charakter der Unbewandtnis. Das Nichts der Welt, davor die Angst sich ängstet, besagt nicht, es sei in der Angst etwa eine Abwesenheit des innerweltlichen Vorhandenen erfahren. Es muß gerade begegnen, damit es *so gar keine* Bewandtnis mit ihm haben und es sich in einer leeren

[7]Vgl. § 40, S. 184ff.

sallığı beklemede olan ve 'şimdikileştiren' unutmadır. Korkunun anlayan yorumlaması, dünya-içinde karşılaşılan şeylerden yönelimine uygun olarak, ilkin "gelmekte olan kötülüğü" korkunun "ne önünde"si olarak ve buna karşılık düşmek üzere bu kötülük ile bağıntıyı ise bekleyiş olarak belirlemeye çalışır. Fenomene bunun dışında ait olan şey bir "haz ya da hazsızlık duygusu" olarak kalır.

Endişenin zamansallığı korkunun zamansallığı ile nasıl ilişkilidir? Endişe fenomenine temel ruhsal durum demiştik.[7] Endişe oradaki-Varlığı en öz fırlatılmışlığı önüne getirir ve gündelik tanıdık dünyadaki-Varlığın tekinsizliğini ortaya serer. Endişe de korku gibi biçimsel olarak bir endişelenmenin '*ne önünde*'si ve '*ne hakkında*'sı yoluyla belirlenir. Gene de çözümlememiz bu her iki fenomenin çakıştıklarını göstermiştir. Bu demek değildir ki, yapısal 'ne önünde' ve 'ne hakkında' karakterleri kaynaşırlar, sanki endişe ne birşey önünde ne de birşey hakkında endişeliymiş gibi. 'Ne önünde' ve 'ne hakkında'nın çakışmaları onları dolduran varolan-şeyin aynı şey, yani oradaki-Varlık olması demektir. Özel olarak, endişenin 'ne önünde'si ile tasa edilebilir belirli birşey olarak karşılaşılmaz; gözdağı elaltında-bulunan ve elönünde-bulunan şeylerden değil, ama tam olarak tüm elaltında-bulunan ve elönünde-bulunan şeylerin bundan böyle saltık olarak hiçbirşey "söylememelerinden" gelir. Çevresel olarak varolan-şeylerin bundan böyle hiçbir ilgililikleri yoktur. Onda varolduğum dünya imlemsizliğe batmıştır, ve böyle açığa serilen dünya yalnızca varolan-şeyleri hiçbir ilgililik taşımama karakterinde özgürleştirebilir. Endişenin onun önünde endişelendiği dünyanın hiçliği endişede dünya-içinde elönünde-bulunan şeyin bir yokluğu gibi birşeyin deneyimlenmesi demek değildir. Elönünde-bulunan şey ile *tam olarak hiçbir* ilgililiğinin olmadığı ve kendini boş bir acımasızlık içinde gösterebile-

[7]Bkz., § 40, s. [184] vss.

ceği bir yolda karşılaşılmalıdır. Gene de bunda tasalı beklemede olmanın kendini ondan anlayabileceği hiçbirşey bulmadığı, dünyanın hiçliğine sarıldığı imlenir; ama dünya ile yüz yüze kaldığında, anlama endişe yoluyla genel olarak dünyadaki-Varlığa getirilir ki, endişenin bu 'ne önünde'si ise aynı zamanda onun 'ne hakkında'sıdır. Birşey önünde endişelenme ne bir bekleme ne de genel olarak bir 'beklemede olma' karakterini taşır. Endişenin 'ne önünde'si gene de daha şimdiden "orada"dır, oradaki-Varlığın kendisidir. O zaman endişe bir Gelecek yoluyla oluşturulmaz mı? Kesinlikle; ama gene de 'beklemede olma'nın asılsız Geleceği yoluyla değil.

Dünyanın endişede açığa serilen imlemsizliği tasa edilebilir şeyin hiçliğini, eş deyişle varoluşun birincil olarak tasa edilen şeylerde temellen 'Olabilme'si üzerine kendini-tasarlamanın olanaksızlığını ortaya serer. Ama bu olanaksızlığın ortaya serilmesi bir asıl 'Olabilme'nin olanağının aydınlatılmaya bırakılmasını imler. Bu ortaya sermenin zamansal anlamı nedir? Endişe tekinsizliğe fırlatılmış birşey olarak çıplak oradaki-Varlık hakkında endişelenir. Birinin kendi en öz, bireyselleşmiş fırlatılmışlığının arı 'Ki vardır'ına geri getirir. Bu geri getirme kaçıcı bir unutmanın karakterini taşımaz, anma ne de bir anımsamanın karakterini taşır. Oysa endişede varoluşun kararda yineleyen üstlenilişinin yatması da eşit ölçüde söz konusu değildir. Tersine, endişe *yinelenebilir olanaklı birşey olarak* fırlatılmışlığa geri getirir. Ve bu yolda endişe bir asıl 'Olabilme'nin olanağını *birlikte* ortaya serer ki, bu 'Olabilme' yinelemede gelecek-ilgili birşey olarak fırlatılmış 'Orası'na geri gelmelidir. *Yinelenebilirliğin önüne getirme endişenin ruhsal durumunu oluşturan Olmuşluğun özgün ekstatik kipidir.*

Korku için oluşturucu unutma oradaki-Varlığı şaşırtır ve kavranmamış "dünyasal" olanaklar arasında ileri geri sürüklenmeye bırakır. Bu 'tutulmayan' 'şimdikileştirme' ile karşıtlık içinde, kendini en öz fırlatılmışlık üzerine geri

Erbarmungslosigkeit zeigen kann. Darin liegt jedoch: das besorgende Gewärtigen findet nichts, woraus es sich verstehen könnte, es greift ins Nichts der Welt; auf die Welt gestoßen, ist aber das Verstehen durch die Angst auf das In-der-Welt-sein als solches gebracht, dieses Wovor der Angst ist aber zugleich ihr Worum. Das Sichängsten vor ... hat weder den Charakter einer Erwartung noch überhaupt einer Gewärtigung. Das Wovor der Angst ist doch schon »da«, das Dasein selbst. Wird dann die Angst nicht durch eine Zukunft konstituiert? Gewiß, jedoch nicht durch die uneigentliche des Gewärtigens.

Die in der Angst erschlossene Unbedeutsamkeit der Welt enthüllt die Nichtigkeit des Besorgbaren, das heißt die Unmöglichkeit des Sichentwerfens auf ein primär im Besorgten fundiertes Seinkönnen der Existenz. Das Enthüllen dieser Unmöglichkeit bedeutet aber ein Aufleuchtenlassen der Möglichkeit eines eigentlichen Seinkönnens. Welchen zeitlichen Sinn hat dieses Enthüllen? Die Angst ängstet sich um das nackte Dasein als in die Unheimlichkeit geworfenes. Sie bringt zurück auf das pure Daß der eigensten, vereinzelten Geworfenheit. Dieses Zurückbringen hat nicht den Charakter des ausweichenden Vergessens, aber auch nicht den einer Erinnerung. Allein ebensowenig liegt in der Angst schon eine wiederholende Übernahme der Existenz in den Entschluß. Wohl dagegen bringt die Angst zurück auf die Geworfenheit *als mögliche wiederholbare.* Und dergestalt enthüllt sie *mit* die Möglichkeit eines eigentlichen Seinkönnens, das in Wiederholen als zukünftiges auf das geworfene Da zurückkommen muß. *Vor die Wiederholbarkeit bringen ist der spezifische ekstatische Modus der die Befindlichkeit der Angst konstituierenden Gewesenheit.* [344]

Das für die Furcht konstitutive Vergessen verwirrt und läßt das Dasein zwischen unergriffenen »weltlichen« Möglichkeiten hin- und hertreiben. Diesem umgehaltenen Gegenwärtigen gegenüber ist die Gegenwart der Angst im

Sichzurückbringen auf die eigenste Geworfenheit *gehalten*. Angst kann sich ihrem existenzialen Sinne nach nicht an ein Besorgbares verlieren. Wenn dergleichen in einer ihr *ähnlichen* Befindlichkeit geschieht, dann ist es die Furcht, die der alltägliche Verstand mit der Angst zusammenwirft. Wenngleich die Gegenwart der Angst *gehalten* ist, hat sie doch nicht schon den Charakter des Augenblickes, der im Entschluß sich zeitigt. Die Angst bringt nur in die Stimmung eines *möglichen* Entschlusses. Ihre Gegenwart hält den Augenblick, als welcher sie selbst und nur sie möglich ist, *auf dem Sprung*.

An der eigentümlichen Zeitlichkeit der Angst, daß sie ursprünglich in der Gewesenheit gründet und aus ihr erst Zukunft und Gegenwart sich zeitigen, erweist sich die Möglichkeit der Mächtigkeit, durch die sich die Stimmungder Angst auszeichnet. In ihr ist das Dasein völlig auf seine nackte Unheimlichkeit zurückgenommen und von ihr benommen. Diese Benommenheit *nimmt* aber das Dasein nicht nur zurück aus den *»weltlichen«* Möglichkeiten, sondern *gibt* ihm zugleich die Möglichkeit eines *eigentlichen* Seinkönnens.

Beide Stimmungen, Furcht und Angst, »kommen« jedoch nie nur isoliert »vor« im *»Erlebnisstrom«*, sondern bestimmen[*] je ein Verstehen, bzw. sich aus einem solchen. Die Furcht hat ihre Veranlassung im umweltlich besorgten Seienden. Die Angst dagegen entspringt aus dem Dasein selbst. Die Furcht überfällt vom Innerweltlichen her. Die Angst erhebt sich aus dem In-der-Welt-sein als geworfenem Sein zum Tode. Dieses »Aufsteigen« der Angst aus dem Dasein besagt zeitlich verstanden: die Zukunft und Gegenwart der Angst zeitigen sich aus einem ursprünglichen Gewesensein im Sinne des Zurückbringens auf die Wiederholbarkeit. Eigentlich aber kann die Angst nur aufsteigen in einem entschlossenen Dasein. Der Entschlossene kennt keine Furcht,

getirmede endişenin Şimdisi *tutulur*. Endişe varoluşsal anlamına göre kendini tasa edilebilir birşeyde yitiremez. Eğer benzer bir ruhsal durumda böyle birşey olursa, o zaman bu gündelik anlamanın endişe ile karıştırdığı korkudur. Ama endişenin Şimdisi *tutulsa* bile, bu henüz kendini kararda zamansallaştıran kıpının karakterini taşımaz. Endişe birini yalnızca *olanaklı* bir kararın ruh durumuna sokar. Endişenin Şimdisi kıpıyı — ki onun kendisi ve yalnızca o böyle bir kıpı olarak olanaklıdır — *sıçrama noktasında tutar*.

Endişenin kendine özgü zamansallığında — ki endişenin kökensel olarak Olmuşlukta temellendiğini ve Geleceğin ve Şimdinin kendilerini ilkin bundan zamansallaştırdıklarını imler — endişe ruh durumunu ayırdedici kılan gücün olanağı kendini belgitler. Bunda oradaki-Varlık bütünüyle kendi çıplak tekinsizliğine 'geri alınır' ve onun tarafından 'sersemletilir.'* Bu sersemlemişlik ise oradaki-Varlığı yalnızca *"dünyasal"* olanaklardan geri *almakla* kalmaz, ama aynı zamanda ona bir *asıl* 'Olabilme' olanağını *verir*.

Gene de korku ve endişe olarak her iki ruh durumu [*Stimmung*]** da yalnızca "yaşantı akışında" yalıtılmış olarak "yer almazlar," ama her biri bir anlamayı belirler ya da kendini böyle bir anlamadan 'belirler' [*be-stimmen*].** Korku vesilesini çevresel olarak tasa edilen varolan-şeylerde taşır. Buna karşı endişe oradaki-Varlığın kendisinden kaynaklanır. Korku üzerimize dünya-içinde olandan baskın yapar. Endişe ölüme doğru fırlatılmış Varlık olarak dünyadaki-Varlıktan doğar. Endişenin oradaki-Varlığın dışına bu "tırmanışı," zamansal olarak anlaşıldığında, endişenin Geleceğinin ve Şimdisinin, yinelenebilirliğe geri getirme anlamında, kendilerini kökensel bir Olmuşluktan zamansallaştırmaları demektir. Ama aslında endişe ancak kararlı bir oradaki-Varlıkta tırmanabilir. Kararlı kişi hiçbir korku bilmez; ama endişe olanağını tam olarak

['zurückgenommen'* ve *'benommen.'*]

**[*'be-stimmen.'* *'Stimmung*/ruh-durumu' ve *'bestimmen*/belirlemek' arasındaki benzerliğe dikkati çeken bir kesme imi.]

onu ne engelleyen ne de şaşırtan ruh durumu *olarak* anlar. Endişe onu "birer hiç olan" olanaklardan özgürleştirir ve asıl olanaklar için özgür olmaya bırakır.

Gerçi korku ve endişe ruhsal durum kipleri birincil olarak *Olmuşluk*ta temellenmiş olsalar da, her biri kaygının bütününde kendi zamansallaşmaları açısından değişik kaynaklar taşır. Endişe kararlılığın *Geleceğinden*, korku ise yitik Şimdiden kaynaklanır ki, 'korku bundan korku içinde korkuya kapılır,' ve böylece ona her zaman olduğundan daha da çok tutulur.

Ama ruh durumlarının zamansallığı savı belki de yalnızca çözümleme için seçilmiş fenomenler için geçerli olamaz mı? "Gri her gün"e baştan sona egemen olan donuk keyifsizlikte nasıl zamansal bir anlam bulunacaktır? Ve umut, sevinç, coşku, neşe gibi ruh durumlarının ve heyecanların zamansallığının durumu nedir? Yalnızca korku ve endişenin değil, ama başka ruh durumlarının da varoluşsal olarak bir Olmuşluk üzerine temellendikleri olgusu usanç, hüzün, melankoli, umutsuzluk gibi fenomenlerden yalnızca söz ettiğimizde bile duruluk kazanır. Hiç kuşkusuz bunların yorumları oradaki-Varlığın geliştirilmiş bir varoluşsal analitiğinin daha geniş temeli üzerine dayanmalıdır. Ama bütünüyle Gelecekte temellendirilmiş görünen umut gibi bir fenomen bile karşılık düşen bir yolda korku gibi çözümlenmelidir. Umut, her zaman bir *malum futurum* ile bağıntı içinde olan korkudan ayrı olarak, bir *bonum futurum* beklentisi olarak nitelenmiştir. Ama fenomenin yapısı için belirleyici olan şey umudun *onunla* bağıntılı olduğu şeyin "gelecek-ilgili" karakteri olmaktan çok, *umudetmenin kendisinin* varolma-ilgili anlamıdır. Burada bile bir ruh durumu olarak karakteri bir *kendi-için-umutlanma* olarak umudetmede yatar. Umudeden kendini bir bakıma *birlikte* umudun içine alır ve kendini umdettiği şeyin karşısına getirir. Ama bu bir 'kendini-kazanmış-olma'yı

versteht aber gerade die Möglichkeit der Angst als *der* Stimmung, die ihn nicht benimmt und verwirrt. Sie befreit *von* »nichtigen« Möglichkeiten und läßt freiwerden *für* eigentliche.

Obzwar beide Modi der Befindlichkeit, Furcht und Angst, primär in einer *Gewesenheit* gründen, so ist doch im Hinblick auf ihre je eigene Zeitigung im Ganzen der Sorge ihr Ursprung verschieden. Die Angst entspringt aus der *Zukunft* der Entschlossenheit, die Furcht aus [345] der verlorenen Gegenwart, die furchtsam die Furcht befürchtet, um ihr so erst recht zu verfallen.

Aber gilt die These von der Zeitlichkeit der Stimmungen nicht vielleicht nur von den für die Analyse ausgewählten Phänomenen? Wie soll in der fahlen Ungestimmtheit, die den »grauen Alltag« durchherrscht, ein zeitlicher Sinn gefunden werden? Und wie steht es um die Zeitlichkeit von Stimmungen und Affekten wie Hoffnung, Freude, Begeisterung, Heiterkeit? Daß nicht nur Furcht und Angst in einer Gewesenheit existenzial fundiert sind, sondern auch andere Stimmungen, wird deutlich, wenn wir Phänomene wie Überdruß, Traurigkeit, Schwermut, Verzweiflung nur nennen. Allerdings ist ihre Interpretation auf die breitere Basis einer ausgearbeiteten existenzialen Analytik des Daseins zu stellen. Aber auch ein Phänomen wie die Hoffnung, das ganz in der Zukunft fundiert zu sein scheint, muß in entsprechender Weise wie die Furcht analysiert werden. Man hat die Hoffnung im Unterschied von der Furcht, die sich auf ein malum futurum bezieht, als Erwartung eines bonum futurum charakterisiert. Entscheidend für die Struktur des Phänomens ist aber nicht so sehr der »zukünftige« Charakter dessen, *worauf* sich die Hoffnung bezieht, als vielmehr der existenziale Sinn des *Hoffens selbst*. Der Stimmungscharakter liegt auch hier primär im Hoffen als einem *Für-sich-erhoffen*. Der Hoffende nimmt sich gleichsam *mit* in die Hoffnung hinein und bringt sich dem Erhofften entgegen. Das aber setzt ein Sich-gewonnen-haben voraus. Daß die Hoffnung gegenüber der

niederdrückenden Bangigkeit *erleichtert*, sagt nur, daß auch diese Befindlichkeit im Modus des *Gewesenseins* auf die Last bezogen bleibt. Gehobene, besser hebende Stimmung ist ontologisch nur möglich in einem ekstatisch-zeitlichen Bezug des Daseins zum geworfenen Grunde seiner selbst.

Die fahle Ungestimmtheit der Gleichgültigkeit vollends, die an nichts hängt und zunichts drängt und sich dem überläßt, was je der Tag bringt, und dabei in gewisser Weise doch alles unbestimmt, demonstriert *am eindringlichsten* die Macht des *Vergessens* in den alltäglichen Stimmungen des nächsten Besorgens. Das Dahinleben, das alles »sein läßt«, wie es ist, gründet in einem vergessenden Sichüberlassen an die Geworfenheit. Es hat den ekstatischen Sinn einer uneigentlichen Gewesenheit. Die Gleichgültigkeit, die mit einer sichüberstürzenden Geschäftigkeit zusammengehen kann, ist vom Gleichmut scharf zu trennen. *Diese* Stimmung entspringt der Entschlossenheit, die augen*blicklich* ist auf die möglichen Situationen des im Vorlaufen zum Tode erschlossenen Ganzseinkönnens. [346]

Nur Seiendes, das seinem Seinssinne nach sich befindet, das heißt existierend je schon gewesen ist und in einem ständigen Modus der Gewesenheit existiert, kann affiziert werden. Affektion setzt ontologisch das Gegenwärtigen voraus, so zwar, daß in ihm das Dasein auf sich als gewesenes zurückgebracht werden kann. Wie *Reiz* und *Rührung* der Sinne in einem Nur-Lebenden ontologisch zu umgrenzen sind, wie und wo überhaupt das Sein der Tiere zum Beispiel durch eine »Zeit« konstituiert wird, bleibt ein Problem für sich.

c) Die Zeitlichkeit des Verfallens[8]

Die zeitliche Interpretation des Verstehens und der Befindlichkeit sieht sich nun auf eine je für das betr. Phänomen *primäre*

varsayar. Umudun ezici korkuları *hafifletmesi* yalnızca umudun bile bir ruhsal durum olarak '*olmuş-olma*' kipinde üstümüzdeki yüklerle bağımlı kaldığı anlamına gelir. Yükselmiş, ya da daha iyisi yükseltici ruh durumu varlıkbilimsel olarak ancak oradaki-Varlığın kendi kendisinin fırlatılmış temeli ile bir *ekstatik*-zamansal ilişkisi içinde olanaklıdır.

Dahası, hiçbirşeye alışmayan ve hiçbirşeye itilmeyen ve kendini her zaman günün getirdiği şeye teslim eden ve böylelikle belli bir yolda herşeyi yanına alan ilgisizliğin donuk ruhsuzluğu *en etkili yolda* en yakın tasarım gündelik ruh durumunda *unutmanın* gücünü belgitler. Herşeyi olduğu gibi "olmaya bırakan" 'yaşayıp gitme' unutkanlıkla kendini fırlatılmışlığa bırakma üzerine temellenir. Bu asılsız bir Olmuşluğun *ekstatik* anlamını taşır. Apar topar yapılan bir işle birlikte gidebilen ilgisizlik soğukkanlılıktan keskin olarak ayırdedilmelidir. *Bu son* ruh durumu kararlılıktan kaynaklanır ki, ölüme doğru öncelemede açığa serilen bütün-'Olabilme'nin olanaklı konumları üzerine *kıpısal* [bir bakışı imler].*

Yalnızca kendi Varlık-anlamına göre kendini bir ruhsal durumda bulan varolan-şey, eş deyişle varolmada her durumda daha şimdiden 'olmuş olan' ve sürekli bir Olmuşluk kipinde varolan varolan-şey heyecanlanabilir. Heyecan varlıkbilimsel olarak 'şimdikileştirme'yi varsayar, dahası, öyle bir yolda ki, bu 'şimdikileştirme'de oradaki-Varlık 'olmuş olan' olarak kendine geri getirilebilir. Salt dirimli birşeyde duyuların nasıl *uyarıldıklarını* ve *dokunulduklarını*, örneğin genel olarak hayvanların varlığının bir "zaman" yoluyla nasıl ve nerede oluşturuldığı tanımlamak kendi başına bir sorun olarak kalır.

c) Düşmenin Zamansallığı[8]

Anlamanın ve ruhsal durumun zamansal yorumu yalnızca bu fenomenlerden her biri için *birincil bir ekstase* ile değil, ama aynı zamanda her

[8] Vgl. § 38, S. 175 ff.

*['augen*blicklich* 'le 'bakış' vurgulanıyor.] [8] Bkz. § 38, s. [175] vss.

zaman *bütün* bir zamansallık ile de karşı karşıya kaldı. Tıpkı Geleceğin birincil olarak anlamayı, Olmuşluğun ise ruh durumunu olanaklı kılması gibi, kaygının üçüncü oluşturucu yapı-kıpısı olan *düşme*de varoluşsal anlamını *Şimdi*-de bulur. Düşmenin hazırlık çözümlemesi boş konuşma, merak ve ikircimin bir yorumu ile başladı.[9] Zamansal çözümlemesinin de aynı yolu izlemesi gerekir. Gene de araştırmayı merakın bir irdelemesine sınırlayacağız, çünkü düşmenin özgün zamansallığını görmenin en kolay yolu ondan geçer. Buna karşı boş konuşmanın ve ikircimin çözümlemeleri ise daha önceden söylemin ve açıklamanın (yorumlama) zamansal yapılanışının durulaştırılmış olmasını varsayar.

Merak oradaki-Varlığın ayırdedici bir Varlık-eğilimidir ki, onunla uyum içinde oradaki-Varlık bir 'görebilme' ile tasalanır.[10] "Görme," tıpkı görüş kavramı gibi, "bedensel gözler" yoluyla ayrımsamaya sınırlanmayacaktır. Daha geniş anlamda ayrımsama elaltında-bulunanı ve elönünde-bulunanı görülmeleri açısından kendilerinde "bedensel" olarak karşılaşılmaya bırakır. Bu karşılaşılmaya-bırakma bir Şimdide temellenir. Şimdi genel olarak içersinde varolan-şeylerin 'bedensel' olarak *bulunuyor*olabilecekleri *ekstatik* çevreni verir. Ama merak elönünde-bulunanı onda oyalanabilmek ve onu *anlayabilmek* için 'şimdikileştirmez'; tersine, *yalnızca* görebilmek ve görmüş olabilmek için görmeye çalışır. Bu kendi içinde dolaşmış 'şimdikileştirme' olarak, merak karşılık düşen bir Gelecek ve Olmuşluk ile *ekstatik* bir birlik içinde durur. Yenilik hırsı* hiç kuşkusuz henüz-görülmüş-olmayan birşeye doğru ilerlemedir, ama öyle bir yolda ki, 'şimdikileştirme' kendini 'beklemede-olma'dan çekip çıkarmaya çalışır. Merak bütünüyle asılsız bir yolda gelecek-ilgili-

[9]Bkz. §§ 35 vss., [167] vss.

[10]Bkz. § 36, s. [170] vss.

*['*Die Gier nach dem Neuen*' :: '*Neugier*'; ya da sözel olarak: 'Yeni olana doğru hırs' :: 'Merak.']

Ekstase, sondern immer zugleich auf die *ganze* Zeitlichkeit. Wie die Zukunft primär das Verstehen, die Gewesenheit die Stimmung ermöglicht, so hat das dritte konstitutive Strukturmoment der Sorge, das *Verfallen*, seinen existenzialen Sinn in der *Gegenwart*. Die vorbereitende Analyse des Verfallens begann mit einer Interpretation des Geredes, der Neugier und der Zweideutigkeit[9]. Die zeitliche Analyse des Verfallens soll denselben Gang nehmen. Wir schränken die Untersuchung jedoch ein auf eine Betrachtung der Neugier, weil an ihr die spezifische Zeitlichkeit des Verfallens am leichtesten zu sehen ist. Die Analyse des Geredes und der Zweideutigkeit dagegen setzt schon die Klärung der zeitlichen Konstitution der Rede und des Deutens (der Auslegung) voraus.

Die *Neugier* ist eine ausgezeichnete Seinstendenz des Daseins, gemäß der es ein Sehenkönnen besorgt[10]. »Sehen« wird wie der Begriff der Sicht nicht auf das Vernehmen durch die »leiblichen Augen« eingeschränkt. Das Vernehmen im weiteren Sinne läßt das Zuhandene und Vorhandene an ihm selbst »leibhaftig« hinsichtlich seines Aussehens begegnen. Dieses Begegnenlassen gründet in einer Gegenwart. Sie gibt überhaupt den ekstatischen Horizont, innerhalb dessen Seiendes leibhaftig *anwesend* sein kann. Die Neugier gegenwärtigt aber das Vorhandene nicht, um es, bei ihm verweilend, zu *verstehen*, sondern sie sucht zu sehen, *nur* um zu sehen und gesehen zu haben. Als dieses sich in ihm selbst verfangende Gegenwärtigen steht die Neugier in einer ekstatischen Einheit mit einer entsprechenden Zukunft und Gewesenheit. Die Gier nach dem Neuen ist zwar ein Vordringen [347] zu einem Noch-nicht-Gesehenen, aber so, daß das Gegenwärtigen sich dem Gewärtigen zu entziehen sucht. Die Neugier ist ganz und gar uneigentlich zukünftig und dies wiederum dergestalt,

[9]Vgl. §§ 35 ff., S. 167 ff.

[10]Vgl. § 36, S. 170 ff.

daß sie nicht einer *Möglichkeit* gewärtig ist, sondern diese schon nur noch als Wirkliches in ihrer Gier begehrt. Die Neugier wird konstituiert durch ein ungehaltenes Gegenwärtigen, das, nur gegenwärtigend, damit ständig dem Gewärtigen, darin es doch ungehalten »gehalten« ist, zu entlaufen sucht. Die Gegenwart »entspringt« dem zugehörigen Gewärtigen in dem bezeichneten Sinne des Entlaufens. Das »entspringende« Gegenwärtigen der Neugier ist aber so wenig an die »Sache« hingegeben, daß es im Gewinnen der Sicht auch schon wegsieht auf ein Nächstes. Das dem Gewärtigen einer bestimmten ergriffenen Möglichkeit ständig »entspringende« Gegenwärtigen ermöglicht ontologisch das *Unverweilen*, das die Neugier auszeichnet. Das Gegenwärtigen »entspringt« dem Gewärtigen nicht so, daß es sich gleichsam ontisch verstanden von ihm ablöst und es ihm *selbst* überläßt. Das »Entspringen« ist eine ekstatische Modifikation des Gewärtigens, so zwar, daß dieses dem Gegenwärtigen *nachspringt*. Das Gewärtigen gibt sich gleichsam selbst auf, es läßt auch nicht mehr uneigentliche Möglichkeiten des Besorgens aus dem Besorgten auf sich zukommen, es sei denn nur solche für ein ungehaltenes Gegenwärtigen. Die ekstatische Modifizierung des Gewärtigens durch das entspringende Gegenwärtigen zu einem nachspringenden ist die existenzial-zeitliche Bedingung der Möglichkeit der *Zerstreuung*.

Durch das nachspringende Gewärtigen wird das Gegenwärtigen mehr und mehr ihm selbst überlassen. Es gegenwärtigt um der Gegenwart willen. So sich in sich selbst verfangend, wird das zerstreute Unverweilen zur *Aufenthaltslosigkeit*. Dieser Modus der Gegenwart ist das äußerste Gegenphänomen zum *Augenblick*. In jener

dir ve dahası öyle bir yolda ki, bir *olanağı* beklemede değildir, ama hırsı içinde tam olarak bu olanağı daha şimdiden edimsel birşey olarak ister. Merak tutulmayan* bir 'şimdikileştirme' yoluyla oluşturulur ki, salt 'şimdikileştirerek,' böylelikle sürekli olarak onu gene de tutulmadan "tutan" 'beklemede-olma'dan kaçmaya çalışır. Şimdi, vurgulanan 'kaçma' anlamında, ona ait olan 'beklemede-olma'dan "kaynaklanır."** Merakın "kaynaklanan/sıçrayan" 'şimdikileştirmesi' "şey"e adanmış olmaktan öylesine uzaktır ki, [birşeye ilişkin] görüşün elde edilmesinde bakışı daha şimdiden bir sonrakine çevirmiştir. Kavranan belirli bir olanağı 'beklemede olma'dan kaynaklanan 'şimdikileştirme' merak için ayırdedici olan *eyleşmeme*yi varlıkbilimsel olarak olanaklı kılar. Varlıksal olarak anlaşıldığında, 'şimdikileştirme' 'beklemede-olma'dan kendini bir bakıma ondan çözeceği ve onu kendisine teslim edeceği bir yolda "kaynaklanmaz." "Kaynaklanma/sıçrama" 'beklemede olma'nın *ekstatik* bir değişkisidir, dahası öyle bir yolda ki 'beklemede-olma' 'şimdikileştirme'nin *ardından sıçrar* [*nachspringt*]. 'Beklemede-olma' bir bakıma kendinden vazgeçer; bundan böyle tasarım asılsız olanaklarının tasa edilen şeyden kendisine doğru gelmelerine izin vermez, ama eğer bu olanaklar yalnızca tutulmayan bir 'şimdikileştirme' için olanaklar değilse. 'Beklemede-olma'nın 'uzağa sıçrayan' 'şimdikileştirme' yoluyla 'ardından-sıçrayan' bir 'beklemede-olma'ya *ekstatik olarak* değiştirilmesi *oyalanma* olanağının varolma-ilgili zamansal koşuludur.

Ardından-sıçrayan 'beklemede-olma' yoluyla, 'şimdikileştirme' giderek artan bir biçimde kendi kendisine terk edilir. Şimdi uğruna 'şimdikileştirir.' Böylece kendini kendi içinde dolaştırır, dağınık eyleşmeme *'kalacak-yersizlik'* olur. Şimdinin bu kipi *kapı*dan en uzak karşı-fenomendir.

['ungehalten'* 'kızgın' anlamına da gelir ve Heidegger sözcüğü burada her iki anlamında da amaçlamış olabilir.]

**[*'doğmak,' 'kaynaklanmak'* anlamına gelen *'entspringen'* ayrıca 'kaçmak,' 'sıçramak' anlamına da gelir.]

'Kalacak-yeri-olmama'da 'orada-olma' her yerde ve hiçbir yerdedir. *Kıpı* ise varoluşu konuma getirir ve asıl "Orası"nı açığa serer.

Şimdi ne denli asılsız ise, eş deyişle 'şimdikileştirme' ne denli "kendisine" doğru geliyorsa, belirli bir 'Olabilme' önünden onu kapayarak o denli kaçar, ama o zaman Gelecek de fırlatılmış varolan-şeye o denli geri gelemez olur. Şimdinin "sıçrama"sında aynı zamanda artan bir unutma yatar. Merakın her zaman sonrakine sarılıp öncekini unutması yalnızca onun kendisinden gelen bir sonuç değil, ama onun kendisi için varlıkbilimsel koşuldur.

Düşmenin belirtilen karakterleri — kışkırtma, dinginleşme, yabancılaşma ve kendine-dolaşma —, zamansal anlamları açısından, "sıçrayan" 'şimdikileştirme'nin kendi *ekstatik* eğilimine göre kendini kendisinden zamansallaştırmaya çalışması demektir. Oradaki-Varlık kendine dolaşınca, bu belirlenim *ekstatik* bir anlam taşır. Varoluşun 'şimdikileştirme'de 'götürülmesi' oradaki-Varlığın kendini kendi Beninden ve 'Kendi'sinden koparmasını imlemez. Giderek en aşırı 'şimdikileştirme'de bile zamansal olarak, eş deyişle bekleyiş ve unutmuşluk içinde kalır. Dahası, 'şimdikileştirme'de oradaki-Varlık henüz kendini anlamayı sürdürür, gerçi birincil olarak asıl Gelecek ve Olmuşluk üzerine temellendirilmiş en öz 'Olabilme'sine yabancılaşmış olsa da. Ama 'şimdikileştirme' her zaman "yeni birşey" sunduğu sürece, oradaki-Varlığı geriye kendine gelmeye bırakmaz ve onu sürekli olarak yeniden dinginleştirir. Ama bu dinginleştirme yine 'sıçrama' eğilimini güçlendirir. Merak henüz görülmemiş olanın sonu gelmez enginliği tarafından değil, ama 'sıçrayan' Şimdinin düşüşteki zamansallaştırma-türü tarafından "etkinleştirilir." Kişi herşeyi görmüş olsa bile, merak dosdoğru yeni birşey *uydurur*.

Şimdinin "sıçrama"sının zamanlaşma-kipi *sonlu* olan zamansallığın özünde temellenir. Ölüme-doğru-Varlığa fırlatılmış olarak, ora-

ist das Da-sein überall und nirgends. *Dieser* bringt die Existenz in die Situation und erschließt das eigentliche »Da«.

Je uneigentlicher die Gegenwart ist, das heißt, je mehr das Gegenwärtigen zu ihm »selbst« kommt, um so mehr flieht es verschließend vor einem bestimmten Seinkönnen, um so weniger kann aber dann die Zukunft auf das geworfene Seiende zurückkommen. Im »Entspringen« der Gegenwart liegt zugleich ein wachsendes Vergessen. Daß die Neugier immer schon beim Nächsten hält und das Vordem vergessen hat, ist nicht ein Resultat, das erst *aus* der Neugier sich ergibt, sondern die ontologische Bedingung für sie selbst.

Die aufgezeigten Charaktere des Verfallens: Versuchung, Beruhigung, Entfremdung und Sichverfangen besagen hinsichtlich des zeit[348]lichen Sinnes, daß sich das »entspringende« Gegenwärtigen seiner ekstatischen Tendenz nach aus ihm selbst zu zeitigen sucht. Das Dasein verfängt sich, diese Bestimmung hat einen ekstatischen Sinn. Die Entrückung der Existenz im Gegenwärtigen bedeutet ja nicht, daß sich das Dasein von seinem Ich und Selbst ablöst. Auch im extremsten Gegenwärtigen bleibt es zeitlich, das heißt gewärtigend, vergessend. Auch gegenwärtigend versteht sich das Dasein noch, wenngleich es seinem eigensten Seinkönnen, das primär in der eigentlichen Zukunft und Gewesenheit gründet, entfremdet ist. Sofern aber das Gegenwärtigen stets »Neues« bietet, läßt es das Dasein nicht auf sich zurückkommen und beruhigt es ständig neu. Diese Beruhigung aber verstärkt wiederum die Tendenz zum Entspringen. Nicht die endlose Unübersehbarkeit dessen, was noch nicht gesehen ist, »bewirkt« die Neugier, sondern die verfallende Zeitigungsart der entspringenden Gegenwart. Auch wenn man alles gesehen hat, dann *erfindet* gerade die Neugier Neues.

Der Zeitigungsmodus des »Entspringens« der Gegenwart gründet im Wesen der Zeitlichkeit, die *endlich* ist. In das Sein zum Tode geworfen, flieht das Dasein zunächst

und zumeist vor dieser mehr oder minder ausdrücklich enthüllten Geworfenheit. Die Gegenwart entspringt ihrer eigentlichen Zukunft und Gewesenheit, um erst auf dem Umweg über sich das Dasein zur eigentlichen Existenz kommen zu lassen. Der Ursprung des »Entspringens« der Gegenwart, das heißt des Verfallens in die Verlorenheit, ist die ursprüngliche, eigentliche Zeitlichkeit selbst, die das geworfene Sein zum Tode ermöglicht.

Die Geworfenheit, *vor* die das Dasein zwar *eigentlich* gebracht werden kann, um sich in ihr eigentlich zu verstehen, bleibt ihm gleichwohl hinsichtlich ihres ontischen Woher und Wie verschlossen. Diese Verschlossenheit aber ist keineswegs nur ein tatsächlich bestehendes Nichtwissen, sondern konstituiert die Faktizität des Daseins. Sie bestimmt mit den *ekstatischen* Charakter der Überlassenheit der Existenz an den nichtigen Grund ihrer selbst.

Der Wurf des Geworfenseins in die Welt wird zunächst vom Dasein nicht eigentlich aufgefangen; die in ihm liegende »Bewegtheit« kommt nicht schon zum »Stehen« dadurch, daß das Dasein nun »da ist«. Das Dasein wird in der Geworfenheit mitgerissen, das heißt, als in die Welt Geworfenes verliert es sich an die »Welt« in der faktischen Angewiesenheit auf das zu Besorgende. Die Gegenwart, die den existenzialen Sinn des Mitgenommenwerdens ausmacht, gewinnt von sich aus nie einen anderen ekstatischen Horizont, es sei denn, sie werde **[349]** im Entschluß aus ihrer Verlorenheit zurückgeholt, um als gehaltener Augenblick die jeweilige Situation und in eins damit die ursprüngliche »Grenzsituation« des Seins zum Tode zu erschließen.

d) Die Zeitlichkeit der Rede[1]

Die volle, durch Verstehen, Befindlichkeit und Verfallen konstituierte Erschlossenheit des Da erhält durch die Rede die Artikulation. Daher

[1] Vgl. § 34, S. 160 ff.

daki-Varlık en yakından ve çoğunlukla bu az çok belirtik olarak ortaya serilmiş fırlatılmışlığın önünden kaçar. Şimdi kendi asıl Geleceğinden ve Olmuşluğundan 'köken alır,' öyle ki oradaki-Varlığı Şimdinin kendisi üzerinden dolanarak asıl varoluşa gelmeye bırakabilsin. Şimdinin "köken alması"nın, eş deyişle yitmişliğe düşmenin kökeni kökensel, asıl zamansallığın kendisidir ki, ölüme doğru fırlatılmış Varlığı olanaklı kılar.*

Oradaki-Varlık hiç kuşkusuz *asıllığı içinde* fırlatılmışlığının *önüne* getirilebilir ve böylece o fırlatılmışlıkta kendini asıllığı içinde anlayabilir; gene de bu fırlatılmışlık varlıksal 'nereden'i ve 'nasıl'ı açısından oradaki-Varlığa kapalı kalır. Ama bu kapalılık hiçbir biçimde yalnızca görgül-olgusal olarak sürekli bir bilmeme değildir; tersine, oradaki-Varlığın olgusallığını oluşturur. Varoluşun kendi kendisinin bir hiçlik olan temeline terkedilmişliğinin *ekstatik karakterini* birlikte belirler.

Dünyaya fırlatılmış-Varlığın 'fırlatış'ı en yakından oradaki-Varlık tarafından aslında yakalanmaz; bu fırlatışta yatan "devinirlik" oradaki-Varlığın şimdi "orada olması" yoluyla "duruş"a gelmez. Oradaki-Varlık fırlatılmışlıkta birlikte sürüklenir; eş deyişle, dünyaya fırlatılmış olarak, kendini "dünya"da tasa edeceği şeye olgusal boyuneğişte yitirir. "Birlikte-alınıyor-olma"nın varoluşsal anlamını oluşturan Şimdi hiçbir zaman kendi başına bir başka *ekstatik* çevrene ulaşmaz, çünkü bunun olması için yitmişliğinden bir karar yoluyla geri getirilmelidir, öyle ki o sıradaki konum ve onunla birlikte ölüme-doğru-Varlığın kökensel "sınır-konumu" tutulan kıpı olarak açığa serilebilsin.

d) Söylemin Zamansallığı[1]

'Orası'nın anlama, ruhsal durum ve düşme yoluyla oluşturulan tam açığa serilmişliği söylem yoluyla eklemleniş kapsar. Buna göre söy-

*['*Ursprung*' :: 'köken'; '*ursprünglich*' :: 'kökensel'; :: '*entspringen*' :: 'köken bulmak, kaynaklanmak, sıçramak.']

[1] Bkz. § 34, s. [160] vss.

lem kendini birincil olarak belirli bir *ekstase*de zamansallaştırmaz. Gene de söylem olgusal olarak kendini çoğunlukla dilde anlattığı ve en yakından "çevre"nin tasalı-tartışmalı seslenme yolunda konuştuğu için, hiç kuşkusuz 'şimdikileştirme'nin *ayrıcalıklı* oluşturucu bir işlevi vardır.

Dilbilgisi zamanları, tıpkı dilin geri kalan zamansal fenomenleri — "eylem türleri" ve "zaman basamakları" — gibi, söylemin "zamansal," eş deyişle "zamanda" karşılaşılan süreçler üzerine "de" konuşmasından kaynaklanmazlar. Temellerini konuşmanın "ruhsal bir zamanda" ilerlemesinde de bulmazlar. Söylem *kendinde* zamansaldır, çünkü ... üzerine, ... hakkında ve ... ile tüm konuşma zamansallığın *ekstatik* birliğinde temellenir. *Eylem-türleri* köklerini tasanın kökensel zamansallığında bulurlar, ve bu tasa ister zaman-içinde olanla bağıntılı olsun ister olmasın bu böyledir. Dilbilimin zorunlu olarak başvurması gereken kaba ve geleneksel zaman kavramının yardımıyla, eylem-türlerinin varoluşsal-zamansal yapısını *formüle etmek bile olanaksızdır*.[12] Ama söylem her durumda varolan-şeyler üzerine konuşma olduğu için, ve üstelik birincil olarak ve başat olarak kuramsal önesürüm anlamında olmasa bile böyle olduğu için, söylemin zamansal yapılanışının çözümlemesi ve dil-kalıplarının zamansal karakterinin açımlaması ancak Varlığın ve gerçekliğin ilkesel bağlantısı sorunu zamansallık sorunsalından ortaya serildiği zaman ele alınabilir. O zaman giderek dışsal bir önermeler ve yargılar kuramı tarafından "koşaç"a bozulmuş olan "dir"in varlıkbilimsel anlamı bile tanımlanabilir. "İmlemin" "ortaya çıkışı" ancak söylemin, eş deyişle genel olarak oradaki-Varlığın zamansallığından açıklanabilir, ve bu bir kavram oluşumunun olanağının

zeitigt sich die Rede nicht primär in einer bestimmten Ekstase. Weil jedoch die Rede faktisch sich zumeist in der Sprache ausspricht und zunächst in der Weise des besorgend-bereedenden Ansprechens der »Umwelt« spricht, hat allerdings das *Gegenwärtigen* eine *bevorzugte* konstitutive Funktion.

Die Tempora ebenso wie die übrigen zeitlichen Phänomene der Sprache, »Aktionsarten« und »Zeitstufen«, entspringen nicht daraus, daß die Rede sich »auch« über »zeitliche«, das heißt »in der Zeit« begegnende Vorgänge ausspricht. Auch nicht darin haben sie ihren Grund, daß das Sprechen »in einer psychischen Zeit« abläuft. Die Rede ist *an ihr selbst* zeitlich, sofern alles Reden über ..., von ... und zu ... in der ekstatischen Einheit der Zeitlichkeit gründet. Die *Aktionsarten* sind verwurzelt in der ursprünglichen Zeitlichkeit des Besorgens, mag dieses auf Innerzeitiges sich beziehen oder nicht. Mit Hilfe des vulgären und traditionellen Zeitbegriffes, zu dem die Sprachwissenschaft notgedrungen greift, kann das Problem der existenzial-zeitlichen Struktur der Aktionsarten *nicht einmal gestellt werden*[12]. Weil aber die Rede je Bereden von Seiendem ist, wenngleich nicht primär und vorwiegend im Sinne des theoretischen Aussagens, kann die Analyse der zeitlichen Konstitution der Rede und die Explikation der zeitlichen Charaktere der Sprachgebilde erst in Angriff genommen werden, wenn das Problem des grundsätzlichen Zusammenhangs von Sein und Wahrheit aus der Problematik der Zeitlichkeit aufgerollt ist. Dann läßt sich auch der ontologische Sinn des »ist« umgrenzen, das eine äußerliche Satz- und Urteilstheorie zur »Kopula« verunstaltet hat. Aus der Zeitlichkeit der Rede, das heißt des Daseins überhaupt, kann erst die »Entstehung« der »Bedeutung« aufgeklärt und die Möglichkeit einer

[12] Bkz. başkaları arasında Jakob Wackernagel, *Vorlesungen über Syntax*, Cilt I (1920), s. 15; özellikle s. 149-210. Ayrıca G. Herbig, *Aktionsart und Zeitstufe. Indogermanische Forschung*, Cilt VI (1896), s. 167 vss.

[12] Vgl. u. a. *Jak. Wackernagel*, Vorlesungen über Syntax. Bd. I (1920), S. 15; besonders S. 149-210. Ferner G. *Herbig*, Aktionsart und Zeitstufe. Indogermanische Forschung Bd. VI (1896), S. 167 ff.

Begriffsbildung ontologisch verständlich gemacht werden. [350]

Das Verstehen gründet primär in der Zukunft (Vorlaufen bzw. Gewärtigen). Die Befindlichkeit zeitigt sich primär in der Gewesenheit (Wiederholung bzw. Vergessenheit). Das Verfallen ist zeitlich primär in der Gegenwart (Gegenwärtigen bzw. Augenblick) verwurzelt. Gleichwohl ist das Verstehen je »gewesende« Gegenwart. Gleichwohl zeitigt sich die Befindlichkeit als »gegenwärtigende« Zukunft. Gleichwohl »entspringt« die Gegenwart aus, bzw. ist gehalten von einer gewesenden Zukunft. Daran wird sichtbar: *Die Zeitlichkeit zeitigt sich in jeder Ekstase ganz, das heißt in der ekstatischen Einheit der jeweiligen vollen Zeitigung der Zeitlichkeit gründet die Ganzheit des Strukturganzen von Existenz, Faktizität und Verfallen, das ist die Einheit der Sorgestruktur.*

Die Zeitigung bedeutet kein »nacheinander« der Ekstasen. Die Zukunft ist *nicht später* als die Gewesenheit und diese *nicht früher* als die Gegenwart. Zeitlichkeit zeitigt sich als gewesend-gegenwärtigende Zukunft.

Die Erschlossenheit des Da und die existenziellen Grundmöglichkeiten des Daseins, Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit, sind in der Zeitlichkeit fundiert. Die Erschlossenheit betrifft aber immer gleichursprünglich das volle *In-der-Welt-sein*, das In-Sein sowohl wie die Welt. In der Orientierung an der zeitlichen Konstitution der Erschlossenheit muß sich daher auch die ontologische Bedingung der Möglichkeit dafür aufweisen lassen, daß Seiendes sein kann, das als In-der-Welt-sein existiert.

varlıkbilimsel olarak anlaşılır kılınabilmesi için de böyledir.

Anlama birincil olarak Gelecekte (önceleme ya da 'beklemede olma') temellenir. Ruhsal durum kendini birincil olarak Olmuşlukta (yineleme ya da unutmuşluk) zamansallaştırır. Düşme zamansal açıdan birincil olarak Şimdide ('şimdikileştirme' ya da kıpı) kökleşmiştir. Gene de, anlama her durumda "olmuş olmakta olan" Şimdidir. Gene de ruhsal durum kendini 'şimdikileştiren' bir Gelecek olarak zamansallaştırır. Gene de Şimdi "olmuş olmakta olan" bir Gelecekten "sıçrar," ya da onun tarafından tutulur. Buradan görülebileceği gibi, *zamansallık kendini her bir ekstasede bütünüyle zamansallaştırır; eş deyişle, o sıradaki tam zamansallaştırmanın ekstatik birliğinde varoluş, olgusallık ve düşmenin yapı-bütününün bütünlüğü, yani kaygı-yapısının birliği temellenir.*

Zamansallaştırma *ekstase*lerin bir "ardışıklığını" imlemez. Gelecek Olmuşluktan *daha geç* ve bu sonuncusu Şimdiden *daha erken* değildir. Zamansallık kendini 'olmuş olmakta olan'-'şimdikileştiren' Gelecek olarak zamansallaştırır.

'Orası'nın açığa serilmişliği ve oradaki-Varlığın varolma-ilgili temel-olanakları (asıllık ve asılsızlık) zamansallıkta temellenirler. Ama açığa serilmişlik her zaman eş-kökensel olarak tam *dünyadaki-Varlığı*, içinde-Varlığı ve ayrıca dünyayı ilgilendirir. Buna göre, açığa serilmişliğin zamansal yapısına göre yönelimde, dünyadaki-Varlık olarak varolabilen varolan-şeylerin olabilmesi olanağının varlıkbilimsel koşulu da sergilenebilmelidir.

§ 69. *Die Zeitlichkeit des In-der-Welt-seins und das Problem der Transzendenz der Welt*

Die ekstatische Einheit der Zeitlichkeit, das heißt die Einheit des »Außer-sich« in den Entrückungen von Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart, ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß ein Seien-

§ 69. *Dünyadaki-Varlığın Zamansallığı ve Dünyanın Aşkınlığı Sorunu*

Zamansallığın *ekstatik* birliği, eş deyişle Gelecek, Olmuşluk ve Şimdinin 'götürülme'lerinde[s] "kendi-dışında"nın birliği kendi "Orası" olarak varolan bir varolan-şeyin olabilmesi olanağının koşuludur. 'Orada-olma'

başlığını taşıyan varolan-şey "*açılmıştır*"[13] [*gelichtet*].[S] Oradaki-Varlığın bu açılmışlığını oluşturan ışık bu varolan-şeyde arada bir yer alarak yayılan bir parlaklığın varlıksal olarak el-önünde-bulunan güç ve kaynağı değildir. Bu varolan-şeyi özsel olarak açan, eş deyişle onu kendi için "açık" olduğu gibi "parlak" da yapan şey tüm "zamansal" yorumdan önce kaygı olarak belirlenmiştir. Kaygıda 'Orası'nın tam açığa serilmişliği temellenir. Ancak bu açılmışlık birşeyin tüm aydınlanma ve aydınlatmasını, her algılanmasını, "görülmesini" ve iyeliğini olanaklı kılar. Bu açılmışlığın ışığını bize yerleştirilmiş ve elönünde-bulunan bir gücü ararken değil, ama ancak oradaki-Varlığın bütün bir Varlık-durumunu, kaygıyı, varoluşsal olanağının birimsel temelinde sorgularken anlarız. *Ekstatik zamansallık 'Orası'nı kökensel olarak açar.* Bu zamansallık oradaki-Varlığın tüm özsel varoluşsal yapılarının olanaklı birliğinin birincil düzenleyicisidir.

Oradaki-Varlığın analitiğinin başında temel-durum olarak belirttiğimiz fenomenin — *dünyadaki-Varlığın* — varoluşsal *olanağı* ancak 'orada-olma'nın zamansallıkta kökleşmiş olmasından görülebilir olur. Başlangıçta bu fenomenin parçalanamaz yapısal birliğini güvence altına almak zorundaydık. Bu *eklemlenmiş* yapının *olanaklı birliğinin temeline* ilişkin soru arkatasarda kaldı. Fenomeni en kendiliğinden-açık ve böylelikle en uğursuz parçalama eğilimlerine karşı koruma amacıyla, dünyadaki-Varlığın en yakın gündelik kipi, dünya-içinde elaltında-bulunanın ortasında *tasalı* Varlık kapsamlı olarak yorumlandı. Şimdi *kaygının* kendisinin varlıkbilimsel olarak tanımlanmasından ve varoluşsal temeli olarak zamansallığa dek izlenmesinden sonra, *tasa* kendi yanından *belirtik olarak* kaygıdan ya da zamansallıktan kavranabilir.

Tasanın zamansallığının çözümlemesi ilk olarak elaltında-bulunan ile sağgörülü olarak

des Seins kann, das als sein »Da« existiert. Das Seiende, das den Titel Da-sein trägt, ist *»gelichtet«* [S]. Das Licht, das diese Gelichtetheit des Daseins konstituiert, ist keine ontisch vorhandene Kraft und Quelle einer ausstrahlenden, an diesem Seienden zuweilen vorkommenden Helligkeit. Was dieses Seiende wesenhaft lichtet, das heißt es für es selbst sowohl »offen« als auch »hell« macht, wurde vor aller »zeitlichen« Interpretation als Sorge bestimmt. In ihr gründet die volle Erschlossenheit des Da. Diese Gelichtetheit ermöglicht erst alle Er[351]leuchtung und Erhellung, jedes Vernehmen, »Sehen« und Haben von etwas. Das Licht dieser Gelichtetheit verstehen wir nur, wenn wir nicht nach einer eingepflanzten, vorhandenen Kraft suchen, sondern die ganze Seinsverfassung des Daseins, die Sorge, nach dem einheitlichen Grunde ihrer existenzialen Möglichkeit befragen. *Die ekstatische Zeitlichkeit lichtet das Da ursprünglich.* Sie ist das primäre Regulativ der möglichen Einheit aller wesenhaften existenzialen Strukturen des Daseins.

Erst aus der Verwurzelung des Da-seins in der Zeitlichkeit wird die existenziale *Möglichkeit* des Phänomens einsichtig, das wir zu Beginn der Daseinsanalytikals Grundverfassung kennlich machten: des *In-der-Welt-seins.* Zu Anfang galt es, die unzerreißbare, strukturale Einheit dieses Phänomens zu sichern. Die Frage nach dem *Grund der möglichen Einheit* dieser *gegliederten* Struktur blieb im Hintergrund. In der Absicht, das Phänomen vor den selbstverständlichsten und daher verhängnisvollsten Zersplitterungstendenzen zu schützen, wurde der nächstalltägliche Modus des In-der-Welt-seins, das *besorgende* Sein beim innerweltlich Zuhandenen, eingehender interpretiert. Nachdem nunmehr die *Sorge* selbst ontologisch umgrenzt und auf ihren existenzialen Grund, die Zeitlichkeit, zurückgeführt ist, kann das *Besorgen* seinerseits *ausdrücklich* aus der Sorge bzw. der Zeitlichkeit begriffen werden.

Die Analyse der Zeitlichkeit des Besorgens hält sich zunächst an den

[13] Bkz. § 28, s. [133].

[S] Vgl. § 28, S. 133.

Modus des umsichtigen Zuhandenseins mit dem Zuhandenen. Sodann verfolgt sie die existenzial-zeitliche Möglichkeit der Modifikation des umsichtigen Besorgens zum »nur« hinsehenden Entdecken von innerweltlich Seiendem im Sinne gewisser Möglichkeiten der wissenschaftlichen Forschung. Die Interpretation der Zeitlichkeit des umsichtigen, sowohl wie des theoretisch besorgenden Seins bei *innerweltlich* Zuhandenem und Vorhandenem zeigt zugleich, wie dieselbe Zeitlichkeit im vorhinein schon die Bedingung der Möglichkeit des In-der-Welt-seins ist, in der das Sein bei *innerweltlichem* Seienden überhaupt gründet. Die thematische Analyse der zeitlichen Konstitution des In-der-Welt-seins führt zu den Fragen: in welcher Weise ist so etwas wie Welt überhaupt möglich, in welchem Sinne *ist* Welt, was und wie transzendiert die Welt, wie »hängt« das »unabhängige«, innerweltliche Seiende mit der transzendierenden Welt »zusammen«? Die *ontologische Exposition* dieser Fragen ist nicht schon ihre Beantwortung. Wohl dagegen leistet sie die vorgängig notwendige Klärung *der* Strukturen, mit Rücksicht auf die das Transzendenzproblem *gestellt sein will*. Die existenzial-zeitliche Interpretation des In-der-**[352]**Welt-seins betrachtet ein Dreifaches: a) die Zeitlichkeit des umsichtigen Besorgens; b) den zeitlichen Sinn der Modifikation des umsichtigen Besorgens *zum* theoretischen Erkennen des innerweltlich Vorhandenen; c) das zeitliche Problem der Transzendenz der Welt.

bir işinin olması kipine sarılır. Bundan sonra, çözümlememiz sağgörülü tasarım dünya-içinde varolan-şeylerin bilimsel araştırmanın belli olanakları anlamında "salt" bakan açığaçıkarılışına doğru varoluşsal-zamansal değişkisinin olanağını izler. *Dünya-içinde* elaltında-bulunan şeylerin ve elönünde-bulunan şeylerin ortasındaki Varlığın, sağgörülü olarak olduğu gibi kuramsal olarak da tasalanan bu Varlığın zamansallığının yorumu, eşzamanlı olarak, bu aynı zamansallığın nasıl daha başından genel olarak *dünya-içinde* varolan-şeylerin ortasındaki Varlığa temel olan dünyadaki-Varlığın olanağının koşulu olduğunu gösterir. Dünyadaki-Varlığın zamansal yapılanışının tematik çözümlemesi şu sorulara götürür: Hangi yolda genel olarak dünya gibi birşey olanaklıdır? Hangi anlamda dünya *vardır*? Dünya neyi ve nasıl aşar? "Bağınsız," dünya-içinde varolan-şeyler aşan dünya ile nasıl "biraraya bağlıdırlar"? Bu soruların *varlıkbilimsel açımlaması* onların yanıtlanışı değildir. Tersine, böyle bir açımlamanın başardığı şey aşkınlık sorununun onlar açısından getirilmesi gereken yapıların zorunlu bir ön açıklamasıdır. Dünyadaki-Varlığın varoluşsal-zamansal yorumu üç noktayı irdeler: a) sağgörülü tasarım zamansallığı; b) sağgörülü tasarım dünya-içinde elönünde-bulunan şeylerin kuramsal bilgisine değişkisinin zamansal anlamı; c) dünyanın aşkınlığına ilişkin zamansal sorun.

a) Die Zeitlichkeit des umsichtigen Besorgens

Wie gewinnen wir die Blickrichtung für die Analyse der Zeitlichkeit des Besorgens? Das besorgende Sein bei der »Welt« nannten wir den Umgang in und mit der Umwelt[14]. Als exemplarische Phänomene des Seins bei ... wählten wir das Gebrauchen, Hantieren, Herstellen von Zuhandenem und deren defiziente

a) Sağgörülü Tasarım Zamansallığı

Tasarım zamansallığının çözümlemesi için bakış yönünü nasıl kazanırız? "Dünya" ortasındaki tasalı Varlığa çevrede ve çevre ile işgörme dedik.[14] Birşeyin ortasındaki Varlığa örnek fenomenler olarak elaltında-bulunan şeylerin kullanılma, işlenme ve üretilmesini ve bun-

[14] Vgl. § 15, S. 66 ff.

[14] Bkz. § 15, s. [66] vss.

ların eksikli ve ayrımsız kiplerini, eş deyişle gündelik gereksinime ait şeyler ortasındaki Varlığı seçtik.[15] Oradaki-Varlığın asıl varoluşu da kendini böyle tasada sürdürür, üstelik böyle bir varoluş için bu tasa "ilgisiz" kalsa bile. Tasanın nedeni tasa edilen elaltında-bulunan şeyler değildir, sanki tasa ancak dünya-içinde varolan-şeylerin etkileri temelinde ortaya çıkarmış gibi. Elaltında-bulunanın ortasındaki Varlık ne elaltında-bulunandan varlıksal olarak açıklanmasına izin verir, ne de evrik olarak elaltında-bulunan şey bu Varlıktan türetilebilir. Ama ne de oradaki-Varlığın Varlık-türü olarak tasa ve dünya-içinde elaltında-bulunan olarak tasa edilen şey yalnızca *birlikte elönünde-bulunurlar.* Gene de aralarında bir "bağlantı" sürer. İşgörmenin doğru anlaşılan 'ne ile'si tasalı işgörmenin kendisi üzerine bir ışık düşürür. Evrik olarak, işgörmenin 'ne ile'sinin fenomenal yapısının kaçırılması sonuçta işgörmenin varoluşsal yapılanışının anlaşılamamasını getirir. En yakından karşılaşılan varolan-şeylerin özgün gereç-karakterleri üzerinden atlanmamışsa, bu hiç kuşkusuz onların çözümlemesi için özsel bir kazançtır. Ama tasalı işgörmenin hiçbir zaman tekil bir gereç üzerinde oyalanmadığını anlamak zorundayız. Belirli bir gerecin kullanımı ve işlenmesi böyle olarak bir gereç-bağlamına yönelimli kalır. Eğer örneğin "yanlış yerleştirilmiş" bir gereci arıyorsak, o zaman göz önünde tuttuğumuz şey yalıtılmış bir "edim"de ne yalnızca ne de birincil olarak aranan şeydir; ama gereç-bütününün alanı daha şimdiden açığa çıkarılmıştır. Tüm "işe gitme"de ve birşeyi ele geçirmede hiçlikten çıkarak yalıtılmışlık içinde sunulan bir gereç ile karşılaşmayız; tersine, ele geçirmede her durumda daha şimdiden açığa serilmiş iş-dünyasından bir gerece geri geliriz.

İşgörmenin çözümlemesinde amaçlanan onun 'ne ile'si ise, bunun istediği şey tasa edilen varolan-şeylerin ortasında varolan Varlığın tam

[15] Bkz. § 12, s. [56] vs.

und indifferente Modi, das heißt das Sein bei dem, was zum alltäglichen Bedarf gehört[15]. Auch die eigentliche Existenz des Daseins hält sich in solchem Besorgen — selbst dann, wenn es für sie »gleichgültig« bleibt. Das besorgte Zuhandene verursacht nicht das Besorgen, so daß dieses erst auf Grund der Einwirkungen des innerweltlichen Seienden entstünde. Das Sein bei Zuhandenem läßt sich weder aus diesem ontisch erklären, noch kann umgekehrt dieses aus jenem abgeleitet werden. Besorgen als Seinsart des Daseins und Besorgtes als innerweltlich Zuhandenes sind aber auch nicht lediglich *zusammen vorhanden.* Gleichwohl besteht zwischen ihnen ein »Zusammenhang«. Von dem rechtverstandenen Womit des Umgangs fällt auf den besorgenden Umgang selbst ein Licht. Umgekehrt hat das Verfehlen der phänomenalen Struktur des Womit des Umgangs ein Verkennen der existenzialen Verfassung des Umgehens zur Folge. Für die Analyse des nächstbegegnenden Seienden ist es zwar schon ein wesentlicher Gewinn, wenn der spezifische Zeugcharakter dieses Seienden nicht übersprungen wird. Es gilt aber, darüber hinaus zu verstehen, daß der besorgende Umgang sich nie bei einem einzelnen Zeug aufhält. Das Gebrauchen und Hantieren mit einem bestimmten Zeug bleibt als solches orientiert auf einen Zeugzusammenhang. Wenn wir zum Beispiel ein »verlegtes« Zeug suchen, so ist dabei weder lediglich noch primär nur das Gesuchte in einem isolierten »Akt« gemeint, sondern der Umkreis des Zeugganzen ist schon vorentdeckt. Alles »zu Werke Gehen« und Zugreifen stößt nicht aus dem Nichts auf ein isoliert vorgegebenes Zeug, sondern kommt aus der je schon erschlossenen Werkwelt im Zugriff auf ein Zeug zurück. [353]

Für die Analyse des Umgangs in Absicht auf sein Womit ergibt sich hieraus die Anweisung, das existierende Sein beim besorgten

[15] Vgl. § 12, S. 56 f.

Seienden gerade nicht auf ein isoliert zuhandenes Zeug zu orientieren, sondern auf das Zeugganze. Zu dieser Fassung des Womit des Umgangs zwingt auch die Besinnung auf den auszeichnenden Seinscharakter des zuhandenen Zeugs, die *Bewandtnis*[16]. Diesen Terminus verstehen wir ontologisch. Die Rede: es hat *mit* etwas *bei* etwas sein Bewenden, soll nicht ontisch eine Tatsache feststellen, sondern die Seinsart des Zuhandenen anzeigen. Der Bezugscharakter der Bewandtnis, des »mit ... bei ...«, deutet an, daß *ein* Zeug ontologisch unmöglich ist. Zwar mag nur ein einziges Zeug zuhanden sein und das andere »fehlen«. Darin aber bekundet sich die Zugehörigkeit des gerade Zuhandenen zu einem anderen. Der besorgende Umgang kann überhaupt nur Zuhandenes umsichtig begegnen lassen, wenn er so etwas wie Bewandtnis, die es je mit etwas bei etwas hat, schon versteht. Das umsichtig-entdeckende Sein bei ... des Besorgens ist ein Bewendenlassen, das heißt verstehendes Entwerfen von Bewandtnis. *Wenn das Bewendenlassen die existenziale Struktur des Besorgens ausmacht, dieses aber als Sein bei ... zur wesenhaften Verfassung der Sorge gehört, und wenn diese ihrerseits in der Zeitlichkeit gründet, dann muß die existenziale Bedingung der Möglichkeit des Bewendenlassens in einem Modus der Zeitigung der Zeitlichkeit gesucht werden.*

In der einfachsten Handhabung eines Zeugs liegt das Bewendenlassen. Das Wobei desselben hat den Charakter des Wozu; im Hinblick darauf ist das Zeug verwendbar bzw. in Verwendung. Das Verstehen des Wozu, das heißt des Wobei der Bewandtnis, hat die zeitliche Struktur des Gewärtigens. Des Wozu gewärtig, kann das Besorgen allein zugleich auf so etwas zurückkommen, womit es die Bewandtnis hat. Das *Gewärtigen* des Wobei in eins mit dem *Behalten* des Womit der Bewandtnis ermöglicht in seiner ekstatischen Einheit das spezifisch hantierende Gegenwärtigen des Zeugs.

[16]Vgl. § 18, S. 83 ff.

olarak elaltında-bulunan yalıtılmış bir gerece değil, ama gereç-bütününe yöneltilmesidir. Elaltında-bulunan gerecin ayırdedici Varlık-karakteri olarak *ilgililik* üzerine düşünme işgörmenin 'ne ile'sini bu yolda almamızı da dayatır.[16] Bu ilgililik terimini varlıkbilimsel olarak anlıyoruz. Birşeyin onun *açısından* birşey*de* bir ilgisinin olduğundan söz etmek varlıksal olarak bir görgül-olguyu saptamaz, ama elaltında-bulunan şeyin Varlık-türünü gösterir. İlgililiğin ilişki-karakteri, "... açısından ...de," *bir* gerecin varlıkbilimsel olarak olanaksız olduğunu imler. Hiç kuşkusuz salt tekil bir gereç elaltında-bulunurken öteki "eksik" olabilir. Ama bunda tam olarak elaltında-bulunan şeyin bir başkasına aitliği bildirilir. Tasalı işgörme genel olarak yalnızca elaltında-bulunan şeyi sağgörülü olarak onunla karşılaşılmaya bırakabilir, ama ancak bu işgörmede birşeyin birşeydeki ilgisi gibi birşey anlaşılıyorsa. Tasanın sağgörülü ve açığa çıkarıcı ... ortasında Varlığı bir ilgili-olmaya-bırakma, eş deyişle ilgililiğin anlayan tasarlanışıdır. *Eğer ilgili-olmaya-bırakma tasanın varoluşsal yapısını oluşturuyorsa, ama ... ortasında Varlık olarak tasa kaygının özsel yapılanışına aitse, ve eğer kaygı kendi yanından zamansallıkta temellenmişse, o zaman ilgili-olmaya-bırakmanın olanağının varoluşsal koşulu zamansallığın zamansallaşmasının bir kipinde aranmalıdır.*

Bir gerecin en yalın ele alınışında ilgili-olmaya-bırakma imlenir. İlgili-olmaya-bırakmanın 'nede'si 'ona doğru' karakterini taşır; bunun açısından gereç kullanılabilir ya da kullanımdadır. 'Ona doğru'nun, eş deyişle ilgililiğin 'nede'sinin anlaşılması 'beklemede-olma'nın zamansal yapısını taşır. 'Ona doğru'yu beklemede tasa kendi başına aynı zamanda onunla bir ilgisinin olduğu birşeye geri gelebilir. 'Nede'yi *beklemede olma*, ilgililiğin 'ne ile'sinin *saklı tutulması* ile birarada, kendi *ekstatik* birliğinde gerecin özgün bir yolda işlenerek 'şimdikileştirilme'sini olanaklı kılar.

[16]Bkz. § 18, s. [83] vss.

'Ona doğru'nun beklemede-olması ne "ereğin" bir irdelenişidir, ne de üretilecek işin yaklaşmakta olan bitirilişinin bir beklenişidir. Genel olarak tematik bir ayrımsamanın karakterini taşımaz. Ama bir ilgililiği olan şeyin saklı tutulması da ona tematik bir sarılmayı imlemez. Elle işgörme yalnızca 'ilgili-olmaya-bırakma'nın 'ne ile'si ile, tıpkı onun 'nede'si ile olduğu gibi, ilişkisizdir. 'İlgili-olmaya-bırakma' dahaçok beklemede-olan saklı tutmanın birliğinde oluşur, dahası öyle bir yolda ki, bundan kaynaklanan 'şimdikileştirme' tasarım gereçdünyasına karakteristik soğrulmasını olanaklı kılar. Birşey ile kendini bütünüyle ona vererek "gerçekten" uğraşına ne işin ortasındadır, ne iş-gerccinin ortasındadır, ne de "birlikte" her ikisinin ortasındadır. Zamanda temellenen 'ilgili-olmaya-bırakma' daha şimdiden ilişkilerin birliğini kurmuştur ki, bunda tasa sağgörülü olarak "devinmektedir."

'İlgili-olmaya-bırakma'yı oluşturan zamansallık için kendine özgü bir *unutma* özseldir. İşgerccinde "yiterek" "edimsel olarak" işe gitmek ve birşey üzerinde iş görebilmek için, 'Kendi' kendini unutmalıdır. Ama gene de tasarım zamansallaştırılmasının birliğinde her durumda bir '*beklemede-olma*'nın yol göstermesi ölçüsünde, tasalı oradaki-Varlığın kendisinin 'Olabilme'si, göstereceğimiz gibi, kaygıda konumlanmıştır.

Beklemede-olan ve saklı tutan 'şimdikileştirme' öyle bir tanışıklığı oluşturur ki, ona göre oradaki-Varlık, birbiri-ile-birlikte-Varlık olarak, kamusal çevrede "yolunu bilir." Varoluşsal olarak, ilgili-olmaya-bırakmayı bir "Olma"ya-bırakma olarak anlarız. Onun temelinde, elaltında-bulunan, o olan *varolan-şey* olarak, sağgörü için karşılaşılabilirdir. Buna göre, eğer daha önce[17] 'göze çarpma,' 'usandırıcılık' ve 'dikbaşlılık' olarak nitelediğimiz sağgörülü 'karşılaşılmaya bırakma' kiplerine dikkat edersek, tasarım zamansallığını daha da durulaş-

[17] Bkz. § 16, s. [72] vss.

Das Gewärtigen des Wozu ist weder ein Betrachten des »Zwecks«, noch ein Erwarten des bevorstehenden Fertigwerdens des herzustellenden Werkes. Es hat überhaupt nicht den Charakter eines thematischen Erfassens. Aber auch das Behalten dessen, womit es die Bewandtnis hat, bedeutet nicht ein thematisches Festhalten. Der hantierende Umgang verhält sich ebensowenig nur zum Wobei wie zum Wo[354]mit des Bewendenlassens. Dieses konstituiert sich vielmehr in der Einheit des gewärtigenden Behaltens, so zwar, daß das hieraus entspringende Gegenwärtigen das charakteristische Aufgehen des Besorgens in seiner Zeugwelt ermöglicht. Das »eigentliche«, ganz hingegebene Sichbeschäftigen mit ... ist weder nur beim Werk, noch beim Werkzeug, noch bei beiden »zusammen«. Das in der Zeitlichkeit gründende Bewendenlassen hat schon die Einheit der Bezüge gestiftet, in denen das Besorgen sich umsichtig »bewegt«.

Für die Zeitlichkeit, die das Bewendenlassen konstituiert, ist ein spezifisches *Vergessen* wesentlich. Um an die Zeugwelt »verloren« »wirklich« zu Werke gehen und hantieren zu können, muß sich das Selbst vergessen. Sofern aber in der Einheit der Zeitigung des Besorgens je ein *Gewärtigen* führt, ist gleichwohl, wie wir noch zeigen werden, das eigene Seinkönnen des besorgenden Daseins in die Sorge gestellt.

Das gewärtigend-behaltende Gegenwärtigen konstituiert die Vertrautheit, gemäß der sich das Dasein als Miteinandersein in der öffentlichen Umwelt »auskennt«. Das Bewendenlassen verstehen wir existenzial als ein »Sein«-lassen. Auf seinem Grunde kann das Zuhandene *als das Seiende*, das es ist, für die Umsicht begegnen. Die Zeitlichkeit des Besorgens können wir daher noch verdeutlichen, wenn wir auf *die* Modi des umsichtigen Begegnenlassens achten, die früher[17] als Auffälligkeit, Aufdringlichkeit und Aufsässigkeit charakterisiert wurden. Das zuhandene

[17] Vgl. § 16, S. 72 ff.

Zeug begegnet hinsichtlich seines »wahren An-sich« gerade nicht für ein thematisches Wahrnehmen von Dingen, sondern in der Unauffälligkeit des »selbstverständlich« »objektiv« Vorfindlichen. Wenn im Ganzen dieses Seienden aber etwas auffällt, dann liegt hierin die Möglichkeit, daß das Zeugganze als solches sich mit aufdrängt. Wie muß das Bewendenlassen existenzial strukturiert sein, damit es etwas Auffallendes begegnen lassen kann? Die Frage zielt jetzt nicht auf faktische Veranlassungen, die die Aufmerksamkeit auf etwas Vorgegebenes lenken, sondern auf den ontologischen Sinn dieser Lenkbarkeit als solcher.

Unverwendbares, zum Beispiel das bestimmte Versagen eines Werkzeugs, kann nur auffallen in einem und für einen hantierenden Umgang. Selbst das schärfste und anhaltendste »Wahrnehmen« und »Vorstellen« von Dingen vermöchte nie so etwas wie eine Beschädigung [355] des Werkzeugs zu entdecken. Das Handhaben muß gestört werden können, damit Unhandliches begegnet. Was bedeutet das aber *ontologisch*? Das gewärtigend-behaltende Gegenwärtigen wird durch das, was sich nachher als Beschädigung herausstellt, aufgehalten hinsichtlich seines Aufgehens in den Bewandtnisbezügen. Das Gegenwärtigen, das gleichursprünglich des Wozu gewärtig ist, wird beim gebrauchten Zeug festgehalten, so zwar, daß jetzt erst das Wozu und das Um-zu ausdrücklich begegnen. Das Gegenwärtigen selbst jedoch kann wiederum nur ein Ungeeignetes zu ... antreffen, sofern es sich schon in einem gewärtigenden Behalten dessen bewegt, womit es bei etwas seine Bewandtnis hat. Das Gegenwärtigen wird »aufgehalten«, sagt: es verlegt sich, in der Einheit mit dem behaltenden Gewärtırabiliriz. Elalunda-bulunan gereç "gerçek 'Kendinde'si" açısından tam olarak Şeylerin tematik bir algısı için karşılaşılabilir değildir; ama onunla "kendiliğinden-açık" bir yolda ve "nesnel olarak" karşımıza çıkanın göze çarpmazlığında karşılaşılır. Eğer bu varolan-şeylerin bütününde göze çarpan birşey varsa, o zaman bunda gereç-bütününün böyle olarak kendini birlikte öne çıkarma olanağı imlenir. İlgili-olmaya-bırakma varoluşsal olarak nasıl yapılanmalıdır ki, göze çarpan birşeyi karşılaşılmaya bırakabilsin? Sorunun hedefi şimdi dikkatimizi daha şimdiden sunulmuş birşeye döndüren olgusal vesileler değil, ama genel olarak bu dönebilirliğin varlıkbilimsel anlamıdır.

Kullanılamaz olan şey — örneğin bir iş-gerecinin kesin bozukluğu durumunda olduğu gibi — ancak birşeyi işleyen işgörmede ve ancak böyle bir işgörme için göze çarpar olabilir. Giderek Şeyler üzerine en keskin ve en diretken* "algılama" ve "tasarımlama" bile hiçbir zaman böyle aletin bir zarara uğraması gibi birşeyi açığa çıkaramaz. İşletme bozulabilir olmalıdır ki, kullanışsız olanla karşılaşılabilsin. Ama bunun *varlıkbilimsel* imlemi nedir? Beklemede-olan ve saklı tutan 'şimdikileştirme' daha sonra kendini zarar olarak sergileyecek olan şey yoluyla ilgililik-bağıntılarına soğrulması açısından alıkoyulur. Eşkökensel olarak 'ona doğru'yu beklemede olan 'şimdikileştirme' kullanılmış gerecin ortasında sımsıkı tutulur, dahası öyle bir yolda ki, 'ona doğru' ve '-mek için' ile belirtik olarak ilk kez şimdi karşılaşılır. Gene de 'şimdikileştirme'nin kendisinin yine uygunsuz birşey ile karşılaşabilmesinin biricik yolu 'birşeyde onunla ilgisi olanın' beklemede-olan saklı tutulmasında devinmesinden geçer. 'Şimdikileştirme' "alıkoyulur" demek, saklı tutan 'beklemede olma' ile birliğinde, kendini kendi içine daha da saptırması

['*anhaltend*' : diretken, kesintisiz, sürekli; paragrafta '*halten*/tutmak' eylemini içeren sözcüklerden ilki. Ayrıca: *behalten*: saklı tutmak; *aufhalten*: alıkoymak; *festhalten*: sıkı tutmak.]

ve böylece bozukluğu "gözden geçirme," yoklama ve gidermede oluşturucu olması demektir. Eğer tasalı işgörme yalnızca "zamanda" geçip giden "yaşantıların" bir dizisi olsaydı, bunlar ne denli yakından "birleşmiş" olursa olsunlar, gene de göze çarpan kullanılamaz bir gerecin karşılaşılmaya bırakılması varlıkbilimsel olarak olanaksız olurdu. Genel olarak ilgili-olmaya-bırakma, gereç-bağlamı ile işgörmede erişilebilir kılınan ne olursa olsun, beklemede olan ve saklı tutan 'şimdikileştirme'nin *ekstatik* birliğinde temellenmelidir.

Ve eksik olanın, eş deyişle salt kullanışsız olarak elaltında-bulunanın değil ama elaltında-bulunmayanın "saptanması" nasıl olanaklıdır? Elaltında-bulunmayan *onu kaçırmada* sağgörülü olarak açığa çıkarılır. Bu kaçırmanın ve birşeyin elönünde-bulun*ma*masının onda temellenen "bildirimi"nin kendilerinin varoluşsal varsayımları vardır. Kaçırma hiçbir biçimde bir 'şimdikileştir*me*ne' değil, ama beklenen ya da her zaman elde edilebilir olan birşeyin 'şimdiki-olmayan-kılınması' anlamında Şimdinin eksikli bir kipidir. Eğer sağgörülü ilgili-olmaya-bırakma "daha başından" tasa edilen şeyi *beklemede olmasaydı,* ve eğer 'beklemede olma' kendini bir 'şimdikileştirme' *ile birlik* içinde zamansallaştırmasaydı, o zaman oradaki-Varlık hiçbir zaman birşeyin eksik olduğunu "bulamazdı."

Evrik olarak, birşey tarafından *şaşırtılma* olanağı elaltında-bulunan birşeyin *beklemedeki* 'şimdikileştirilme'sinin o şey ile olanaklı bir ilgililik-bağlantısı içinde duran bir başka şeyi '*beklemede olmaması*' üzerinde temellenir. Yitik 'şimdikileştirme'nin beklenmiyor olması en önce içersinde oradaki-Varlığın şaşırtıcı birşeyin baskınına uğrayabileceği "çevrensel" oyun alanını açığa serer.

Tasalı işgörmenin üretme, sağlama olarak, ama ayrıca uzağa dönme, uzak durma, kendini birşeyden koruma olarak da baş edemediği şey kendini üstesinden gelinemezliği içinde ortaya serer. Tasa ona katlanır. Ama birşeye katlanma sağgörülü karşılaşılmaya-bırakmanın kendi-

tigen, noch mehr in sich selbst und konstituiert so das »Nachsehen«, Prüfen und Beseitigen der Störung. Wäre der besorgende Umgang lediglich eine Abfolge von »in der Zeit« verlaufenden »Erlebnissen«, und wären diese auch noch so innig »assoziiert«, ein Begegnenlassen des auffälligen, unverwendbaren Zeugs bliebe ontologisch unmöglich. Das Bewendenlassen muß als solches, was immer es auch an Zeugzusammenhängen unzugänglich zugänglich macht, in der ekstatischen Einheit des gewärtigend-behaltenden Gegenwärtigens gründen.

Und wie ist das »Feststellen« von Fehlendem, das heißt Unzuhandenem, nicht nur unhandlich Zuhandenem, möglich? Unzuhandenes wird umsichtig entdeckt im *Vermissen*. Dieses und das in ihm fundierte »Konstatieren« des Nichtvorhandenseins von etwas hat seine eigenen existenzialen Voraussetzungen. Das Vermissen ist keineswegs ein Nichtgegenwärtigen, sondern ein defizienter Modus der Gegenwart im Sinne des Ungegenwärtigens eines Erwarteten bzw. immer schon Verfügbaren. Wäre das umsichtige Bewendenlassen nicht »von Hause aus« des Besorgten *gewärtig* und zeitigte sich das Gewärtigen nicht in der *Einheit mit* einem Gegenwärtigen, dann könnte das Dasein nie »finden«, daß etwas fehlt.

Umgekehrt gründet die Möglichkeit des *Überraschtwerdens* durch etwas darin, daß das *gewärtigende* Gegenwärtigen eines Zuhandenen *ungewärtig* ist eines anderen, das in einem möglichen Bewandtniszusammenhang mit jenem steht. Das Ungewärtigen des verlorenen Gegenwärtigens erschließt allererst den »horizontalen« Spielraum, innerhalb dessen Überraschendes das Dasein überfallen kann.

Was der besorgende Umgang als Herstellen, Beschaffen, aber auch als Abwenden, Fernhalten, Sichschützenvor ... nicht bewältigt, das enthüllt sich in seiner Unüberwindlichkeit. Das Besorgen findet sich [356] damit ab. Das Sichabfinden mit ... ist aber ein

eigener Modus des umsichtigen Begegnenlassens. Auf dem Grunde dieses Entdeckens kann das Besorgen das Ungelegene, Störende, Hindernde, Gefährdende, überhaupt irgendwie Widerständige vorfinden. Die zeitliche Struktur des Sichabfindens liegt in einem gewärtigend-gegenwärtigenden *Unbehalten*. Das gewärtigende Gegenwärtigen rechnet zum Beispiel nicht »auf« das Ungeeignete, aber gleichwohl Verfügbare. Das Nichtrechnen mit ... ist ein Modus des Rechnungtragens dem gegenüber, woran man sich *nicht* halten kann. Es wird nicht vergessen, sondern behalten, so daß es gerade *in seiner Ungeeignetheit* zuhanden bleibt. Dergleichen Zuhandenes gehört zum alltäglichen Bestand der faktisch erschlossenen Umwelt.

Nur sofern Widerständiges auf dem Grunde der ekstatischen Zeitlichkeit des Besorgens entdeckt ist, kann sich das faktische Dasein in seiner Überlassenheit an eine »Welt«, deren es nie Herr wird, verstehen. Auch wenn das Besorgen auf das Dringliche des alltäglich Benötigten eingeschränkt bleibt, so ist es doch nie ein pures Gegenwärtigen, sondern entspringt einem gewärtigenden Behalten, auf dessen Grunde bzw. als welcher »Grund« das Dasein in einer Welt existiert. Deshalb kennt sich das faktisch existierende Dasein auch in einer fremden »Welt« immer schon in gewisser Weise aus.

Das durch die Zeitlichkeit fundierte Bewendenlassen des Besorgens ist ein noch ganz und gar vorontologisches, unthematisches Verstehen von Bewandtnis und Zuhandenheit. Inwiefern die Zeitlichkeit am Ende auch das Verständnis dieser Seinsbestimmungen als solcher fundiert, wird im Folgenden gezeigt werden. Zuvor gilt es, die Zeitlichkeit des In-der-Welt-seins noch konkreter nachzuweisen. In dieser Absicht verfolgen wir die »Entstehung« der theoretischen Verhaltung zur »Welt« aus dem umsichtigen Besorgen des Zuhandenen. Das umsichtige sowohl wie das theoretische Entdecken des innerweltlichen Seienden sind fundiert auf das In-der-Welt-

sinin bir kipidir. Bu açığa çıkarma temelinde, tasa uygunsuz, rahatsız edici, engelleyici, tehlikeli olan, genel olarak herhangi bir yolda direnç gösteren herşeyle karşılaşabilir. Birşeye katlanmanın zamansal yapısı beklemede olarak 'şimdikileştiren' ve bunu *saklı tutmaksızın* yapan bir tutumda yatar. Bekleyerek 'şimdikileştirme' örneğin uygunsuz ama gene de elde edilebilir olan "üzerine" hesap yapmaz. Birşeyi hesaba kat*ma*ma birinin sarıla*ma*dığı şeyi hesaba katmasının bir kipidir. Hesaba katılmayan unutulmaz, tersine saklı tutulur, öyle ki tam olarak *uygunsuzluğunda* elaltında-bulunmayı sürdürür. Bu tür elaltında-bulunan birşey olgusal olarak açığa serili çevrenin gündelik içeriğine aittir.

Ancak direnen birşeyin tasanın *ekstatik* zamansallığı temelinde açığa çıkarılması ölçüsünde, olgusal oradaki-Varlık kendini hiçbir zaman efendisi olamadığı bir "dünya"ya terkedilmişliği içinde anlayabilir. Giderek tasa gündelik gereksinimlerin iveğenliğine kısıtlı kalsa bile, gene de hiçbir zaman bir arı 'şimdikileştirme' değildir, ama beklemede olan bir saklı tutmadan kaynaklanır ki, bunun temelinde, ya da böyle bir temel olarak, oradaki-Varlık bir dünyada varolur. Bu nedenle olgusal olarak varolan oradaki-Varlık yabancı bir "dünya"da bile her zaman belli bir yolda kendi durumunu bilir.

Tasanın zamansallık yoluyla temellendirilen ilgili-olmaya-bırakması henüz ilgililik ve elaltında-bulunuşun bütünüyle ön-varlıkbilimsel, tematik-olmayan bir anlaşılmasıdır. Zamansallığın en sonunda genel olarak bu Varlıkbelirlenimlerinin anlaşılmasını da ne ölçüde temellendirdiği aşağıda gösterilecektir. Herşeyden önce dünyadaki-Varlığın zamansallığı daha da somut olarak belgitlenmelidir. Bu Kesimde "dünya"ya doğru kuramsal tutumun elaltında-bulunan ile sağgörülü tasadan "doğuşunu" izleyeceğiz. Dünya-içinde varolan-şeylerin sağgörülü olduğu gibi kuramsal açığa çıkarılışları da dünyadaki-Varlık üzerine

temellenir. Bunların varoluşsal-zamansal yorumu oradaki-Varlığın bu temel-durumunun zamansal betimlenişine doğru hazırlayıcıdır.

b) Sağgörülü Tasanın Dünya-İçinde Elönünde-Bulunan Şeylerin Kuramsal Açığa Çıkarılışına Doğru Değişkisinin Zamansal Anlamı

Eğer *varoluşsal-varlıkbilimsel* çözümlemeler zincirinde *kuramsal* açığa-çıkarmanın *sağgörülü* tasadan "doğuşunu" sorgularsak, o zaman bunda daha şimdiden bilimin *varlıksal* tarihinin ve gelişimimin, olgusal vesilelerinin ve en yakın amaçlarının bir sorun yapılmadığı imlenir. Kuramsal tutumun *varlıkbilimsel doğuşunu* araştırırken şunları sorarız: Oradaki-Varlığın bilimsel araştırmanın yolunda varolabilmesi olanağının oradaki-Varlığın Varlık-durumunda yatan ve varoluşsal olarak zorunlu olan koşulları hangileridir? Bu soruformülasyonu bir *varoluşsal bilim kavramını* hedefler. Bu kavram bilimi sonuçları açısından anlayan ve onu "gerçek, eş deyişle geçerli önermeleri temellendirme-bağlantısı" olarak belirleyen "mantıksal kavram"dan ayırdedilmelidir. Varoluşsal kavram bilimi bir varoluş yolu olarak ve böylelikle dünyadaki-Varlığın varolan-şeyleri ya da Varlığı açığa çıkaran ya da açığa seren bir kipi olarak anlar. Bilimin tam olarak yeterli varoluşsal yorumu gene de ancak *Varlığın anlamı ve Varlık ve gerçeklik arasındaki "bağlantı"* varoluşun zamansallığından *açıklandığı zaman* yerine getirilebilir. Aşağıdaki irdelemeler *bu özeksel sorunsalın* anlaşılması için hazırlayıcıdırlar ki, bunun içersinde ayrıca ilk kez fenomenoloji düşüncesi de girişte gösterilen ön-kavramdan[19] ayrı olarak geliştirilecektir.

Şimdiye dek ulaştığımız irdeleme basamağına karşılık düşmek üzere, kuramsal tutumun yorumu üzerine daha öte bir sınırlama getirilecektir. Yalnızca elaltında-bulunan

[18] Bkz. § 44, s. [212] vss.
[19] Bkz. § 7, s. [27] vss.

sein. Die existenzial-zeitliche Interpretation jener bereitet die zeitliche Charakteristik dieser Grundverfassung des Daseins vor.

b) Der zeitliche Sinn der Modifikation des umsichtigen Besorgens zum theoretischen Entdecken des innerweltlich Vorhandenen

Wenn wir im Zuge der *existenzial-ontologischen* Analysen nach der »Entstehung« des *theoretischen* Entdeckens aus dem *umsichtigen* Besorgen fragen, dann liegt darin schon, daß nicht die *ontische* Ge[357]schichte und Entwicklung der Wissenschaft, ihre faktischen Veranlassungen und nächsten Abzweckungen zum Problem gemacht werden. Nach der *ontologischen Genesis* der theoretischen Verhaltungsuchend, fragen wir: welches sind die in der Seinsverfassung des Daseins liegenden, existenzial notwendigen Bedingungen der Möglichkeit dafür, daß das Dasein in der Weise wissenschaftlicher Forschung existieren kann? Diese Fragestellung zielt auf einen *existenzialen Begriff der Wissenschaft.* Davon unterscheidet sich der »logische« Begriff, der die Wissenschaft mit Rücksicht auf ihr Resultat versteht und sie als einen »Begründungszusammenhang wahrer, das ist gültiger Sätze« bestimmt. Der existenziale Begriff versteht die Wissenschaft als Weise der Existenz und damit als Modus des In-der-Welt-seins, der Seiendes bzw. Sein entdeckt, bzw. erschließt. Die vollzureichende existenziale Interpretation der Wissenschaft läßt sich jedoch erst dann durchführen, wenn der *Sinn von Sein und der »Zusammenhang« zwischen Sein und Wahrheit*[18] aus der Zeitlichkeit der Existenz *aufgeklärt* sind. Die folgenden Überlegungen bereiten das Verständnis *dieser zentralen Problematik* vor, innerhalb deren auch erst die Idee der Phänomenologie im Unterschied zum einleitend angezeigten Vorbegriff[19] entwickelt wird.

Der bisher gewonnenen Stufe der Betrachtung entsprechend, ist der Interpretation des theoretischen Verhaltens eine weitere Beschrän-

[18] Vgl. § 44, S. 212 ff.
[19] Vgl. § 7, S. 27 ff.

kung anterlegt. Wir untersuchen nur den Umschlag des umsichtigen Besorgens von Zuhandenem zur Erforschung des innerweltlich vorfindlichen Vorhandenen mit der leitenden Absicht, zur zeitlichen Konstitution des In-der-Welt-seins überhaupt vorzudringen.

Es liegt nahe, den Umschlag vom »praktisch« umsichtigen Hantieren, Gebrauchen und dergleichen zum »theoretischen« Erforschen in folgender Weise zu charakterisieren: das pure Hinsehen auf das Seiende *entsteht dadurch, daß sich das* Besorgen jeglicher Hantierung *enthält.* Das Entscheidende der »Entstehung« des theoretischen Verhaltens läge dann im *Verschwinden* der Praxis. Gerade wenn man als primäre und vorherrschende Seinsart des faktischen Daseins das »praktische« Besorgen ansetzt, wird die »Theorie« ihre ontologische Möglichkeit dem *Fehlen* der Praxis, das heißt einer *Privation* verdanken. Allein das Aussetzen einer spezifischen Hantierung im besorgenden Umgang läßt die sie *leitende Umsicht nicht einfach* als einen Rest zurück. Das Besorgen verlegt sich dann vielmehr eigens in ein **[358]** Nur-sich-umsehen. Damit ist aber noch keineswegs die »theoretische« Haltung der Wissenschaft erreicht. Im Gegenteil, das mit der Hantierung aussetzende Verweilen kann den Charakter einer verschärften Umsicht annehmen als »Nachsehen«, Überprüfen des Erreichten, als Überschau über den gerade »still liegenden Betrieb«. Sich enthalten vom Zeuggebrauch ist so wenig *schon »Theorie«*, daß die verweilende, »betrachtende« Umsicht ganz dem besorgten, zuhandenen Zeug verhaftet bleibt. Der »praktische« Umgang hat seine *eigenen* Weisen des Verweilens. Und wie der Praxis ihre spezifische Sicht (»Theorie«) eignet, so ist die theoretische Forschung nicht ohne ihre eigene Praxis. Die Ablesung der Maßzahl als Resultat eines Experiments bedarf oft eines verwickelten »technischen« Aufbaus der Versuchsanordnung. Das Beobachten im Mikroskop ist angewiesen auf die *Herstellung* von »Präparaten«. Die archäologische Ausgrabung, die der Interpretation des »Fundes« vorausgeht, erheischt die größten Hantierungen. Aber auch die

şeylere yönelik sağgörülü tasarım dünya-içinde elönünde-bulunan olarak karşılaşılan şeyler üzerine bir araştırmaya dönüşmesini araştıracağız ve buna genel olarak dünyadaki-Varlığın zamansal yapılanışının içine girme gibi bir amaç yol gösterecektir.

Açıktır ki, "kılgısal" bir yolda sağgörülü el işçiliği, kullanma ve benzeri şeylerden "kuramsal" araştırmaya değişimi nitelendirmek için belirtilmesi gereken şey varolan-şeylere yalnızca bakmanın tasarım her tür el işinden *kaçınması* yoluyla ortaya çıktığıdır. Kuramsal tutumun "doğuşu"nda belirleyici olan şey o zaman kılgının *yitişinde* yatacaktır. Eğer olgusal oradaki-Varlığın birincil ve başat Varlık-türünün "kılgısal" tasa olduğu konutlanacak olursa, "kuram" varlıkbilimsel olanağını kılgının *eksikliğine*, eş deyişle bir *yoksunluğa* borçlu olacaktır. Ama tasalı işgörmede özgün bir elişinin askıya alınması ona yol gösterici sağgörüyü yalnızca bir artık olarak arkada bırakmaz. O zaman tasa kendini dahaçok bir 'saltçevreye-bakınma'ya saptırır. Ama böylelikle hiçbir biçimde bilimin "kuramsal" tutumuna ulaşılmış olmaz. Tam tersine, elişi ile askıya alınan oyalanma erişilmiş olanı "gözden geçirme," yoklama gibi, "durma noktasına gelmiş işler"e göz kulak olma gibi daha keskin bir sağgörü karakterini üstlenebilir. Gereç-kullanımından kaçınma "kuram" olmaktan öylesine uzaktır ki, oyalanan, "irdeleyen" sağgörü bütünüyle tasa edilen, elaltında-bulunan gerece bağlanmış kalır. "Kılgısal" işgörmenin *kendi* oyalanma yolları vardır. Ve tıpkı kılgının kendi özgün görüşünün ("kuram") olması gibi, kuramsal araştırma da kendi kılgısından yoksun değildir. Bir deneyin sonucu olarak ölçümlerin okunması sık sık denemenin düzeni için karışık bir "uygulayımsal" yapının kurulmasına gereksinir. Mikroskopta gözlem "preparatlar"ın hazırlanmasına bağımlıdır. "Bulgular"ın yorumunu önceleyen arkeolojik kazı en kaba elişlerini gerektirir. Ama problemler üzerine "en soyut" işlem-

lerde ve kazanımların saptanmasında bile örneğin yazı gereçleri ile elişi yapılır. Bilimsel araştırmanın böyle bileşenleri ne denli "ilginçlikten uzak" ve "kendiliğinden-açık" olsalar da, varlıkbilimsel olarak hiçbir biçimde ilgisiz değildirler. Dünyadaki-Varlığın bir yolu olarak bilimsel tutumun yalnızca "arı ansal etkinlik" olmadığı biçimindeki belirtik gözlem sıradan ve gereksiz görülebilir. Keşke "kuramsal" ve "kuramsal-olmayan" tutumlar arasındaki varlıkbilimsel sınırların aslında nereden geçtiklerinin hiçbir biçimde gün ışığında yatmadığı bu sıradanlıktan açık olmasaydı!

Kimileri bilimde tüm el işinin yalnızca "şeylerin kendileri" üzerine arı irdelemenin, onların araştırmacı bir yolda açığa çıkarılış ve açığa serilişlerinin hizmetinde olduğunu savunabilirler. "Görme," en geniş anlamda alındığında, tüm "yordamları" düzenler ve önceliğini saklı tutar. "Bir bilgi nesnelerle hangi türde ve hangi aracı yoluyla bağıntılı olursa olsun, kendini onlarla dolaysızca bağıntılı kılmasını sağlayan şey ve *aracı olarak tüm düşünmenin amaçladığı şey* (italikler yazarın) *sezgidir*."[20] *Intuitus* düşüncesi Yunan varlıkbiliminin başından bugüne dek bilginin tüm yorumuna yol göstermiştir — bu sezgiye olgusal olarak erişilmiş olsun ya da olmasın. "Görme"nin önceliğine uygun olarak, bilimin varoluşsal doğuşunun sergilenmesi "kılgısal" tasa için yol gösterici olan *sağgörünün* betimlemesinden yola çıkmalıdır.

Sağgörü elaltında-bulunan gereç-bağlamının ilgililik-ilişkilerinde devinir. Yine, o sıradaki gereç-dünyanın ve ona ait kamusal çevrenin gereç-bütünü üzerine az çok belirtik »abstrakteste« Ausarbeitung von Problemen und Fixierung des Gewonnenen hantiert zum Beispiel mit Schreibzeug. So »uninteressant« und »selbstverständlich« solche Bestandstücke der wissenschaftlichen Forschung sein mögen, sie sind ontologisch keineswegs gleichgültig. Der ausdrückliche Hinweis darauf, daß wissenschaftliches Verhalten als Weise des In-der-Welt-seins nicht nur »rein geistige Tätigkeit« ist, mag sich umständlich und überflüssig ausnehmen. Wenn nur nicht an dieser Trivialität deutlich würde, daß es keineswegs am Tag liegt, wo denn nun eigentlich die ontologische Grenze zwischen dem »theoretischen« Verhalten und dem »atheoretischen« verläuft!

Man wird geltend machen, daß alle Hantierung in der Wissenschaft nur im Dienst der reinen Betrachtung, des untersuchenden Entdeckens und Erschließens der »Sachen selbst« steht. Das »Sehen«, im weitesten Sinne genommen, regelt alle »Veranstaltungen« und behält den Vorrang. »Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntnis auf Gegenstände beziehen mag, es ist doch diejenige, wodurch sie sich auf dieselben unmittelbar bezieht, *und worauf alles Denken als Mittel abzweckt*, (v. M. gesp.), die *Anschauung*«.[20] Die Idee des intuitus leitet seit den Anfängen der griechischen Ontologie bis heute alle Interpretation der Erkenntnis, mag er faktisch erreichbar sein oder nicht. Gemäß dem Vorrang des »Sehens« wird der Aufweis der existenzialen Genesis der Wissenschaft bei der Charakteristik der *Umsicht* einsetzen müssen, die das »praktische« Besorgen führt. [359]

Die Umsicht bewegt sich in den Bewandtnisbezügen des zuhandenen Zeugzusammenhangs. Sie untersteht selbst wieder der Leitung durch eine mehr oder minder ausdrück-

[20] Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A, s. 33. [Kant'ın sözünü ettiği 'sezgi' *duyusal* sezgidir, *düşünsel* ya da *entellektüel* sezgi değil. Ona göre bu ikincisi 'insandan başka ussal varlıklara' aitken, insan yalnızca 'duyusal sezgi' ile yetinmek ve ancak kavramsal sezgiye yanıt veren kendilerinde-şeylerden uzak kalmak zorundadır. "Görme" ve "duyusal sezgi" arasındaki benzerlikten ötürü, Heidegger'in Kant alıntısı yerinde ve ilgili görünür. Ama klasik Yunan varlıkbiliminde üzerine herşeyin dayandığı şey insanın sonsuzluğu (kendinde-şeyi) kavrama yetisi olarak entellektüel sezgi ya da yalın olarak *mantıksal/kavramsal düşüncedir*.]

[20] *Kant*, Kr. d. r. V.² S. 33.

liche Übersicht über das Zeugganze der jeweiligen Zeugwelt und der ihr zugehörigen öffentlichen Umwelt. Die Übersicht ist nicht lediglich ein nachträgliches Zusammenraffen von Vorhandenem. Das Wesentliche der Übersicht ist das primäre Verstehen der Bewandtnisganzheit, innerhalb derer das faktische Besorgen jeweils ansetzt. Die das Besorgen erhellende Übersicht empfängt ihr »Licht« aus dem Seinkönnen des Daseins, *worumwillen* das Besorgen als Sorge existiert. Die »übersichtliche« Umsicht des Besorgens *bringt* dem Dasein im jeweiligen Gebrauchen und Hantieren das Zuhandene *näher* in der Weise der Auslegung des Gesichteten. Die spezifische, umsichtigauslegende Näherung des Besorgten nennen wir die *Überlegung*. Das ihr eigentümliche Schema ist das »wenn-so«: wenn dies oder jenes zum Beispiel hergestellt, in Gebrauch genommen, verhütet werden soll, so bedarf es dieser oder jener Mittel, Wege, Umstände, Gelegenheiten. Die umsichtige Überlegung erhellt die jeweilige faktische Lage des Daseins in seiner besorgten Umwelt. Sie »konstatiert« demnach nie lediglich das Vorhandensein eines Seienden bzw. seine Eigenschaften. Die Überlegung kann sich auch vollziehen, ohne daß das in ihr umsichtig Genäherte selbst handgreiflich zuhanden und in der nächsten Sichtweite anwesend ist. Das Näherbringen der Umwelt in der umsichtigen Überlegung hat den existenzialen Sinn einer *Gegenwärtigung*. Denn die *Ver*gegenwärtigung ist nur ein Modus dieser. In ihr wird die Überlegung direkt des unzuhandenen Benötigten ansichtig. Die vergegenwärtigende Umsicht bezieht sich nicht etwa auf »bloße Vorstellungen«.

Die umsichtige Gegenwärtigung aber ist ein mehrfach fundiertes Phänomen. Zunächst gehört sie je einer vollen ekstatischen Einheit der Zeitlichkeit zu. Sie gründet in einem *Behalten* des Zeugzusammenhangs, den besorgend das Dasein einer Möglichkeit *gewärtig* ist. Das im gewärtigenden

bir gözden geçirmenin yol göstericiliğine altgüdümlüdür. Bu gözden geçirme yalnızca elönünde-bulunan şeyleri sonradan birarada yakalayıp kaldırma gibi birşey değildir. Gözden geçirmenin özsel yanı onda olgusal tasanın her zaman ondan yola çıktığı ilgililik-bütünlüğünün birincil anlaşılmasıdır. Tasayı aydınlatan gözden geçirme "ışığını" oradaki-Varlığın 'Olabilme'sinden alır ki, tasa kaygı olarak *onun uğruna* varolur. Tasanın "gözden geçirici" sağgörüsü o sıradaki kullanım ve elişinde elaltında-bulunanı, görülmüş olanın yorumlanması yolunda, oradaki-Varlık için *daha yakına gelirir*. Tasa edilen şeyin özgün, sağgörülü yorumlayıcı yakınlaştırılmasına *düşünüp taşınma* deriz. Onun kendine özgü şeması "eğer—o zaman"dır: Eğer örneğin şu ya da bu üretilecekse, kullanıma alınacaksa, savuşturulacaksa, o zaman şu ya da bu aracı, yol, koşullar, fırsatlar gerekli olacaktır. Sağgörülü düşünüp taşınma oradaki-Varlığın tasa edilen çevresinde o sıradaki olgusal konumunu aydınlatır. Buna göre böyle bir düşünüp taşınma hiçbir zaman yalnızca bir varolan-şeyin elönünde-bulunuyor olmasını ya da özelliklerini "doğrulamaz." Düşünüp taşınma ayrıca onda sağgörülü olarak yakına getirilen şeyin kendisi elin yakalayabileceği bir yolda elaltında-bulunmaksızın ve en yakın görüş eriminde olmaksızın da yerine getirilebilir. Sağgörülü düşünüp taşınmada çevrenin yaklaştırılması bir '*şimdikileştirme*'nin varoluşsal anlamını taşır. Çünkü 'göz önünde canlandırma' [*Ver*gegenwärtigung] yalnızca 'şimdikileştirme'nin [*Gegenwärtigung*] bir kipidir. Onda düşünüp taşınma doğrudan doğruya elaltında-bulunmayan ama gerekli olanı görüverir. Göz önünde canlandırıcı sağgörü "salt tasarımlar" gibi şeylerle ilişkili değildir.

Ama sağgörülü 'şimdikileştirme' çok temelli bir fenomendir. İlk olarak her durumda zamansallığın tam bir *ekstatik* birliğine aittir. Bir olanağı *beklemede olan* oradaki-Varlığın onunla tasalandığı gereç-bütününün bir *saklı tutulmasında* temellenir. Beklemedeki saklı tutmada

daha şimdiden açık tutulan şey düşünüp taşınan 'şimdikileştirme' ya da 'göz önünde canlandırma' tarafından daha yakına getirilir. Ama düşünüp taşınmanın "eğer—o zaman" şemasında devinebilmesi için, tasa daha şimdiden bir ilgililik-bağlamını "gözden geçirerek" anlamış olmalıdır. Bir "Eğer" ile birlikte sözü edilen şey daha şimdiden *şu ya da bu olarak* anlaşılmış olmalıdır. Bunun için gerecin anlaşılmasının bir yüklemlemede anlatılmış olması gerekmez. "Birşey olarak birşey" şeması daha şimdiden ön-yüklemleyici anlamanın yapısında taslaklanmıştır. 'Olarak-yapısı' varlıkbilimsel olarak anlamanın zamansallığında temellenir. Ama *evrik olarak*, yalnızca bir olanağı, eş deyişle burada bir 'ona doğru'yu beklemede olan oradaki-Varlık bir 'buna doğru'ya geri geldiği, eş deyişle elaltında-bulunan birşeyi saklı tuttuğu sürece, bu beklemede olan saklı tutmaya ait 'şimdikileştirme' bu saklı tutulan ile başlayabilir ve onu 'ona doğru'ya atanmışlığı içinde *belirtik olarak daha yakına getirebilir*. Yaklaştırıcı düşünüp taşınma, 'şimdikileştirme' şemasında, yaklaştırılanın Varlıktürüne uygun olmalıdır. Elaltında-buhmanın ilgililik-karakteri ilkin düşünüp taşınma yoluyla açığa çıkarılmaz, ama yalnızca öyle bir yolda yaklaştırılır ki, *onda* birşeyin bir ilgisinin olduğu şeyi bu şey *olarak* sağgörülü bir yolda görülmeye bırakır.

Şimdinin Gelecekte ve Olmuşlukta kökleşmesi sağgörülü anlamada tasarlanan şeyin bir 'şimdikileştirme'de yakına getirilmesi olanağı için varoluşsal-zamansal koşuldur; ve bu yaklaştırma öyle bir yolda yer almalıdır ki Şimdi böylece beklemede olan saklı tutmanın çevreni içersinde karşılaşılan ile uyuşmalı, eş deyişle kendini 'Olarak-yapısı'nın şeması içinde yorumlamalıdır. Böylelikle daha önce getirilen soruya, 'Olarak-yapısı'nın tasar fenomeni ile varoluşsal-varlıkbilimsel bir bağlantı içinde durup durmadığı sorusuna yanıt verilmiş olur.[21]

[21] Bkz. § 32, s. [151].

Behalten schon Aufgeschlossene bringt die überlegende Gegenwärtigung bzw. Vergegenwärtigung näher. Damit aber die Überlegung sich im Schema des »wenn-so« soll bewegen können, muß das Besorgen schon einen Bewandtniszusammenhang »übersichtlich« verstehen. Was mit dem »Wenn« angesprochen wird, muß schon *als das und das* verstanden sein. Hierzu ist nicht gefordert, daß sich das Zeugverständnis in einer Prädikation ausdrückt. Das Schema »etwas als etwas« ist schon in der Struktur des vorprädikativen Verstehens vorgezeichnet. Die Als-Struktur gründet ontologisch in der Zeitlichkeit des Verstehens. Nur sofern das Dasein, einer Möglichkeit ge[360]wärtig, das heißt hier eines Wozu, auf ein Dazu zurückgekommen ist, das heißt ein Zuhandenes behält, kann *umgekehrt* das zu diesem gewärtigenden Behalten gehörige Gegenwärtigen, bei diesem Behaltenen ansetzend, es in seiner Verwiesenheit auf das Wozu *ausdrücklich näher bringen*. Die nähernde Überlegung muß sich im Schema der gegenwärtigung der Seinsart des zu Näherunden anmessen. Der Bewandtnischarakter des Zuhandenen wird durch die Überlegung nur so genähert, nicht erst entdeckt, daß sie das, *wobei* es *mit* etwas ein Bewenden hat, *als* dieses umsichtig sehen läßt.

Die Verwurzelung der Gegenwart in der Zukunft und Gewesenheit ist die existenzial-zeitliche Bedingung der Möglichkeit dafür, daß das im Verstehen des umsichtigen Verständnisses Entworfene in einem Gegenwärtigen nähergebracht werden kann, so zwar, daß sich dabei die Gegenwart dem im Horizont des gewärtigenden Behaltens Begegnenden anmessen, das heißt im Schema der Als-Struktur auslegen muß. Damit ist die Antwort auf die früher gestellte Frage gegeben, ob die Als-Struktur mit dem Phänomen des Entwurfs in einem existenzial-ontologischen Zusammenhang stehe[21]. *Das »Als« gründet wie Verstehen und Auslegen*

[21] Vgl. § 32, S. 151.

überhaupt in der ekstatisch-horizontalen Einheit der Zeitlichkeit. Bei der Fundamentalanalyse des Seins und zwar im Zusammenhang der Interpretation des »ist«, das als copula dem Aussprechen von etwas *als* etwas »Ausdruck« gibt, müssen wir das Als-Phänomen eruieren zum Thema machen und den Begriff des »Schemas« existenzial umgrenzen.

Was soll jedoch die zeitliche Charakteristik der umsichtigen Überlegung und ihrer Schemata zur Beantwortung der schwebenden Frage nach der Genesis des theoretischen Verhaltens beitragen? Nur soviel, daß sie die daseinsmäßige Situation des Umschlags vom umsichtigen Besorgen zum theoretischen Entdecken verdeutlicht. Die Analyse des Umschlags selbst mag am Leitfaden einer elementaren Aussage der umsichtigen *Überlegung und ihrer möglichen* Modifikationen versucht werden.

Im umsichtigen Werkzeuggebrauch können wir sagen: der Hammer ist zu schwer bzw. zu leicht. Auch der Satz: der Hammer ist schwer, kann einer besorgenden Überlegung Ausdruck geben und bedeuten: er ist nicht leicht, das heißt, er fordert zur Handhabung Kraft, bzw. er wird die Hantierung erschweren. Der Satz *kann* aber auch besagen: das vorliegende Seiende, das wir umsichtig schon als [361] Hammer kennen, hat ein Gewicht, das heißt die »Eigenschaft« der Schwere; es übt einen Druck auf seine Unterlage aus; bei ihrer Entfernung fällt es. Die so verstandene Rede ist nicht mehr im Horizont des gewärtigenden Behaltens eines Zeugganzen und seiner Bewandtnisbezüge gesprochen. Das Gesagte ist geschöpft im Blick auf das, was einem »massigen« Seienden als solchem eignet. Das nunmehr Gesichtete eignet nicht dem Hammer als Werkzeug, sondern als Körperding, das dem Gesetz der Schwere unterliegt. Die umsichtige Rede von »zuschwer« bzw. »zu leicht« hat jetzt keinen »Sinn« mehr, das heißt, das jetzt begegnende Seiende gibt an ihm selbst nichts her, mit Bezug worauf es zu schwer bzw. zu leicht »befunden« werden könnte.

"Olarak" tıpkı genel olarak anlama ve yorumlama gibi zamansallığın ekstatik-çevrensel birliğinde temellenir. Varlığın temel çözümlemesinde ve hiç kuşkusuz "dir"in — ki koşaç olarak birşeye birşey *olarak* seslenmeye "anlatım" verir — yorumu ile bağlantı içinde, 'Olarak-fenomeni'ni yeniden tema yapmalı ve "şema" kavramını varoluşsal olarak sınırlamalıyız.

Gene de sağgörülü düşünüp taşınmanın zamansal betimlemesinin ve onun şemalarının kuramsal tutumun doğuşuna ilişkin boşlukta yüzen sorunun yanıtlanmasına katkısı ne olacaktır? Yalnızca şu kadar ki, sağgörülü tasarım kuramsal açığa çıkarışa dönüşmesinin oradaki-Varlığa özgü bir karakterde olan konumunu durulaştırır. Dönüşmenin kendisinin çözümlemesi sağgörülü düşünüp taşınmanın öğesel bir önesürümünün ve onun olanaklı değişkilerinin ipucu üzerinde araştırılabilir.

Bir iş aletinin sağgörülü kullanımı sırasında örneğin çekiç fazla ağır ya da fazla hafif diyebiliriz. Çekiç ağırdır önermesi bile tasalı bir düşünüp taşınmaya anlatım verebilir ve çekicin hafif olmadığını, eş deyişle ele alınak için güç gerektirdiğini ya da el işini güçleştirdiğini imleyebilir. Ama önerme ayrıca önümüzde yatan ve sağgörülü olarak daha şimdiden çekiç diye tanıdığımız varolan-şeyin bir ağırlığı, eş deyişle ağırlık "özelliğinin" olduğu demek de olabilir: Altındaki şey üzerine bir basınç uygular ve bu çekildiğinde düşer. Böyle anlaşılan konuşma bundan böyle bir gereç-bütününü ve onun ilgililik-ilişkilerini beklemede olmanın ve saklı tutmanın çevreni içersinde konuşulmaz. Söylenen genel olarak "kütleli" bir varolan-şeye uygun olan bir bakıştan yaratılmıştır. Bundan böyle, görülen şey iş-gereci olarak değil ama yerçekimi yasası altında duran cisim-Şey olarak çekice uygundur. "Fazla ağır" ya da "fazla hafif" üzerine sağgörülü konuşma şimdi hiçbir "anlam" taşımaz, eş deyişle şimdi karşılaşılan varolan-şey kendinde bize onunla ilişki içinde fazla ağır ya da fazla hafif "bulunabileceği" hiçbirşey vermez.

Değişkiye uğramış konuşmada konuşmanın 'hakkında olduğu' şeyin, eş deyişle ağır çekicin kendini başka türlü göstermesinin nedeni nedir? El işinden uzak durmamız değil, ne de bu varolan-şeyin gereç-karakterinden *öteye*-bakmamızdır; neden karşılaşılan elaltında-bulunan şeye *doğru*, elönünde-bulunan birşey olarak, "yeniden" bakmamızdır. Dünya-içinde varolan-şeyler ile tasalı işgörmeye yol gösteren *Varlık-anlayışı dönüşmüştür*. Ama eğer elaltında-bulunan şey üzerine sağgörülü olarak düşünüp taşınmak yerine onu elönündebulunan birşey olarak "ayrımsarsak," bu yolla şimdiden bilimsel bir tutum oluşmuş olur mu? Bunun dışında, elaltında-bulunan şey bile bilimsel araştırmanın ve belirlemenin teması yapılabilir, örneğin tarihsel bir yaşamöyküsü bağlamında bir çevrenin, bir ortamın araştırması durumunda olduğu gibi. Gündelik olarak elaltında-bulunan gereç-bağlamı, bunun tarihsel doğuşu, kullanımı, oradaki-Varlıktaki olgusal rolü ekonomi biliminin nesneleridir. Elaltında-bulunan şeyin bir bilimin "nesnesi" olabilmesi için gereç-karakterini yitirmesi gerekmez. Varlık-anlayışında bir değişki "Şeylere" doğru kuramsal tutumun doğuşu için zorunlu olarak oluşturucu görünmez. Elbette görünmez — eğer değişki önümüzde yatan varolan-şeyin anlamada anlaşılan Varlıktüründe bir değişiklik demek olacaksa.

Kuramsal tutumun sağgörüden doğuşunun ilk betimlemesi için dünya-içinde varolan-şeylerin, eş deyişle fiziksel doğanın kuramsal ayrımsanışının bir yolunu temel aldık ki, bunda Varlık-anlayışının değişkisi bir dönüşüme denk düşer. "Çekiç ağırdır" "fiziksel" önesürümünde yalnızca karşılaşılan varolan-şeyin işgereci karakteri değil, ama onunla birlikte her elaltında-bulunan gerece ait olan şey, onun yeri [*Platz*] de *gözardı edilir*. Yer ilgisizleşir. Ama elönünde-bulunan şeyin genel olarak "uzaysal yerini" [*Ort*] yitirmesi söz konusu değildir. Yer bir uzay-zaman-konumu, bir "dünya-noktası" olur ki, başka hiç birinden ayırdedilemez. Bu

Worauf liegt es, daß sich in der modifizierten Rede ihr Worüber, der schwere Hammer, anders zeigt? Nicht daran, daß wir vom Hantieren Abstand nehmen, aber auch nicht daran, daß wir vom Zeugcharakter dieses Seienden nur *absehen*, sondern daran, daß wir das begegnende Zuhandene »neu« *ansehen*, als Vorhandenes. *Das Seinsverständnis*, das den besorgenden Umgang mit dem innerweltlichen Seienden leitet, *hat umgeschlagen*. Aber konstituiert sich dadurch, daß wir, statt Zuhandenes umsichtig zu überlegen, es als Vorhandenes »auffassen«, schon ein wissenschaftliches Verhalten? Überdies kann doch auch Zuhandenes zum Thema wissenschaftlicher Untersuchung und Bestimmung gemacht werden, zum Beispiel bei der Erforschung einer Umwelt, des Milieus im Zusammenhang einer historischen Biographie. Der alltäglich zuhandene Zeugzusammenhang, seine geschichtliche Entstehung, Verwertung, seine faktische Rolle im Dasein ist Gegenstand der Wissenschaft von der Wirtschaft. Das Zuhandene braucht seinen Zeugcharakter nicht zu verlieren, um »Objekt« einer Wissenschaft werden zu können. Die Modifikation des Seinsverständnisses scheint nicht notwendig konstitutiv zu sein für die Genesis des theoretischen Verhaltens »zu den Dingen«. Gewiß — wenn Modifikation besagen soll: Wechsel der im Verstehen verstandenen Seinsart des vorliegenden Seienden.

Für die erste Kennzeichnung der Genesis des theoretischen Verhaltens aus der Umsicht haben wir eine Weise der theoretischen Erfassung von innerweltlichem Seienden, der physischen Natur, zugrundegelegt, bei der die Modifikation des Seinsverständnisses einen Umschlag gleichkommt. In der »physikalischen« Aussage »der Hammer ist schwer« wird nicht nur der Werkzeugcharakter des begegnenden Seienden *übersehen*, sondern in eins damit das, was zu jedem zuhandenen Zeug gehört: sein Platz. Er wird gleichgültig. Nicht daß das [362] Vorhandene überhaupt seinen »Ort« verlöre. Der Platz wird zu einer Raum-Zeit-Stelle, zu einem »Wohnpunkt«, der sich vor

keinem andern auszeichnet. Darin liegt: die umweltlich umschränkte Platzmannigfaltigkeit des zuhandenen Zeugs wird nicht allein zu einer puren Stellenmannigfaltigkeit modifiziert, sondern das Seiende der Umwelt wird überhaupt *entschränkt*. Das Alles Vorhandenen wird Thema.

Zur Modifikation des Seinsverständnisses gehört im vorliegenden Fall eine Entschränkung der Umwelt. Am Leitfaden des nunmehr führenden Verstehens von Sein im Sinne der Vorhandenheit wird die Entschränkung aber zugleich zu einer Umgrenzung der »Region« des Vorhandenen. Je angemessener im führenden Seinsverständnis das Sein des zu erforschenden Seienden verstanden und damit das Ganze des Seienden als mögliches Sachgebiet einer Wissenschaft in seinen Grundbestimmungen artikuliert ist, um so sicherer wird die jeweilige Perspektive des methodischen Fragens.

Das klassische Beispiel für die geschichtliche Entwicklung einer Wissenschaft, zugleich aber auch für die ontologische Genesis, ist die Entstehung der mathematischen Physik. Das Entscheidende für ihre Ausbildung liegt weder in der höheren Schätzung der Beobachtung der »Tatsachen«, noch in der »Anwendung« von Mathematik in der Bestimmung der Naturvorgänge — sondern im *mathematischen Entwurf der Natur selbst*. Dieser Entwurf entdeckt vorgängig ein ständig Vorhandenes (Materie) und öffnet den Horizont für den leitenden Hinblick auf seine quantitativ bestimmbaren konstitutiven Momente (Bewegung, Kraft, Ort und Zeit). Erst »im Licht« einer dergestalt entworfenen Natur kann so etwas wie eine »Tatsache« gefunden und für einen aus dem Entwurf regulativ umgrenzten Versuch angesetzt werden. Die »Begründung« der »Tatsachenwissenschaft« wurde nur dadurch möglich, daß die Forscher verstanden: es gibt grundsätzlich keine »bloßen Tatsachen«. Am mathematischen Entwurf der Natur ist wiederum nicht primär das Mathematische als solches entscheidend, sondern daß er ein *Apriori erschließt*. Und so besteht denn auch das Vorbildliche der mathematischen Naturwissenschaft nicht in ihrer spezifischen Exaktheit

yalnızca elalında-bulunan gerece ait çevresel olarak sınırlı yerler-çoklusunun bir arı konumlar-çoklusuna değişmesini değil, ama çevredeki varolan-şeyler için bütününde *sınırın kalktığını* imler. Elönünde-bulunan şeylerin Tümü tema olur.

Önümüzdeki durumda Varlık-anlayışının değişkisine çevrenin sınırlanışının bir kalkışı aittir. Ama eğer bundan böyle Varlığın elönünde-bulunuş anlamında anlaşılması yol gösterici ipucu olarak alınırsa, sınırın kalkışı aynı zamanda elönünde-bulunan şeyin "alan"ının bir sınırlanışı olur. Yol gösterici Varlık-anlayışında araştırılacak varolan-şeylerin Varlığı ne denli uygun olarak anlaşılırsa, ve böylelikle bir bilimin olanaklı konu alanı olarak varolan-şeylerin bütünü temel belirlenimleri içinde ne denli eklemlenirse, yöntemsel soruşturmanın o sıradaki perspektifi de o denli güvenilir olur.

Bir bilimin tarihsel gelişimi için, ama aynı zamanda giderek varlıkbilimsel doğuşu için klasik örnek matematiksel fiziğin ortaya çıkışıdır. Gelişimi için belirleyici olan şey "görgül olguların" gözlemine verilen büyük değerde değil, matematiğin doğa-süreçlerinin belirlenimine "uygulanmasında" da değil, ama *Doğanın kendisinin matematiksel tasarında* yatar. Bu tasar önceden sürekli olarak elönündebulunan birşeyi (özdek) açığa çıkarır ve onun nicel olarak belirlenebilir oluşturucu kıpıları (devim, kuvvet, uzaysal yer ve zaman) üzerine yol gösterici bakış için çevreni açar. Ancak bu yolda tasarlanan bir Doğanın "ışığında" öyle "görgül olgu" gibi birşey bulunabilir ve bu tasara göre düzenli olarak sınırlanan bir deney için hazırlanabilir. "Görgül olgular bilimi"nin "temellendirilmesi" ancak araştırmacının ilkede hiçbir "çıplak görgül olgu"nun olmadığını anlaması yoluyla olanaklı oldu. Yine, Doğanın matematiksel tasarında belirleyici olan şey birincil olarak genelde matematiksel olan değil, ama tasarın bir '*a priori*'yi *açığa sermesidir*. Ve böylece matematiksel Doğa-

biliminde örneksel olan şey onun özgün sağınlığında ve "herkes" için bağlayıcılığında değil, ama onda tema alınan varolan-şeylerin açığa çıkarılabilecekleri biricik yolda açığa çıkarılmalarında, Varlık-durumlarının ön tasarında yatar. Yol gösterici Varlık-anlayışının temel kavramlarının geliştirilmesi ile, yöntemlerinin ipuçları, kavramsallık yapısı, ona ait gerçeklik ve pekinlik olanakları, temellendirme ve tanıtlama türleri, bağlayıcılık kipi ve iletişim türü kendilerini belirlerler. Bu kıpıların bütünü bilimin tam varoluşsal kavramını oluşturur.

Daha şimdiden herhangi bir yolda karşılaşılan varolan-şeylerin bilimsel tasarı bunların Varlık-türlerinin belirtik olarak anlaşılmasına öyle bir yolda izin verir ki, böylelikle dünya-içinde varolan-şeylerin arı açığa çıkarılışlarının olanaklı yolları kendilerini gösterirler. Bu tasarlamanın bütününe *temalaştırma* diyoruz ki, Varlık-anlayışının eklemlenişi, konu alanının bu anlayışın kılavuzluğunda sınırlanması ve varolan-şeylere uygun kavramsallığın bir öntaslağının çizilmesi ona aittir. Amacı dünya-içinde karşılaşılan varolan-şeylerin öyle bir yolda özgürleştirilmesidir ki, bunlar kendilerini bir arı açığa çıkarış "karşısına fırlatabilirler," eş deyişle nesneler olabilirler. Temalaştırma nesnelleştirir. İlkin varolan-şeyleri "koymaz," ama onları öyle bir yolda özgürleştirir ki, "nesnel olarak" sorgulanabilir ve belirlenebilir olurlar. Dünya-içinde elönünde-bulunan şeylerin ortasında ve nesnelleştirici Varlık *ayırdedici bir 'şimdikileştirme'* karakterini taşır.[22] Bu

[22] Tüm bilginin "sezgi"yi hedeflediği savı tüm bilmenin 'şimdikileştirme' olduğu biçimindeki zamansal anlamı taşır. Her bir bilimin ve giderek felsefi bilginin bile bir 'şimdikileştirme'yi hedefleyip hedeflemediğine burada karar verilmeyecektir. — Husserl duyusal algıyı nitelemek için 'şimdikileştirme' anlatımını kullanır. Bkz. *Logische Untersuchungen*, birinci yayın, 1901, Cilt. II, s. 588ve 620. Genel olarak algının ve sezginin bu *niyetsel* çözümlemesi fenomenin bu "zamansal" betimlenişini düşündürmüş olmalıdır. "Bilincin" niyetselliğinin oradaki-Varlığın *ekstatik* zamansallığında *temellenmiş* olması ve bunun nasıl böyle olduğu aşağıdaki Kesimde gösterilecektir. [Söz konusu Kesim yayınlanmamıştır.]

und Verbindlichkeit für »Jedermann«, sondern darin, daß in ihr das thematische Seiende *so* entdeckt ist, wie Seiendes einzig entdeckt werden kann: im vorgängigen Entwurf seiner Seinsverfassung. Mit der grundbegrifflichen Ausarbeitung des führenden Seinsverständnisses determinieren sich die Leitfäden der Methoden, die Struktur der Begrifflichkeit, die zugehörige Möglichkeit von Wahrheit und Gewißheit, die Begründungs- [363] und Beweisart, der Modus der Verbindlichkeit und die Art der Mitteilung. Das Ganze dieser Momente konstituiert den vollen existenzialen Begriff der Wissenschaft.

Der wissenschaftliche Entwurf des je schon irgendwie begegnenden Seienden faßt dessen Seinsart ausdrücklich verstehend, so zwar, daß damit die möglichen Wege zum reinen Entdecken des innerweltlichen Seienden offenbar werden. Das Ganze dieses Entwurfes, zu dem die Artikulation des Seinsverständnisses, die von ihm geleitete Umgrenzung des Sachgebietes und die Vorzeichnung der dem Seienden angemessenen Begrifflichkeit gehören, nennen wir die *Thematisierung*. Sie zielt auf eine Freigabe des innerweltlich begegnenden Seienden dergestalt, daß es sich einem puren Entdecken »entgegenwerfen«, das heißt Objekt werden kann. Die Thematisierung objektiviert. Sie »setzt« nicht erst das Seiende, sondern gibt es so frei, daß es »objektiv« befragbar und bestimmbar wird. Das objektivierende Sein bei innerweltlich Vorhandenem hat den Charakter einer *ausgezeichneten Gegenwärtigung*[22].

[22] Die These, daß alle Erkenntnis auf »Anschauung« abzweckt, hat den zeitlichen Sinn: alles Erkennen ist Gegenwärtigen. Ob jede Wissenschaft und ob gar philosophische Erkenntnis auf ein Gegenwärtigen zielt, bleibe hier noch unentschieden. — *Husserl* gebraucht zur Charakteristik der sinnlichen Wahrnehmung den Ausdruck »Gegenwärtigen«. Vgl. Log. Untersuchungen, 1. Aufl. (1901) Bd. II. S. 588 u. 620. Die *intentionale* Analyse der Wahrnehmung und Anschauung überhaupt mußte diese »zeitliche« Kennzeichnung des Phänomens ableugnen. Daß und wie die Intentionalität des »Bewußtseins« in der ekstatischen Zeitlichkeit des Daseins *gründet*, wird der folgende Abschnitt zeigen.

Sie unterscheidet sich von der Gegenwart der Umsicht vor allem dadurch, daß das Entdecken der betreffenden Wissenschaft einzig der Entdecktheit des Vorhandenen gewärtig ist. Diese Gewärtigung der Entdecktheit gründet existenziell in einer Entschlossenheit des Daseins, durch die es sich auf das Seinkönnen in der »Wahrheit« entwirft. Dieser Entwurf ist möglich, weil das In-der-Wahrheit-sein eine Existenzbestimmung des Daseins ausmacht. Der Ursprung der Wissenschaft aus der eigentlichen Existenz ist hier nicht weiter zu verfolgen. Es gilt jetzt lediglich zu verstehen, daß und wie die Thematisierung des innerweltlichen Seienden die Grundverfassung des Daseins, das In-der-Welt-sein, zur Voraussetzung hat.

Damit die Thematisierung des Vorhandenen, der wissenschaftliche Entwurf der Natur, möglich wird, *muß das Dasein* das thematisierte Seiende *transzendieren*. Die Transzendenz besteht nicht in der Objektivierung, sondern diese setzt jene voraus. Wenn aber die Thema[364]tisierung des innerweltlich Vorhandenen ein Umschlag des umsichtig entdeckenden Besorgens ist, dann muß schon dem »praktischen« Sein beim Zuhandenen eine Transzendenz des Daseins zugrundeliegen.

Wenn ferner die Thematisierung das Seinsverständnis modifiziert und artikuliert, dann muß das thematisierende Seiende, das Dasein, sofern es existiert, so etwas wie Sein schon verstehen. Das Verstehen von Sein kann neutral bleiben. Zuhandenheit und Vorhandenheit sind dann noch nicht unterschieden und noch weniger ontologisch begriffen. Damit aber das Dasein mit einem Zeugzusammenhang soll umgehen können, muß es so etwas wie Bewandtnis, wenngleich unthematisch, verstehen: *es muß ihm eine Welt erschlossen sein*. Sie ist mit der faktischen Existenz des Daseins erschlossen, wenn anders dieses Seiende wesenhaft als In-der-Welt-sein existiert. Und gründet vol-

'şimdikileştirme' kendini sağgörünün Şimdisinden herşeyden önce ilgili bilimin açığa çıkarmasının yalnızca elönünde-bulunanın açığa çıkarılmışlığını beklemede olması yoluyla ayırdeder. Açığa çıkarılmışlığın böyle beklenmede olması varolma-ilgili olarak oradaki-Varlığın bir kararlılığında temellenir ki, bununla oradaki-Varlık kendini "gerçeklik"te 'Olabilme'sine doğru tasarlar. Bu tasar olanaklıdır, çünkü dünyadaki-Varlık oradaki-Varlığın bir varoluş-belirlenimini oluşturur. Bilimin kökenini asıl varoluşta nasıl bulduğunu burada daha öte izlemeyeceğiz. Şimdi anlaşılması gereken şey yalnızca dünya-içinde varolan-şeylerin tematikleştirilmesinin oradaki-Varlığın temel durumunu, dünyadaki-Varlığı varsayım olarak alması ve bunu nasıl yaptığıdır.

Elönünde-bulunanın tematikleştirilmesinin, Doğanın bilimsel tasarının olanaklı olması için *oradaki-Varlık* tematikleştirilmiş varolan-şeyleri *aşmalıdır*. Aşkınlık nesnelleştirmeden oluşmaz; tersine, nesnelleştirme aşkınlığı varsayar. Ama eğer dünya-içinde varolan-şeylerin tematikleştirilmesi sağgörülü olarak açığa çıkaran tasarın bir dönüşmesi ise, o zaman elaltında-bulunan şeyin ortasındaki "kılgısal" Varlık için oradaki-Varlığın bir aşkınlığı daha şimdiden temelde yatıyor olmalıdır.

Dahası, eğer tematikleştirme Varlık-anlayışını değişkiye uğratıyor ve eklemliyorsa, o zaman tematikleştiren varolan-şey, oradaki-Varlık, varolduğu sürece, daha şimdiden Varlık gibi birşeyi anlıyor olmalıdır. Varlığın anlaşılması yüksüz kalabilir. Elaltında-bulunuş ve elönünde-bulunuş o zaman henüz ayırdedilmiş ve giderek henüz varlıkbilimsel olarak kavranmış bile değildirler. Ama eğer oradaki-Varlık bir gereç-bağlamı ile işgörebilecekse, o zaman ilgililik gibi birşeyi, gerçi tematik olarak olmasa da, anlamalıdır: *Onun için bir dünya açığa serilmiş olmalıdır*. Bu dünya oradaki-Varlığın olgusal varoluşu ile birlikte açığa serilmiştir — eğer bu varolan-şey, oradaki-Varlık, özünde dünyadaki-Varlık olarak varoluyorsa. Ve eğer oradaki-Var-

lığın Varlığı bütünüyle zamansallıkta temellenmişse, o zaman zamansallık dünyadaki-Varlığı ve böylelikle oradaki-Varlığın aşkınlığını olanaklı kılmalıdır; bu aşkınlık ise, kendi yanından, dünya-içinde varolan-şeylerin ortasındaki Varlığı, ister kuramsal ister kılgısal olsun onlarla tasalanan bu Varlığı destekler.

c) Zamansal Bir Sorun Olarak Dünyanın Aşkınlığı

Bir ilgililik-bütünlüğünün sağgörülü tasada kapsanan anlaşılması '-mek için,' 'ona-doğru,' 'buna-doğru' ve 'onun uğruna' ilişkilerinin bir önsel anlaşılması üzerinde temellenir. Bu ilişkilerin bağlantısı daha önce[23] imlemlilik olarak sergilenmiştir. Birlikleri dünya dediğimiz şeyi oluşturur. Şu soru ortaya çıkar: Dünya gibi birşey oradaki-Varlık ile birliği içinde varlıkbilimsel olarak nasıl olanaklıdır? Oradaki-Varlığın dünyadaki-Varlık olarak varolabilmesi için dünya hangi yolda *olmalıdır*?

Oradaki-Varlık kendi kendisinin 'Olabilme'si uğruna varolur. Varolmada, fırlatılmıştır ve fırlatılmış olarak varolan-şeylere teslim edilmiştir ki, olduğu gibi, eş deyişle kendi *uğruna* olabil*mek için*, onlara gereksinir. Oradaki-Varlık olgusal olarak varolduğu sürece, kendini 'kendi uğruna'sının o sıradaki '-mek için' ile bu bağlantısında anlar. Varolan oradaki-Varlığın *kendini onda* anladığı şey onun olgusal varoluşu ile birlikte "orada" *dır*. Birincil kendini-anlamanın 'onda'sı oradaki-Varlığın Varlık-türünü taşır. Varolmada, oradaki-Varlık dünyası *dır*.

Oradaki-Varlığın Varlığını kaygı olarak belirledik. Bunun varlıkbilimsel anlamı zamansallıktır. Zamansallığın 'Orası'nın açığa serilmişliğini oluşturduğu ve bunu nasıl yaptığı gösterildi. 'Orası'nın açığa serilmişliğinde dünya birlikte açığa serilir. İmlemliliğin birliği, eş deyişle dünyanın varlıkbilimsel yapılanışı o zaman benzer olarak zamansallıkta temellenlends das Sein des Daseins in der Zeitlichkeit, dann muß diese das In-der-Welt-sein und somit die Transzendenz des Daseins ermöglichen, die ihrerseits das besorgende, ob theoretische oder praktische Sein bei innerweltlichem Seienden trägt.

c) *Das zeitliche Problem der Transzendenz der Welt*

Das im umsichtigen Besorgen beschlossene Verstehen einer Bewandtnisganzheit gründet in einem vorgängigen Verstehen der Bezüge des Um-zu, Wozu, Dazu, Um-willen. Der Zusammenhang dieser Bezüge wurde früher[23] als Bedeutsamkeit herausgestellt. Ihre Einheit macht das aus, was wir Welt nennen. Die Frage erhebt sich: wie ist so etwas wie Welt in seiner Einheit mit dem Dasein ontologisch möglich? In welcher Weise muß Welt *sein*, damit das Dasein als In-der-Welt-sein existieren kann?

Das Dasein existiert umwillen eines Seinkönnens seiner selbst. Existierend ist es geworfen und als geworfenes an Seiendes überantwortet, dessen es bedarf, *um* sein zu können, wie es ist, nämlich *umwillen* seiner selbst. Sofern Dasein faktisch existiert, versteht es sich in diesem Zusammenhang des Umwillen seiner selbst mit einem jeweiligen Um-zu. *Worinnen* das existierende Dasein *sich* versteht, das *ist* mit seiner faktischen Existenz »da«. Das Worinnen des primären Selbstverständnisses hat die Seinsart des Daseins. Dieses *ist* existierend seine Welt.

Das Sein des Daseins bestimmten wir als Sorge. Deren ontologischer Sinn ist die Zeitlichkeit. Daß und wie diese die Erschlossenheit des [365] Da konstituiert, wurde gezeigt. In der Erschlossenheit des Da ist Welt miterschlossen. Die Einheit der Bedeutsamkeit, das heißt die ontologische Verfassung der Welt, muß dann gleichfalls in

[23] Bkz. § 18, s. [87] vss.

[23] Vgl. § 18, S. 87 ff.

der Zeitlichkeit gründen. *Die existenzial-zeitliche Bedingung der Möglichkeit der Welt liegt darin, daß die Zeitlichkeit als ekstatische Einheit so etwas wie einen Horizont hat.* Die Ekstasen sind nicht einfach Entrückungen zu ... Vielmehr gehört zur Ekstase ein »Wohin« der Entrückung. Dieses Wohin der Ekstase nennen wir das horizontale Schema. Der ekstatische Horizont ist in jeder der drei Ekstasen verschieden. Das Schema, in dem das Dasein *zukünftig*, ob eigentlich oder uneigentlich, auf sich zukommt, ist das *Umwillen seiner*. Das Schema, in dem das Dasein ihm selbst als geworfenes in der Befindlichkeit erschlossen ist, fassen wir als das *Wovor* der Geworfenheit bzw. als Woran der Überlassenheit. Es kennzeichnet die horizontale Struktur der *Gewesenheit*. Um-willen seiner existierend in der Überlassenheit an es selbst als geworfenes, ist das Dasein als Sein bei ... zugleich gegenwärtigend. Das horizontale Schema der *Gegenwart* wird bestimmt durch das *Um-zu*.

Die Einheit der horizontalen Schemata von Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart gründet in der ekstatischen Einheit der Zeitlichkeit. Der Horizont der ganzen Zeitlichkeit bestimmt das, *worauf hin* das faktisch existierende Seiende wesenhaft *erschlossen* ist. Mit dem faktischen Dasein ist je im Horizont der Zukunft je ein Seinkönnen entworfen, im Horizont der Gewesenheit das »Schon sein« erschlossen und im Horizont der Gegenwart Besorgtes entdeckt. Die horizontale Einheit der Schemata der Ekstasen ermöglicht den ursprünglichen Zusammenhang der Um-zu-Bezüge mit dem Umwillen. Darin liegt: auf dem Grunde der horizontalen Verfassung der ekstatischen Einheit der Zeitlichkeit gehört zum Seienden, das je sein Da ist, so etwas wie erschlossene Welt.

Wie die Gegenwart in der Einheit der Zeitigung der Zeitlichkeit aus Zukunft und Gewesenheit entspringt, so zeitigt sich gleichursprünglich mit den Horizonten der Zukunft und Gewesenheit der einer Gegenwart. Sofern Dasein sich zeitigt, *ist* auch eine Welt. Hinsichtlich seines Seins als Zeitlichkeit

miş olmalıdır. *Dünyanın olanağının varoluşsal-zamansal koşulu ekstatik birlik olarak zamansallığın bir çevren gibi birşey taşımasında yatar. Ekstaseler* yalnızca birşeye doğru 'götürülmeler' değildirler. Tersine, *ekstase*ye 'götürülme'nin bir "nereye"si aittir. *Ekstase*nin bu 'nereye'sine çevren şeması deriz. *Ekstatik* şema her üç *ekstase*de ayrı ayrıdır. Onda oradaki-Varlığın, ister asıllığı içinde isterse asılsız olarak olsun, *gelecek açısından* kendine doğru geldiği şema '*kendi uğruna*' olandır. Oradaki-Varlığın fırlatılmış olarak bir ruhsal durumda kendi için onda açığa serildiği şemayı fırlatılmışlığın '*ki onun önüne*'si olarak ya da terkedilmişliğin 'ki ona'sı olarak alıyoruz. Bu *Olmuşluğun* çevren yapısını belirtir. Fırlatılmış olarak kendine teslim edilmişlikte kendi uğruna varolmada, oradaki-Varlık, birşeyin yanısıra Varlık olarak, aynı zamanda 'şimdikileştiren'dir. *Şimdi*nin çevren şeması '*-mek için*' yoluyla belirlenir.

Gelecek, Olmuşluk, ve Şimdinin çevren şemalarının birliği zamansallığın *ekstatik* birliğinde temellenir. Bütün zamansallığın çevreni olgusal varoluşu içinde varolan-şeyin özsel olarak *onun üzerinde açığa serildiği* şeyi belirler. Olgusal oradaki-Varlık ile her durumda Geleceğin çevreninde bir 'Olabilme' tasarlanır, Olmuşluğun çevreninde "daha şimdiden Varlık" açığa serilir ve Şimdinin çevreninde tasa edilen şey açığa çıkarılır. *Ekstase*lerin şemalarının çevrensel birliği '-mek-için-ilişkisi'nin 'uğruna' ile kökensel bağlantısını olanaklı kılar. Bunda, zamansallığın *ekstatik* birliğinin çevren yapılanışının temelinde, her durumda kendi 'Orası' olan varolan-şeye açığa serilmiş dünya gibi birşeyin ait olduğu anlenir.

Tıpkı Şimdinin zamansallığın zamansallaştırmasının birliğinde Gelecek ve Olmuşluktan kaynaklanması gibi, bir Şimdinin çevreni kendini Gelecek ve Olmuşluğun çevrenleri ile eşkökensel olarak zamansallaştırır. Oradaki-Varlık kendini zamansallaştırdığı sürece, bir dünya da *vardır*. Zamansallık olarak Varlığı

açısından kendini zamansallaştırmada, oradaki-Varlık o zamansallığın *ekstatik*-çevrensel yapılanışı temelinde özsel olarak "bir dünyada" *dır*. Dünya ne elönünde-bulunur ne de elaltında-bulunur; ama kendini zamansallıkta zamansallaştırır. Ekstaselerin 'kendi-dışında'sı ile birlikte "orada*dır*." Eğer hiçbir *oradaki-Varlık* varolmazsa, "orada" hiçbir dünya da olmaz.

Elaltında-bulunanın ortasında olgusal olarak tasalanan Varlık, elönünde-bulunanın tematikleştirilmesi, ve bu varolan-şeyin nesnelleştirici açığa çıkarılışı — tümü de *daha şimdiden dünyayı varsayarlar,* eş deyişle yalnızca dünyadaki-Varlığın yolları olarak olanaklıdırlar. *Ekstatik* zamansallığın çevrensel birliğinde temellenmiş olmakla, dünya aşkındır. Daha şimdiden *ekstatik* olarak açığa serilmiş olmalıdır ki, ondan çıkarak, dünya-içinde varolan-şeylerle karşılaşılabilsin. Zamansallık kendini *ekstatik* olarak *ekstase*lerinin çevreninde sürdürür ve kendini zamansallaştırmakla 'Orası'nda karşılaşılan varolan-şeylere geri gelir. Oradaki-Varlığın olgusal varoluşu ile, daha şimdiden dünya-içinde varolan-şeylerle de karşılaşılır. Bu tür varolan-şeylerin varoluşun kendi 'Orası' ile açığa çıkarılmaları oradaki-Varlığın keyfine bağlı değildir. Yalnızca o sırada *neyi, hangi* yönde, *ne denli* ve *nasıl* açığa çıkardığı ve açığa serdiği oradaki-Varlığın özgürlüğünün sorunlarıdırlar, üstelik her zaman fırlatılmışlığının sınırları içinde olsa bile.

Dünyanın yapısını belirleyen imlemlilik-ilişkileri buna göre dünyasız bir özne tarafından bir tür gereç üzerine serilmiş bir biçimler örüntüsü değildir. Dahaçok, olgusal oradaki-Varlık, *ekstatik* olarak kendini ve dünyasını 'Orası'nın birliğinde anlayarak, bu çevrenlerden geriye onlarda karşılaşılan varolan-şeylere gelir. Bunlara anlayarak geri gelme varolan-şeyleri 'şimdikileştirici' karşılaşılmaya-bırakmanın varoluşsal anlamıdır ki, bu nedenle onlara dünya-içinde varolan-şeyler denir. Dünya bir bakıma daha şimdiden her nesnenin olabileceğinden "daha da dışarıda"dır. "Aşkınlık sorunu"

sich zeitigend, *ist* das Dasein auf dem Grunde der ekstatisch-horizontalen Verfassung jener wesenhaft »in einer Welt«. Die Welt ist weder vorhanden noch zuhanden, sondern zeitigt sich in der Zeitlichkeit. Sie »ist« mit dem Außersich der Ekstasen »da«. Wenn kein *Dasein* existiert, ist auch keine Welt »da«.

Das faktische besorgende Sein bei Zuhandenem, die Thematisierung des Vorhandenen und das objektivierende Entdecken dieses Seienden *setzen schon Welt voraus,* das heißt, sind nur als Weisen des In-der-Welt-[366]seins möglich. In der horizontalen Einheit der ekstatischen Zeitlichkeit gründend, ist die Welt transzendent. Sie muß schon ekstatisch erschlossen sein, damit aus ihr her innerweltliches Seiendes begegnen kann. Ekstatisch hält sich die Zeitlichkeit schon in den Horizonten ihrer Ekstasen und kommt, sich zeitigend, auf das in das Da begegnende Seiende zurück. Mit der faktischen Existenz des Daseins begegnet auch schon innerweltliches Seiendes. Daß dergleichen Seiendes mit dem eigenen Da der Existenz entdeckt ist, steht nicht im Belieben des Daseins. Nur *was* es jeweils, in *welcher* Richtung, *wie weit* und *wie* es entdeckt und erschließt, ist Sache seiner Freiheit, wenngleich immer in den Grenzen seiner Geworfenheit.

Die Bedeutsamkeitsbezüge, welche die Struktur der Welt bestimmen, sind daher kein Netzwerk von Formen, das von einem weltlosen Subjekt einem Material übergestülpt wird. Das faktische Dasein kommt vielmehr, ekstatisch sich und seine Welt in der Einheit des Da verstehend, aus diesen Horizonten zurück auf das in ihnen begegnende Seiende. Das verstehende Zurückkommen auf ... ist der existenziale Sinn des gegenwärtigenden Begegnenlassens von Seiendem, das deshalb innerweltliches genannt wird. Die Welt ist gleichsam schon »weiter draußen«, als es je ein Objekt sein kann. Das »Transzendenzproblem« kann nicht auf

die Frage gebracht werden: wie kommt ein Subjekt hinaus zu einem Objekt, wobei die Gesamtheit der Objekte mit der Idee der Welt identifiziert wird. Zu fragen ist: was ermöglicht es ontologisch, daß Seiendes innerweltlich begegnen und als begegnendes objektiviert werden kann? Der Rückgang auf die ekstatisch-horizontal fundierte Transzendenz der Welt gibt die Antwort.

Wenn das »Subjekt« ontologisch als existierendes Dasein begriffen wird, dessen Sein in der Zeitlichkeit gründet, dann muß gesagt werden: Welt ist »subjektiv«. Diese »subjektive« Welt aber ist dann als zeitlich-transzendente »objektiver« als jedes mögliche »Objekt«.

Durch die Rückführung des In-der-Welt-seins auf die ekstatisch-horizontale Einheit der Zeitlichkeit ist die existenzial-ontologische Möglichkeit dieser Grundverfassung des Daseins verständlich gemacht. Zugleich wird deutlich, daß die konkrete Ausarbeitung der Weltstruktur überhaupt und ihrer möglichen Abwandlungen nur in Angriff genommen werden kann, wenn die Ontologie des möglichen innerweltlichen Seienden hinreichend sicher an einer geklärten Idee des Seins überhaupt orientiert ist. Die mögliche Interpretation dieser Idee verlangt zuvor die Herausstellung der Zeitlichkeit des Daseins, der die jetzige Charakteristik des In-der-Welt-seins dient. [367]

§ 70. *Die Zeitlichkeit der daseinsmäßigen Räumlichkeit*

Wenngleich der Ausdruck »Zeitlichkeit« nicht das bedeutet, was die Rede von »Raum und Zeit« als Zeit versteht, so scheint doch auch die Räumlichkeit eine entsprechende Grundbestimmtheit des Daseins auszumachen wie die Zeitlichkeit. Die existenzial-zeitliche Analyse scheint daher mit der Räumlichkeit des Daseins an eine Grenze zu kommen, so daß dieses Seiende, das wir Dasein nennen, in der Nebenordnung als »zeitlich« »und auch« als räumlich angespro-

şu soruya çevrilemez: Bir özne çıkıp da onda nesneler toplamının dünya düşüncesi ile özdeşleştirildiği bir nesneye nasıl gelir? Sorulacak şey şudur: Varolan-şeylerle dünya-içinde karşılaşılmasını ve bunların karşılaşılan şeyler olarak nesnelleştirilebilmelerini varlıkbilimsel olarak olanaklı kılan nedir? Yanıtı dünyanın *ekstatik*-çevrensel olarak temellendirilmiş aşkınlığına geri dönüş verir.

Eğer varlıkbilimsel olarak "özne" Varlığı zamansallıkta temellenmiş varoluştaki oradaki-Varlık olarak kavranırsa, o zaman dünya "öznel"dir denmelidir. Ama o zaman bu "öznel" dünya, zamansal olarak aşkın bir dünya olarak, olanaklı her "nesne"den "daha nesnel"dir.

Dünyadaki-Varlığın zamansallığın ekstatik-çevrensel birliğine dek izlenmesi yoluyla, oradaki-Varlığın bu temel yapılanışının varoluşsal-varlıkbilimsel olanağı anlaşılır kılınır. Aynı zamanda açığa çıkar ki, genel olarak dünya-yapısının ve bunun olanaklı değişikliklerinin somut olarak geliştirilmesi gibi bir sorunun üzerine ancak dünya-içinde olanaklı varolan-şeylerin varlıkbilimi genel olarak Varlığın açıklanmış bir düşüncesi üzerine yeterince güvenli olarak yönlendirebilirse gidilebilir. Bu düşüncenin olanaklı yorumu herşeyden önce oradaki-Varlığın zamansallığının sergilenmesini gerektirir ki, buna dünyadaki-Varlığın şimdiki betimlemesi hizmet edecektir.

§ 70. *Oradaki-Varlığa Özgü Uzaysallığın Zamansallığı*

"Zamansallık" anlatımı "uzay ve zaman" üzerine konuşmanın zaman olarak anladığı şeyi imlemese de, uzaysallık gene de oradaki-Varlığın zamansallığa karşılık düşen bir temel belirliliğini oluşturuyor görünür. Buna göre varoluşsal-zamansal çözümleme oradaki-Varlığın uzaysallığı ile bir sınıra geliyor görünür, öyle ki oradaki-Varlık dediğimiz bu varolan-şeyden, eşgüdüm içersinde, "zamansal" olarak "ve ayrıca" uzaysal olarak söz edilmelidir. Oradaki-

Varlığın varoluşsal-zamansal çözümlemesi oradaki-Varlığa özgü uzaysallık olarak tanıştığımız ve dünyadaki-Varlığa ait olduğunu belirttiğimiz fenomen yoluyla bir duruşa mı getirilmiştir?[24]

Varoluşsal yorumun gidişinde oradaki-Varlığın "uzaysal-zamansal" belirliliğinden söz edildiğinde, bunun bu varolan-şeyin "uzayda ve ayrıca zamanda" elönünde-bulunduğu demek olamayacağı konusunda daha öte tartışma gereksizdir. Zamansallık kaygının Varlık-anlamıdır. Oradaki-Varlığın yapılanışı ve olma yolları varlıkbilimsel olarak ancak zamansallık temelinde olanaklıdır, bu varolan-şeyin "zamanda" yer alıp almadığına bakılmaksızın. Ama o zaman oradaki-Varlığın özgün uzaysallığı da zamansallıkta temellenmiş olmalıdır. Öte yandan, bu uzaysallığın varoluşsal olarak yalnızca zamansallık yoluyla olanaklı olduğunun belgitlenmesi uzayı zamandan çıkarsamayı ya da onu arı zamana çözündürmeyi amaçlayamaz. Eğer oradaki-Varlığın uzaysallığı varoluşsal temellendirme anlamında zamansallık tarafından "kucaklanıyorsa," o zaman bu aşağıda açıklanacak bağlantı da, Kant'ın anlamında, zamanın uzaya karşı önselliğinden ayrı olmalıdır. "Uzayda" elönünde-bulunan şeyin görgül tasarımlarının ruhsal olaylar olarak "zamanda" akıp gitmeleri ve böylece "ruhsal olanın" dolaylı olarak "zamanda" da yer alması bir sezgi-biçimi olarak uzayın varoluşsal-varlıkbilimsel bir yorumu değil, ama ruhsal olarak elönünde-bulunan şeyin "zamanda" geçip gittiğinin varlıksal saptanışıdır.

Şimdi oradaki-Varlığa özgü olan ve kendi yanından dünya-içindeki uzayın açığa çıkarılmasını temellendiren uzaysallığın olanağının zamansal koşullarına ilişkin varoluşsal-çözümsel bir sorgulama yapmalıyız. Önce oradaki-Varlığın hangi yolda uzaysal olduğunu anımsamalıyız. Oradaki-Varlık ancak olgusal olarak düşüşteki varolan birşey anlamında

chen werden muß. Ist der existenzial-zeitlichen Analyse des Daseins Halt geboten durch das Phänomen, das wir als daseinsmäßige Räumlichkeit kennen lernten und als zum In-der-Welt-sein gehörig aufzeigten[24]?

Daß im Zuge der existenzialen Interpretation die Rede von der »räumlich-zeitlichen« Bestimmtheit des Daseins nicht besagen kann, dieses Seiende sei »im Raum und auch in der Zeit« vorhanden, bedarf keiner Erörterung mehr. Zeitlichkeit ist der Sinssinn der Sorge. Die Verfassung des Daseins und seine Weisen zu sein sind ontologisch nur möglich auf dem Grunde der Zeitlichkeit, abgesehen davon, ob dieses Seiende »in der Zeit« vorkommt oder nicht. Dann muß aber auch die spezifische Räumlichkeit des Daseins in der Zeitlichkeit gründen. Andererseits kann der Nachweis, daß diese Räumlichkeit existenzial nur durch die Zeitlichkeit möglich ist, nicht darauf abzielen, den Raum aus der Zeit zu deduzieren, bzw. in pure Zeit aufzulösen. Wenn die Räumlichkeit des Daseins von der Zeitlichkeit im Sinne der existenzialen Fundierung »umgriffen« wird, dann ist dieser im folgenden zu klärende Zusammenhang auch verschieden von dem Vorrang der Zeit gegenüber dem Raum im Sinne *Kants*. Daß die empirischen Vorstellungen des »im Raum« Vorhandenen als psychische Vorkommnisse »in der Zeit« verlaufen, und so das »Physische« mittelbar auch »in der Zeit« vorkommt, ist keine existenzial-ontologische Interpretation des Raumes als einer Anschauungsform, sondern die ontische Feststellung des Ablaufs von psychisch Vorhandenem in der Zeit«.

Es soll existenzial-analytisch nach den zeitlichen Bedingungen der Möglichkeit der daseinsmäßigen Räumlichkeit gefragt werden, die ihrerseits das Entdecken des innerweltlichen Raumes fundiert. Zuvor müssen wir daran erinnern, in welcher Weise das Dasein räumlich ist. Räumlich wird das Dasein nur *sein* können als Sorge

[24] Bkz. §§ 22-24, s. [101] vss.

[24] Vgl. §§ 22-24, S. 101 ff.

im Sinne des faktisch verfallenden Existierens. Negativ besagt das: Dasein ist nie, **[368]** auch zunächst nie, im Raum vorhanden. Es füllt nicht wie ein reales Ding oder Zeug ein Raumstück aus, so daß seine Grenze gegen den es umgebenden Raum selbst nur eine räumliche Bestimmung des Raumes ist. Das Dasein nimmt — im wörtlichen Verstande — Raum ein. Es ist keineswegs nur in dem Raumstück vorhanden, den der Leibkörper ausfüllt. Existierend hat es sich je schon einen Spielraum eingeräumt. Es bestimmt je seinen eigenen Ort so, daß es aus dem eingeräumten Raum auf den »Platz« zurückkommt, den es belegt hat. Um sagen zu können, das Dasein sei im Raum an einer Stelle vorhanden, müssen wir dieses Seiende zuvor ontologisch unangemessen *auffassen*. Der Unterschied zwischen der »Räumlichkeit« eines ausgedehnten Dinges und der des Daseins liegt auch nicht darin, daß dieses um den Raum *weiß*; denn das Raum-Einnehmen ist so wenig identisch mit einem »Vorstellen« von Räumlichem, daß dieses jenes voraussetzt. Die Räumlichkeit des Daseins darf auch nicht als Unvollkommenheit ausgelegt werden, die der Existenz auf Grund der fatalen »Verknüpfung des Geistes mit einem Leib« anhaftet. Das Dasein kann vielmehr, weil es »geistig« ist, *und nur deshalb* in einer Weise räumlich sein, die einem ausgedehnten Körperding wesenhaft unmöglich bleibt.

Das Sicheinräumen des Daseins wird konstituiert durch Ausrichtung und Entfernung. Wie ist dergleichen existenzial auf dem Grunde der Zeitlichkeit des Daseins möglich? Die fundierende Funktion der Zeitlichkeit für die Räumlichkeit des Daseins soll in Kürze nur soweit angezeigt werden, als das für die späteren Erörterungen des ontologischen Sinnes der »Verkoppelung« von Raum und Zeit notwendig ist. Zur Einräumung

kaygı olarak uzaysal *olabilir*. Olumsuz olarak bu demektir ki, oradaki-Varlık hiçbir zaman, giderek en yakından bile hiçbir zaman uzayda el-önünde-bulunmaz. Reel bir Şey ya da gereç gibi bir uzay parçası doldurmaz, öyle ki onun onu çevreleyen uzayın kendisine karşı sınırları yalnızca uzayın uzaysal bir belirlenimi olabilsin. Oradaki-Varlık uzayı 'içeri alır' — sözel olarak anlaşılmak üzere.* Hiçbir biçimde yalnızca beden-cismin doldurduğu uzay parçasında el-önünde-bulunmaz. Varolmakla, her durumda daha şimdiden bir 'oyun yer'ine 'yer' açmıştır. Kendi 'yer'ini [*Ort*] öyle belirler ki, onun için 'yer' açılan uzaydan geriye ayırtmış olduğu 'yer'e [*Platz*] gelir. Oradaki-Varlığın uzayda bir konumda elönünde-bulunduğunu söyleyebilmek için, bu varolan-şeyi önce varlıkbilimsel olarak uygunsuz bir yolda *ayırımsamalıyız*. Bir uzamlı Şeyin "uzaysallığı" ve oradaki-Varlığın uzaysallığı arasındaki ayrım oradaki-Varlığın uzayı *bilmesinde* de yatmaz; çünkü 'uzayı içeri alma' uzaysal olanın bir "tasarımlama"sı ile özdeş olmaktan öylesine uzaktır ki, dahaçok onun tarafından varsayılır. Oradaki-Varlığın uzaysallığının varoluşa "tinin bir beden ile" ölümcül bir "bağlanışı" temelinde sarılan eksiklik olarak yorumlanması da gerekmez. Tersine, oradaki-Varlık "tinsel" olduğu için, *ve salt bu nedenle*, uzamlı bir cisimsel Şey için özsel olarak olanaksız kalan bir yolda uzaysal olabilir.

Oradaki-Varlığın kendi için yer açması yönlendirme ve uzak[sız]laştırma yoluyla oluşturulur. Böyle birşey oradaki-Varlığın zamansallığı temelinde varoluşsal olarak nasıl olanaklıdır? Oradaki-Varlığın uzaysallığı için zamansallığın temellendirici işlevi yalnızca kısaca belirtilecek, ve bu uzay ve zamanın "birbirine bağlanması"nın varlıkbilimsel anlamına ilişkin daha sonraki tartışmalarımız için zorunlu olduğu düzeye dek yapılacaktır. Oradaki-Varlığın kendi için yer

['*einräumen*':: 'yer doldurmak.' Oradaki-Varlık bir cisim gibi uzay '*doldurmaz*'; tersine, onu '*içeri alır*.' Heidegger'in fenomenolojik yöntemi semantik değil ama etimolojik kullanıma izin verir.]

açmasına bir *bölge* gibi birşeyin kendini-yönlendiren açığa çıkarılışı aittir. Bu anlatım ile demek istediğimiz ilkin çevresel olarak elaltında-bulunan yerleştirilebilir gerecin bir yere olanaklı aitliğinin 'nereye'sidir. Gereç ile tüm karşılaşmada, onu ele almada, çevreye ya da uzağa taşımada daha şimdiden bölge açığa çıkarılmıştır. Tasalı dünyadaki-Varlık yönlendirilir — kendini yönlendirendir. Bir yere aitliğin ilgililik ile özsel ilişkisi vardır. Kendini olgusal olarak her zaman tasa edilen gerecin ilgililik-bağlamından belirler. İlgililik-ilişkileri ancak açığa serilmiş bir dünyanın çevreninde anlaşılırdırlar. Bunların çevren-karakterleri ayrıca ancak bir yere bölgesel aitliğin 'nereye'sinin özgün çevrenini olanaklı kılar. Bölgenin kendini yönlendiren açığa çıkarılışı olanaklı 'oraya' ve 'buraya'nın *ekstatik* olarak saklı tutulan bir 'beklemede olma'sında temellenir. Kendine yer açma, bir bölge için yönlendirilmiş 'beklemede olma' olarak, eş-kökensel olarak elaltında-bulunanın ve elönünde-bulunanın bir yakınlaştırılmasıdır (uzak[sız]laştırma). Önceden açığa çıkarılmış bölgeden, tasa uzak[sız]laştırmada en yakın olana geri gelir. Uzak[sız]laştırılmış ve dünya-içinde elönünde-bulunan şeyin içersinde uzaklıkların yakınlaştırılması ve ayrıca hesaplanma ve ölçülmesi bir 'şimdikileştirme'de temellenir ki, içinde yönlendirmenin de olanaklı olduğu zamansallığın birliğine aittir

Oradaki-Varlık zamansallık olarak Varlığında *ekstatik*-çevrensel olduğu için, olgusal olarak ve sürekli olarak 'yer açılmış' bir uzayı kendisiyle birlikte alabilir. Bu *ekstatik* olarak içeri alınmış uzay açısından o sıradaki olgusal konumun 'burası' hiçbir zaman bir uzay-konumunu değil, ama en yakından tasa edilen gereç-bütününün eriminin yönlendirmede ve uzak[sız]laştırmada açılmış oyun alanını imler.

"Şeyde soğrulmuş" el işinin ve uğraşta-olmanın olanaklı kıldığı yakınlaştırmada kaygının özsel yapısı, düşme, kendini bilinir kılar. Düşmenin varoluşsal-zamansal yapılanışını

des Daseins gehört das sichausrichtende Entdecken von so etwas wie *Gegend*. Mit diesem Ausdruck meinen wir zunächst das Wohin der möglichen Hingehörigkeit des umweltlich zuhandenen, platzierbaren Zeugs. In allem Vorfinden, Handhaben, Um- und Wegräumen von Zeug ist schon Gegend entdeckt. Das besorgende In-der-Welt-sein ist ausgerichtet — sich ausrichtend. Hingehörigkeit hat wesenhaften Bezug zu Bewandtnis. Sie determiniert sich faktisch immer aus dem Bewandtniszusammenhang des besorgten Zeugs. Die Bewandtnisbezüge sind nur im Horizont einer erschlossenen Welt verständlich. Deren Horizontcharakter ermöglicht auch erst den spezifischen Horizont des Wohin der gegendhaften Hingehörigkeit. Das sichausrichtende Entdecken von Gegend gründet in einem ekstatisch behaltenden Gewärtigen des möglichen Dorthin und Hierher. Das Sicheinräumen ist als ausgerichtetes Gewärtigen von Gegend gleichursprünglich ein Nähern (Entfernen) von Zuhandenem [369] und Vorhandenem. Aus der vorentdeckten Gegend kommt das Besorgen entfernend auf das Nächste zurück. Näherung und ihr gleichen Schätzung und Messung der Abstände innerhalb des entfernten innerweltlich Vorhandenen gründen in einem Gegenwärtigen, das zur Einheit der Zeitlichkeit gehört, in der auch Ausrichtung möglich wird.

Weil das Dasein als Zeitlichkeit in seinem Sein ekstatisch-horizontal ist, kann es faktisch und ständig einen eingeräumten Raum mitnehmen. Mit Rücksicht auf diesen ekstatisch eingenommenen Raum bedeutet das Hier der jeweiligen faktischen Lage bzw. Situation nie eine Raumstelle, sondern den in Ausrichtung und Entfernung geöffneten Spielraum des Umkreises des nächstbesorgten Zeugganzen.

In der Näherung, die das »in der Sache aufgehende« Handhaben und Beschäftigtsein ermöglicht, bekundet sich die wesenhafte Struktur der Sorge, das Verfallen. Dessen existenzial-zeitliche Konsti-

tution ist dadurch ausgezeichet, daß in ihm und damit auch in der »gegenwärtig« fundierten Näherung das gewärtigende Vergessen der Gegenwart nachspringt. In der näherungen Gegenwärtigung von etwas aus seinem Dorther verliert sich das Gegenwärtigen, das Dort vergessend, in sich selbst. Daher kommt es, daß, wenn die »Betrachtung« des innerweltlichen Seienden in einem solchen Gegenwärtigen aufhebt, der schein entsteht, es sei »zunächst« nur ein Ding vorhanden, hier zwar, aber unbestimmt in einem Raum überhaupt.

Nur auf dem Grunde der ekstatisch-horizontalen Zeitlichkeit ist der Einbruch des Daseins in den Raum möglich. Die Welt ist nicht im Raum vorhanden; dieser jedoch läßt sich nur innerhalb einer Welt entdecken. Die ekstatische Zeitlichkeit der daseinsmäßigen Räumlichkeit macht gerade die Unabhängigkeit des Raumes von der Zeit verständlich, umgekehrt aber auch die »Abhängigkeit« des Daseins vom Raum, die sich in dem bekannten Phänomen offenbart, daß die Selbstauslegung des Daseins und der Bedeutungsbestand der Sprache überhaupt weitgehend von »räumlichen Vorstellungen« durchherrscht ist. Dieser Vorrang des Räumlichen in der Artikulation von Bedeutungen und Begriffen hat seinen Grund nicht in einer spezifischen Mächtigkeit des Raumes, sondern in der Seinsart des Daseins. Wesenhaft verfallend, verliert sich die Zeitlichkeit in das Gegenwärtigen und versteht sich nicht nur umsichtig aus dem besorgten Zuhandenen, sondern entnimmt dem, was das Gegenwärtigen an ihm als anwesend ständig antrifft, den räumlichen Bezeichnungen, die Leitfäden für die Artikulation des im Verstehen überhaupt Verstandenen und Auslegbaren. **[370]**

ayırdedici kılan şey düşmede temellendirilmiş ve böylelikle ayrıca "şimdide" temellendirilmiş yakınlaştırmada 'beklemede olan' unutmanın Şimdinin 'ardından sıçraması'dır. Birşeyin kendi 'şuradan'ından yakına getirilerek 'şimdikileştirilmesi'nde 'şimdikileştirme' 'şurada'yı unutarak kendini kendi içinde yitirir. Buna göre, eğer dünya-içinde varolan-şeyin "irdelemesi" böyle bir 'şimdikileştirme'de başlayacak olursa, "ilk olarak" yalnızca bir Şeyin hiç kuşkusuz burada, ama genel olarak bir uzayda belirsizce elönünde-bulunuyor olması gibi bir görünüş ortaya çıkar.

Ancak ekstatik-çevrensel zamansallıktadır ki oradaki-Varlığın uzaya kırılması olanaklıdır. Dünya uzayda elönünde-bulunmaz; gene de uzay ancak bir dünyanın içersinde açığa çıkarılmaya izin verir. Oradaki-Varlık karakterindeki uzaysallığın *ekstatik* zamansallığı tam olarak uzayın zamandan bağımsızlığını, ama evrik olarak oradaki-Varlığın uzaya "bağımlılığı"nı anlaşılır kılar ki, bu bağımlılık kendini "uzaysal tasarımlar"ın oradaki-Varlığın kendini-yorumlamasına ve genel olarak dilin imlemler içeriğine baştan sona egemen olmaları gibi iyi bilinen fenomende açıkça gösterir. Uzaysal olanın imlem ve kavramların eklemlenişindeki bu önceliği temelini uzayın özgün bir gücünde değil, ama oradaki-Varlığın Varlık-türünde taşır. Özsel olarak düşüşte olmakla, zamansallık kendini 'şimdikileştirme'de yitirir ve yalnızca kendini tasa edilen elaltında-bulunan şeylerden sağgörülü olarak anlamakla kalınaz, ama 'şimdikileştirme'nin o şeylerde bulunuyor olarak sürekli karşılaştığı şeyden, yani uzaysal bağıntılardan genel olarak anlamada anlaşılanın ve yorumlanabilir olanın eklemlenişi için ipuçlarını alır.

§ 71. *Der zeitliche Sinn der Alltäglichkeit des Daseins*

§ 71. *Oradaki-Varlığın Gündelikliğinin Zamansal Anlamı*

Die Analyse der Zeitlichkeit des Besorgens zeigte, daß die wesentlichen Strukturen der Seinsverfassung des Daseins, die *vor* der

Tasanın zamansallığının çözümlemesi oradaki-Varlığın Varlık-durumunun özsel yapılarının kendilerinin varoluşsal olarak *zamansallığa geri*

alınmaları gerektiğini gösterdi (bu yapılar zamansallığın sergilenişinden *önce*, ama ona götürme amacıyla yorumlanmışlardı). Daha en başında, analitik oradaki-Varlığın belirli, ayırdedici bir varoluş-olanağını tema olarak seçmedi; tersine, kendini varolmanın göze çarpmayan, sıradan yoluna göre yönlendirdi. Oradaki-Varlığın onda kendini en yakından ve çoğunlukla sürdürdüğü Varlık-türüne *gündeliklik* dedik.[25]

Bu anlatımın temelde ve varlıkbilimsel sınırlanış içinde neyi imlediği karanlık kalır. Ayrıca araştırmanın başında gündelikliğin varoluşsal-varlıkbilimsel anlamını bir soruna çevirmenin bile herhangi bir yolu söz konusu değildi. Ama bundan böyle oradaki-Varlığın Varlık-anlamı zamansallık olarak aydınlatılmıştır. Henüz "gündeliklik" teriminin varoluşsal-zamansal imlemi açısından bir ikircim söz konusu olabilir mi? Gene de bu fenomenin varlıkbilimsel bir kavramının çok uzağındayız. Giderek zamansallığın buraya dek yerine getirilen açımlamasının gündelikliğin varoluşsal anlamını sınırlayabilmek için yeterli olup olmadığı bile sorgulanabilirdir.

Gündeliklik gene de açıkça içinde oradaki-Varlığın kendini "tüm günler" boyunca sürdürdüğü varolma türü imlemini taşır. Ve gene de "tüm günler" oradaki-Varlığa onun "yaşam-zamanı" boyunca ayrılan "günler"in toplamını imlemez. Gerçi "tüm günler"in takvim anlamında alınmaması gerekse de, gene de "her gün"ün imleminde böyle bir zaman-belirliliği birlikte sahnelenmektedir. Gündeliklik anlatımında birincil olarak varoluşun belirli bir '*Nasıl*'ını imlenir ki, oradaki-Varlığa bütün bir "yaşam boyu" egemendir. Önümüzdeki çözümlemelerde sık sık "en yakından ve çoğunlukla" anlatımını kullandık. "En yakından" oradaki-Varlığın kamusallığın 'birbiri-ile-birlikte'sinde "açıkta" olma yolunu imler — üstelik "temel"-de tam anlamıyla varolma-ilgili olarak gündeHerausstellung der Zeitlichkeit in der Absicht auf eine Hinleitung zu dieser interpretiert wurden, selbst existenzial *in die Zeitlichkeit zurückgenommen* werden müssen. Im ersten Ansatz wählte die Analytik nicht eine bestimmte, ausgezeichnete Existenzmöglichkeit des Daseins als Thema, sondern orientierte sich an der unauffälligen, durchschnittlichen Weise des Existierens. Wir nannten die Seinsart, in der sich das Dasein zunächst und zumeist hält, die *Alltäglichkeit*[25].

Was dieser Ausdruck im Grunde und ontologisch umgrenzt bedeutet, blieb dunkel. Auch bot sich im Anfang der Untersuchung kein Weg, den existenzial-ontologischen Sinn der Alltäglichkeit auch nur zum Problem zu machen. Nunmehr ist der Seinssinn des Daseins als Zeitlichkeit aufgehellt. Kann noch ein Zweifel hinsichtlich der existenzial-zeitlichen Bedeutung des Titels »Alltäglichkeit« obwalten? Gleichwohl sind wir von einem ontologischen Begriff dieses Phänomens weit entfernt. Es bleibt sogar fraglich, ob die bislang durchgeführte Explikation der Zeitlichkeit hinreicht, um den existenzialen Sinn der Alltäglichkeit zu umgrenzen.

Die Alltäglichkeit meint doch offenbar *die* Art zu existieren, in der sich das Dasein »alle Tage« hält. Und doch bedeutet das »alle Tage« nicht die Summe der »Tage«, die dem Dasein in seiner »Lebenszeit« beschieden sind. Wenngleich das »alle Tage« nicht kalendarisch verstanden sein soll, so schwingt doch auch eine solche Zeitbestimmtheit in der Bedeutung von »Alltag« mit. Primär meint jedoch der Ausdruck Alltäglichkeit ein bestimmtes *Wie* der Existenz, das »zeitlebens« das Dasein durchherrscht. Wir gebrauchten in den vorstehenden Analysen oft die Ausdrücke »zunächst und zumeist«. »Zunächst« bedeutet: die Weise, in der das Dasein im Miteinander der Öffentlichkeit »offenbar« ist, mag es auch »im Grunde« die Alltäglichkeit

[25] Bkz. § 9, s. [42] vss.

[25] Vgl. § 9, S. 42 ff.

gerade existenziell »überwunden« haben. »Zumeist« bedeutet: die Weise, in der das Dasein nicht immer, aber »in der Regel« sich für Jedermann zeigt.

Die Alltäglichkeit meint das Wie, demgemäß das Dasein »in den Tag hineinlebt«, sei es in allen seinen Verhaltungen, sei es nur in gewissen, durch das Miteinandersein vorgezeichneten. Zu diesem Wie gehört ferner das Behagen in der Gewohnheit, mag sie auch an das [371] Lästige und »Widerwärtige« zwingen. Das Morgige, dessen das alltägliche Besorgen gewärtig bleibt, ist das »ewig Gestrige«. Das Einerlei der Alltäglichkeit nimmt als Abwechslung, was je gerade der Tag bringt. Die Alltäglichkeit bestimmt das Dasein auch dann, wenn es sich nicht das Man als »Helden« gewählt hat.

Diese vielfältigen Charaktere der Alltäglichkeit kennzeichnen sie aber keineswegs als bloßen »Aspekt«, den das Dasein bietet, wenn »man« das Tun und Treiben der Menschen »ansieht«. Alltäglichkeit ist eine Weise *zu sein*, der allerdings die öffentliche Offenbarkeit zugehört. Als Weise seines eigenen Existierens ist die Alltäglichkeit aber auch dem jeweiligen »einzelnen« Dasein mehr oder minder bekannt und zwar durch die Befindlichkeit der fahlen Ungestimmtheit. Das Dasein kann an der Alltäglichkeit dumpf »leiden«, in ihrer Dumpfheit versinken, ihr in der Weise ausweichen, daß es für die Zerstreutheit in die Geschäfte neue Zerstreuung sucht. Die Existenz kann aber auch *im Augenblick* und freilich oft auch nur »für den Augenblick« den Alltag meistern, obzwar nie auslöschen.

Was in der faktischen Ausgelegtheit des Daseins *ontisch* so bekannt ist, daß wir dessen nicht einmal achten, birgt existenzial-ontologisch Rätsel über Rätsel in sich. Der »natürliche« Horizont für den ersten Ansatz der existenzialen Analytik des Daseins ist *nur scheinbar selbst-verständlich*.

Befinden wir uns aber nach der bisherigen Interpretation der Zeitlichkeit mit Rücksicht auf die existenziale Umgrenzung der Struktur

likliğin "üstesinden gelmiş" olsa bile. "Çoğunlukla" oradaki-Varlığın kendini her zaman değil ama "bir kural olarak" Herkese gösterme yolunu imler.

Gündeliklik oradaki-Varlığın "günü gününe" ona göre "yaşadığı" 'Nasıl'ı imler — ister tüm davranışlarında olsun, isterse yalnızca birbiri-ile-birlikte-Varlık tarafından saptanan belli davranışlarında. Dahası, bu 'Nasıl'a alışkanlığın kolaylığı aittir, üstelik ağır ve "bıktırıcı" olana zorlasa bile. Gündelik tasarım beklemede olduğu 'yarınki' "ilksiz-sonsuz dünkü"dür. Gündelikliğin 'tekdüzeliği' tam olarak günün getirdiğini bir değişim olarak alır. Gündeliklik oradaki-Varlığı giderek İnsanın "kahraman" olarak seçmediği zaman bile belirler.

Ama, "biri" insanların yapıp ettiklerine "bakarken," gündelikliğin bu çok yanlı karakterleri onu oradaki-Varlığın sunduğu salt bir "yan" olarak nitelemez. Gündeliklik bir *olma* yoludur ki ve ona hiç kuşkusuz kamusal açıklık aittir. Ama birinin kendi varolma yolu olarak gündeliklik o sıradaki "bireysel" oradaki-Varlık için az çok tanıdıktır ve bu hiç kuşkusuz ruhsal durun ve donuk keyifsizlik yoluyla böyledir. Oradaki-Varlık gündelikliğin sıkıntı verici "acısını" çekebilir, onun sıkıntısına batabilir, ve işinde ona kendini unutturacak yeni oyalanmalar arayarak ondan kaçınabilir. Ama varoluş kıpısal olarak ve hiç kuşkusuz sık sık salt "o kıpı için" bile olsa 'hergün' üzerinde egemen olabilir, ama onu hiçbir zaman silip yokedemez.

Oradaki-Varlığın olgusal yorumlanmışlığında *varlıksal olarak* öylesine tanıdık olan şey, ona bir kez bile dikkat etmediğimiz şey, varoluşsal-varlıkbilimsel olarak kendi içinde bilmece üzerine bilmece gizler. Oradaki-Varlığın varoluşsal analitiğinin ilk başlangıcı için "doğal" çevren *salt görünürde kendiliğinden-açıktır*.

Ama buraya dek verilen zamansallık yorumundan sonra, kendimizi gündelikliğin yapısının varoluşsal sınırlanışı açısından daha umut verici bir durumda bulur muyuz? Ya da

bu kafa karıştırıcı fenomende tam olarak zamansallığın önümüzdeki açımlamasının yetersizliği mi açığa çıkar? Şimdiye dek oradaki-Varlığı sürekli olarak belli konumlarda durdurmadık mı ve, bununla "tutarlı olarak," günü gününe yaşayan oradaki-Varlığın bu günlerin akışı içinde "zamansal olarak" *uzandığını* gözardı etmedik mi? Bir ve aynı olan, alışıldık olan, "dün nasılsa bugün ve yarın da öyle olan," "çoğunlukla" olan — tüm bunlar oradaki-Varlığın "zamansal" uzanışına geri dönülmeksizin ayrımsanamazlar.

Ve oradaki-Varlığın zamanını harcarken "zamanı" her gün hesaba katması ve bu "hesaplamayı" gökbilimsel-takvimsel olarak düzenlemesi olgusu da varolan oradaki-Varlığa ait değil midir? Ancak oradaki-Varlığın gündelik "olaylarını"[s] ve onun bu olaylarda tasalandığı '"zaman" ile hesaplama'yı oradaki-Varlığın zamansallığının yorumuna kattığımız zamandır ki yönelimimiz genel olarak gündelikliğin varlıkbilimsel anlamını sorun edebilmek için yeterince kapsamlı olacaktır. Gene de gündeliklik terimi ile temelde zamansallıktan başka birşey imlenmediği için, ama zamansallığı oradaki-Varlığın *Varlığı* olanaklı kıldığı için, gündelikliğin yeterli kavramsal sınırlanışına genel olarak Varlığın anlamının ve olanaklı değişikliklerinin ilkesel tartışması çerçevesinde ulaşılabilir.

der Alltäglichkeit in einer aussichtsreicheren Lage? Oder wird an diesem verwirrenden Phänomen gerade das Unzureichende der vorstehenden Explikation der Zeitlichkeit offenkundig? Haben wir bisher nicht ständig das Dasein auf gewisse Lagen und Situationen stillgelegt und »konsequent« mißachtet, daß es sich, in seine Tage hineinlebend, in der Folge seiner Tage »zeitlich« *erstreckt*? Das Einerlei, die Gewohnheit, das »wie gestern, so heute und morgen«, das »Zumeist« sind ohne Rückgang auf die »zeitliche« Erstreckung des Daseins nicht zu fassen.

Und gehört zum existierenden Dasein nicht auch das Faktum, daß es, seine Zeit verbringend, tagtäglich der »Zeit« Rechnung trägt und die »Rechnung« astronomisch-kalendarisch regelt? Erst wenn wir das alltägliche »Geschehen« des Daseins und das von ihm in diesem Geschehen besorgte Rechnen mit der »Zeit« in die Interpretation der Zeitlichkeit des Daseins einbeziehen, wird die Orientierung umfassend genug, um den ontologischen Sinn der Alltäglichkeit als solcher zum Problem machen zu können. Weil jedoch mit dem Titel Alltäg**[372]**lichkeit im Grunde nichts anderes gemeint ist als die Zeitlichkeit, diese aber das *Sein* des Daseins ermöglicht, kann die zureichende begriffliche Umgrenzung der Alltäglichkeit erst im Rahmen der grundsätzlichen Erörterung des Sinnes von Sein überhaupt und seiner möglichen Abwandlungen gelingen.

Fünftes Kapitel
Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit

Beşinci Bölüm
Zamansallık ve Tarihsellik

§ 72. *Die existenzial-ontologische Exposition des Problems der Geschichte*

Alle Bemühungen der existenzialen Analytik gelten dem einen Ziel, eine Möglichkeit der Beantwortung der Frage nach dem *Sinn von Sein* überhaupt zu finden. Die Ausarbeitung dieser *Frage* verlangt eine Umgrenzung *des* Phänomens, in dem selbst so etwas wie Sein zugänglich wird, des *Seinsverständnisses*. Dieses aber gehört zur Seinsverfassung des Daseins. Erst wenn dieses Seiende zuvor hinreichend ursprünglich interpretiert ist, kann das in seine Seinsverfassung eingeschlossene Seinsverständnis selbst begriffen und auf diesem Grunde die Frage nach dem in ihm verstandenen Sein und nach den »Voraussetzungen« dieses Verstehens gestellt werden.

Wenngleich im einzelnen viele Strukturen des Daseins noch im Dunkel liegen, so scheint doch mit der Aufhellung der Zeitlichkeit als ursprünglicher Bedingung der Möglichkeit der *Sorge* die geforderte ursprüngliche Interpretation des Daseins erreicht zu sein. Die Zeitlichkeit wurde im Hinblick auf das eigentliche Ganzseinkönnen des Daseins herausgestellt. Die zeitliche Interpretation der Sorge bewährte sich sodann durch den Nachweis der Zeitlichkeit des besorgenden In-der-Welt-seins. Die Analyse des eigentlichen Ganzseinkönnens enthüllte den in der Sorge verwurzelten, gleichursprünglichen Zusammenhang von Tod, Schuld und Gewissen. Kann das Dasein noch ursprünglicher verstanden werden als im Entwurf seiner eigentlichen Existenz?

Ob wir gleich bislang keine Möglichkeit eines radikaleren Ansatzes der existenzialen Analytik sehen, so

§ 72. *Tarih Sorununun Varoluşsal-Varlıkbilimsel Açımlaması*

Varoluşsal Analitiğin tüm çabaları tek bir hedefe, genel olarak *Varlığın anlamına* ilişkin soruyu yanıtlamanın bir olanağını bulmaya yöneliktir. Bu *sorunun* geliştirilmesi Varlık gibi birşeyin onda erişilebilir olduğu bir fenomenin, *Varlık-anlayışı* fenomeninin kendisinin bir sınırlanışını gerektirir. Ama bu fenomen oradaki-Varlığın Varlık-durumuna aittir. Ancak bu varolan-şey yeterince kökensel olarak yorumlandığı zamandır ki, onun Varlık-durumunda kapsanan Varlık-anlayışının kendisi kavranabilir ve bu zeminde bu anlayışta anlaşılan Varlığa ilişkin ve bu anlamanın "varsayımlarına" ilişkin sorular formüle edilebilir.

Oradaki-Varlığın tek tek birçok yapısının henüz karanlıkta kalmasına karşın, gene de öyle görünür ki *kaygının* olanağının kökensel koşulu olarak zamansallığın aydınlatılması ile, oradaki-Varlığın istenen kökensel yorumuna ulaşılmıştır. Zamansallık oradaki-Varlığın asıl bütün-'Olabilme'si açısından sergilendi. Bundan sonra, kaygının zamansal yorumu tasalı dünyadaki-Varlığın zamansallığının belgitlenmesi yoluyla doğrulandı. Asıl bütün-'Olabilme'nin çözümlemesi ölüm, kabahat ve duyuncun kaygıda kökleşmiş olan eş-kökensel bağlantısını ortaya serdi. Oradaki-Varlık kendi asıl varoluşunun tasarında olduğundan daha da kökensel bir yolda anlaşılabilir mi?

Şimdiye dek varoluşsal Analitiğe daha köktenci bir yaklaşım için bir olanak görme-

miş olmamıza karşın, gene de, tam olarak gündelikliğin varlıkbilimsel anlamının önceki tartışması açısından, güç bir irdeleme kendini gösterir: Gerçekte oradaki-Varlığın bütünü asıl *bütün-Varlığı* açısından varoluşsal çözümlemenin ön-iyeliğine getirilmiş midir? Oradaki-Varlığın bütünlüğü ile bağıntılı soru-formülasyonu asıllığı içindeki bir varlıkbilimsel ikircimsizliğe iye olabilir. Sorunun kendisi giderek *ölüme-doğru-Varlık* açısından yanıtını bulmuş bile olabilir. Ama ölüm gene de yalnızca oradaki-Varlığın "sonu"dur; ve biçimsel olarak alındığında yalnızca *tek bir* sondur ki, oradaki-Varlığın bütünlüğünü çepeçevre sarar. Ama öteki "son" "başlangıç"tır, "doğuş"tur. Ancak doğum ve ölüm "arasındaki" varolan-şey aranan bütünü sunar. Buna göre Analitiğin şimdiye kadarki yönelimi *varolan* bütün-Varlığa doğru tüm eğilim durumunda, ve asıl ve asılsız ölüme-doğru-Varlığın gerçek açımlamasına karşın, "tek-yanlı" kaldı. Oradaki-Varlık ancak bir bakıma "öne doğru" varolarak ve tüm olmuş olanı "arkasında" bırakarak temanız oldu. Yalnızca başlangıca-doğru-Varlık değil, ama herşeyden önce oradaki-Varlığın doğum ve ölüm *arasında uzanışı* göze çarpmadan kaldı. Tam olarak içinde oradaki-Varlığın kendini her nasılsa sürekli olarak sürdürdüğü "yaşam bağlantısı" bütün-Varlığın çözümlemesinde gözardı edildi.

O zaman, doğum ve ölüm arasındaki "bağlantı" olarak sözü edilen şeyin varlıkbilimsel olarak bütünüyle karanlık olmasına karşın, oradaki-Varlığın bütünlüğünün Varlık-anlamı olarak zamansallık bildirimi geri alınmamalı mıdır? Ya da, herşeyden önce, sergilenmiş olan *zamansallık* sözü edilen "bağlantı"ya ilişkin varoluşsal-varlıkbilimsel soruyu ikircimsiz bir yöne çevirmenin *zeminini* verir mi? Belki de bu araştırmaların alanında sorunların hafife alınmayacağını öğrenmiş olmamız daha şimdiden bir kazançtır.

Ne doğum ve ölüm arasındaki "yaşam bağlantısı"nın betimlemesinden "daha yalın" görünür? Bu bağlantı "zamandaki" yaşantıların

erwacht doch gerade mit Rücksicht auf die vorstehende Erörterung des ontologischen Sinnes der Alltäglichkeit ein schweres Bedenken: ist denn in der Tat das Ganze des Daseins hinsichtlich seines eigentlichen *Ganzseinsin* die Vorhabe der existenzialen Analyse gebracht? Die auf die Ganzheit des Daseins bezogene Fragestellung mag ihre genuine ontologische Eindeutigkeit besitzen. Die Frage selbst mag sogar mit Rücksicht auf das *Sein zum* [373] *Ende* ihre Antwort gefunden haben. Allein der Tod ist doch nur das »Ende« des Daseins, formal genommen nur das *eine* Ende, das die Daseinsganzheit umschließt. Das andere »Ende« aber ist der »Anfang«, die »Geburt«. Erst das Seiende »zwischen« Geburt und Tod stellt das gesuchte Ganze dar. Sonach blieb die bisherige Orientierung der Analytik bei aller Tendenz auf das *existierende* Ganzsein und trotz der genuinen Explikation des eigentlichen und uneigentlichen Seins zum Tode »einseitig«. Das Dasein stand nur so im Thema, wie es gleichsam »nach vorne« existiert und alles Gewesene »hinter sich« läßt. Nicht nur das Sein zum Anfang blieb unbeachtet, sondern vor allem die *Erstreckung* des Daseins *zwischen* Geburt und Tod. Gerade der »Zusammenhang des Lebens«, in dem sich doch das Dasein ständig irgendwie hält, wurde bei der Analyse des Ganzseins übersehen.

Müssen wir dann nicht, wenngleich das, was als »Zusammenhang« zwischen Geburt und Tod angesprochen wird, ontologisch völlig dunkel ist, den Ansatz der Zeitlichkeit als Seinssinn der Daseinsganzheit zurücknehmen? Oder gibt die herausgestellte *Zeitlichkeit* allererst den *Boden*, die existenzial-ontologische Frage nach dem genannten »Zusammenhang« in eine eindeutige Richtung zu bringen? Vielleicht ist es im Felde dieser Untersuchungen schon ein Gewinn, daß wir lernen, die Probleme nicht zu leicht zu nehmen.

Was scheint »einfacher« zu sein als die Charakteristik des »Zusammenhangs des Lebens« zwischen

Geburt und Tod? Er *besteht aus* einer Abfolge von Erlebnissen »in der Zeit«. Geht man dieser Kennzeichnung des fraglichen Zusammenhanges und vor allem ihrer ontologischen Vormeinung eindringlicher nach, dann ergibt sich etwas Merkwürdiges. In dieser Abfolge von Erlebnissen ist »eigentlich« je nur das »im jeweiligen Jetzt« vorhandene Erlebnis »wirklich«. Die vergangenen und erst ankommenden Erlebnisse sind dagegen nicht mehr, bzw. noch nicht »wirklich«. Das Dasein durchmißt die ihm verliehene Zeitspanne zwischen den beiden Grenzen dergestalt, daß es, je nur im Jetzt »wirklich«, die Jetztfolge seiner »Zeit« gleichsam durchhüpft. Man sagt deshalb, das Dasein sei »zeitlich«. Bei diesem ständigen Wechsel der Erlebnisse hält sich das Selbst in einer gewissen Selbigkeit durch. In der Bestimmung dieses Beharrlichen und seiner möglichen Beziehung *zum* Wechsel der Erlebnisse gehen die Meinungen auseinander. Das Sein dieses verharrend-wechselnden Zusammenhangs von Erlebnissen bleibt unbestimmt. Im Grunde aber ist in dieser Charakteristik des Lebenszusammenhangs, man mag es wahr haben wollen oder nicht, ein »in der Zeit« Vorhandenes, aber selbstverständlich »Unding liches« angesetzt. [374]

Mit Rücksicht darauf, was als Seinssinn der Sorge unter dem Titel Zeitlichkeit herausgearbeitet wurde, zeigt sich, daßam Leitfaden der in ihren Grenzen berechtigten und ausreichenden vulgären Daseinsauslegung eine genuine ontologische Analyse der *Erstreckung* des Daseins zwischen Geburt und Tod sich nicht nur nicht durchführen, sondern nicht einmal als Problem fixieren läßt.

Das Dasein existiert nicht als Summe der Momentanwirklichkeiten von nacheinanderankommenden und verschwindenden Erlebnissen. Dieses Nacheinander füllt auch nicht allmählich einen Rahmen auf. Denn wie soll dieser vorhanden sein, wo doch je nur das »aktuelle« Erlebnis »wirklich« ist und die Grenzen des Rahmens, bir dizisinden *oluşur*. Eğer sorgulanan bağlantının nitelemesine, ve herşeyden önce varlıkbilimsel sayıltılarına daha derinlemesine girilecek olursa, o zaman dikkate değer birşey kendini gösterir. Bu yaşantılar dizisinde "aslında" her durumda yalnızca "o sıradaki 'Şimdi'-de" elönünde-bulunan yaşantı "edimsel"dir. Buna karşı, geçmiş olan ve yalnızca gelmekte olan yaşantılar ya bundan böyle yokturlar ya da henüz "edimsel" değildirler. Oradaki-Varlık her iki sınır arasında ona sağlanan zaman aralığı içinden öyle bir yolda geçer ki, her durumda salt 'Şimdi'de "edimsel"dir ve bir bakıma kendi "zaman"ının Şimdiler-dizisinin üzerinden hoplar. Buna göre, oradaki-Varlığın "zamansal" olduğu söylenir. Yaşantıların bu sürekli değişimi durumunda, 'Kendi' kendini belli bir 'aynılık' içinde sürdürür. Bu 'kalıcı olan'ın belirleniminde ve onun yaşantıların değişimi ile olanaklı bağıntısının belirleniminde, görüşler ayrılır. Yaşantıların bu sürekli değişmekte olan bağlantısının Varlığı belirlenimsiz kalır. Ama temel olarak yaşam-bağlantısının bu betimlemesinde, kişi bunu istemiş olsun ya da olmasın, "zamanda" elönündebulunan, ama açıkça "Şey-gibi-olmayan" birşey konutlanmıştır.

Zamansallık terimi altında kaygının Varlıkanlamı olarak geliştirilmiş olan şey dikkate alındığında, kendi sınırları içinde aklanan ve yeterli olan kaba oradaki-Varlık yorumlamasının ipucu üzerine, oradaki-Varlığın doğum ve ölüm arasında *uzanışının* gerçek bir varlıkbilimsel çözümlemesinin yalnızca yerine getirilememekle kalmayacağını, ama bir sorun olarak saptanmaya bile izin vermeyeceğini görürüz.

Oradaki-Varlık birbiri ardına gelen ve yitici yaşantıların kıpısal-edimselliklerinin toplamı olarak varolmaz. Bu ardışıklığın aşamalı olarak bir çerçeveyi doldurması da söz konusu değildir. Çünkü her durumda yalnızca "şimdiki" [*aktuelle*] yaşantının "edimsel" [*wirklich*] olduğu ve çerçevenin sınırlarının — geçmiş olan olarak

ve ancak gelmekte olan olarak doğum ve ölümün — edimsellikten yoksun olduğu bir yerde böyle bir çerçeve nasıl elönünde-bulunacaktır? Temelde, "yaşam bağlantısının" kaba ayrımsanışı bile oradaki-Varlığın "dışına" gerilen ve onu çepeçevre saran bir çerçeveyi düşünmez, ama bu bağlantıyı haklı olarak oradaki-Varlığın kendisinde arar. Gene de bu varolan-şeyin üstü örtülü bir yolda varlıkbilimsel olarak "zamanda" elönünde-bulunan birşey olarak görülmesi doğum ve ölüm "arasındaki" Varlığın varlıkbilimsel betimlemesine yönelik her girişimi sonuçsuz bırakacaktır.

Oradaki-Varlık kıpısal edimselliklerinin evreleri yoluyla her nasılsa elönünde-bulunan bir "yaşam" şeridini ve uzunluğunu doldurmaz, ama *kendi kendisini* öyle bir yolda uzatır ki, kendi Varlığı daha önceden bir 'uzanma' olarak oluşturulur. Oradaki-Varlığın *Varlığında* daha şimdiden doğum ve ölüm ile ilişki içinde "aradaki" yatar. Öte yandan, oradaki-Varlığın bir zaman-noktasında edimsel olması ve bunun dışında doğum ve ölümünün edimsel-olmayışı tarafından "kuşatılı" olması hiçbir biçimde söz konusu değildir. Varoluşsal olarak anlaşıldığında, doğum bundan-böyle-elönünde-bulunmama anlamında geçmiş birşey değildir ve hiçbir zaman böyle değildir, tıpkı ölümün de henüz elönünde-bulunmayan ama gelmekte olan 'dışarda-duran'ın Varlık-türünü taşımaması gibi. Olgusal oradaki-Varlık doğmuş olarak varolur, ve doğmuş olmakla, ölüme-doğru-Varlık anlamında daha şimdiden ölmektedir. Oradaki-Varlık olgusal olarak varolduğu sürece, hem "sonlar" hem de bunların "arasında" olan *vardır*, ve *kaygı* olarak oradaki-Varlığın Varlığının temelinde olanaklı olan biricik yolda *vardır*. Fırlatılmışlığın ve kaçıcı ya da önceleyici ölüme-doğru-Varlığın birliğinde doğum ve ölüm oradaki-Varlığa özgü bir yolda "biraraya bağlıdırlar." Kaygı olarak, oradaki-Varlık "arada" olandır.

Ama kaygının yapısal bütünlüğü birliğinin olanaklı *temelini* zamansallıkta taşır. Buna göre, "yaşam bağlantısı"nın, eş deyişle oradaki-Varlığın kendine özgü uzanma, devinirlik ve

Geburt und Tod, als Vergangenes und erst Ankommendes der Wirklichkeit ermangelnd? Im Grunde denkt auch die vulgäre Auffassung des »Lebenszusammenhangs« nicht an einen »außerhalb« des Daseins gespannten und es umspannenden Rahmen, sondern sucht ihn mit Recht im Dasein selbst. Die stillschweigende ontologische Ansetzung dieses Seienden als eines »in der Zeit« Vorhandenen läßt aber jeden Versuch einer ontologischen Charakteristik des Seins »zwischen« Geburt und Tod scheitern.

Das Dasein füllt nicht erst durch die Phasen seiner Momentanwirklichkeiten eine irgendwie vorhandene Bahn und Strecke »des Lebens« auf, sondern erstreckt *sich selbst* dergestalt, daß im vorhinein sein eigenes Sein als Erstreckung konstituiert ist. *Im Sein* des Daseins liegt schon das »Zwischen« mit Bezug auf Geburt und Tod. Keineswegs dagegen *»ist«* das Dasein in einem Zeitpunkt wirklich und außerdem noch von dem Nichtwirklichen seiner Geburt und seines Todes »umgeben«. Existenzial verstanden ist die Geburt nicht und nie ein Vergangenes im Sinne des Nichtmehrvorhandenen, so wenig wie dem Tod die Seinsart des noch nicht vorhandenen, aber ankommenden Ausstandes eignet. Das faktische Dasein existiert gebürtig, und gebürtig stirbt es auch schon im Sinne des Seins zum Tode. Beide »Enden« und ihr »Zwischen« *sind*, solange das Dasein faktisch existiert, und sie *sind*, wie es auf dem Grunde des Seins des Daseins als *Sorge* einzig möglich ist. In der Einheit von Geworfenheit und flüchtigem, bzw. vorlaufendem Sein zum Tode »hängen« Geburt und Tod daseinsmäßig »zusammen«. Als Sorge *ist* das Dasein das »Zwischen«.

Die Verfassungsganzheit der Sorge aber hat den möglichen *Grund* ihrer Einheit in der Zeitlichkeit. Die ontologische Aufklärung des »Lebenszusammenhangs«, das heißt der spezifischen

Erstreckung, Bewegtheit und Beharrlichkeit des Daseins muß demnach im Horizont der zeitlichen Verfassung dieses Seienden angesetzt werden. Die Be[375]wegtheit der Existenz ist nicht Bewegung eines Vorhandenen. Sie bestimmt sich aus der Erstreckung des Daseins. Die spezifische Bewegtheit des *erstreckten Sicherstreckens* nennen wir das *Geschehen* des Daseins. Die Frage nach dem »Zusammenhang« des Daseins ist das ontologische Problem seines Geschehens. Die Freilegung der *Geschehensstruktur* und ihrer existenzialzeitlichen Möglichkeitsbedingungen bedeutet die Gewinnung eines *ontologischen* Verständnisses der *Geschichtlichkeit*.

Mit der Analyse der spezifischen Bewegtheit und Beharrlichkeit, die dem Geschehen des Daseins eignen, kommt die Untersuchung auf das Problem zurück, das unmittelbar vor der Freilegung der Zeitlichkeit berührt wurde: auf die Frage nach der Ständigkeit des Selbst, das wir als das Wer des Daseins bestimmten[1]. Die Selbstständigkeit ist eine Seinsweise des Daseins und gründet deshalb in einer spezifischen Zeitigung der Zeitlichkeit. Die Analyse des Geschehens führt vor die Probleme einer thematischen Untersuchung der Zeitigung als solcher.

Wenn die Frage nach der Geschichtlichkeit in diese »Ursprünge« zurückführt, dann ist damit schon über den *Ort* des Problems der Geschichte entschieden. Er darf nicht in der Historie als der Wissenschaft von der Geschichte gesucht werden. Selbst wenn die wissenschafts-theoretische Behandlungsart des Problems der »Geschichte« nicht nur auf die »erkenntnistheoretische« *(Simmel)* Klärung des historischen Erfassens oder die Logik der Begriffsbildung historischer Darstellung *(Rickert)* abzielt, sondern sich auch nach der »Gegenstandsseite« orientiert, so wird in dieser Fragestellung die Geschichte grundsätzlich immer nur als *Objekt* einer Wissenschaft zugänglich. Das Grundphänomen der Geschichte, das einer möglichen Thematisierung durch die Historie voraus und zugrunde liegt, ist damit

[1] Vgl. § 64, S. 310 ff.

kalıcılığının varlıkbilimsel olarak aydınlatılmasına bu varolan-şeyin zamansal yapılanışının çevreninde yaklaşılmalıdır. Varoluşun devinirliği elönünde-bulunan birşeyin devimi değildir. Kendini oradaki-Varlığın uzanışından belirler. *Uzanan kendini-uzatmanın* kendine özgü devinirliğine oradaki-Varlığın '*tarihsel olayları*'[S] deriz. Oradaki-Varlığın "bağlantısı"na ilişkin soru onun 'tarihsel olaylarının' varlıkbilimsel sorunudur. *Tarihsel olaylar yapısının* ve bunun varoluşsal-zamansal olanak-koşullarının ortaya serilmesi *tarihselliğin varlıkbilimsel* bir anlayışının kazanılmış olmasını imler.

Oradaki-Varlığın 'tarihsel olaylarına' ait olan özgün devinirliğin ve kalıcılığın çözümlemesi ile, araştırmamız zamansallığın ortaya serilmesinden hemen önce değinilmiş olan soruna geri döner: Oradaki-Varlığın 'Kim'i olarak belirlediğimiz[1] 'Kendi'nin sürekliliği.[S] Kendinde-süreklilik oradaki-Varlığın Varlık-yollarından biridir ve bu nedenle zamansallığın özgün bir zamansallaştırılmasında temellenir. 'Tarihsel olayların' çözümlemesi genel olarak zamansallaştırmanın tematik bir araştırması sorununa götürür.

Tarihselliğe ilişkin soru geriye bu "kökenlere" götürürse, o zaman böylelikle daha şimdiden tarih sorununun *yeri* üzerine karar verilmiş olur. Bu yerin bir bilim olarak tarihte, tarih biliminde[S] aranması gerekmez. Giderek eğer "tarih" sorununun bilimsel-kuramsal ele alına yolu yalnızca tarih-bilimsel kavrayışın "bilgi-kuramsal" açıklamasını (Simmel) ya da tarih-bilimsel sunuşun kavram-oluşumu mantığını (Rickert) hedeflemiyor, ama bir de "nesne-yanına" yöneliyorsa, o zaman bu soru-formülasyonunda tarih ilkede her zaman yalnızca bir bilimin *nesnesi* olarak erişilebilir olur. Tarihin temel-fenomeni, ki tarih bilimi yoluyla olanaklı bir temalaştırılmaya önseldir ve onun temelinde yatar, böylelikle geri alına-

[1] Bkz., § 64, s. [316] vss.

maz bir yolda bir yana bırakılmış olur. Nasıl olup da tarihin tarih biliminin olanaklı *nesnesi* olabildiği yalnızca tarihsel olanın Varlıktüründen, tarihsellikten ve bunun zamansallıkta kökleşmesinden çıkarılabilir.

Eğer tarihselliğin kendisi zamansallıktan ve kökensel olarak *asıl* zamansallıktan aydınlatılacaksa, o zaman bu görevin özünde onun ancak bir fenomenolojik kurgulama yolunda yerine getirilebileceği imlenir. Tarihselliğin varoluşsal-varlıkbilimsel yapılanışı oradaki-Varlığın tarihinin onun üstünü örten kaba yorumlanışına *karşı* kazanılmalıdır. Tarihselliğin varoluşsal kurgulamasının kaba oradaki-Varlık anlayışında kendi belirli destekleri vardır ve ona şimdiye dek kazanılmış olan varoluşsal yapılar tarafından yol gösterilir.

Araştırmamız genellikle tarih için özsel sayılan belli kıpılar üzerine yönelimini ilk olarak kaba tarih kavramının bir betimlemesi yoluyla elde edecektir. Burada neyin kökensel olarak tarihsel görüleceği durulaştırılmalıdır. Böylelikle varlıkbilimsel tarihsellik sorununun açımlaması için saldırı noktası gösterilmiş olur.

Tarihselliğin varoluşsal kurgulaması için ipucunu oradaki-Varlığın asıl bütün-'Olabilme'sinin yerine getirilmiş olan yorumu ve kaygının zamansallık olarak bu yorumdan doğan çözümlemesi sunar. Oradaki-Varlığın tarihselliğinin varoluşsal tasarı yalnızca zamansallığın zamansallaştırmasında daha şimdiden örtülü olarak yatmakta olanı örtüsünü kaldırır. Tarihselliğin kaygıda kökleşmesine karşılık düşmek üzere, oradaki-Varlık her durumda asıllığı ya da asılsızlığı içinde tarihsel olarak varolur. Oradaki-Varlığın varoluşsal Analitiği için 'gündeliklik' terimi altında en yakın çevren olarak bakış alanında duran şey kendini oradaki-Varlığın asıl tarihselliği olarak açığa çıkarır.

['Geschichte'* :: 'tarih'; *'Historie'* :: 'tarih bilimi.']

[2]Bkz., § 63, s. [310] vss.

unwiederbringlich auf die Seite gebracht. Wie Geschichte möglicher *Gegenstand* der Historie werden kann, das läßt sich nur aus der Seinsart des Geschichtlichen, aus der Geschichtlichkeit und ihrer Verwurzelung in der Zeitlichkeit entnehmen.

Wenn die Geschichtlichkeit selbst aus der Zeitlichkeit und ursprünglich aus der *eigentlichen* Zeitlichkeit aufgehellt werden soll, dann liegt es im Wesen dieser Aufgabe, daß sie sich nur auf dem Wege einer phänomenologischen Konstruktion durchführen läßt[2]. Die exi[376]stenzial-ontologische Verfassung der Geschichtlichkeit muß *gegen* die verdeckende vulgäre Auslegung der Geschichte des Daseins erobert werden. Die existenziale Konstruktion der Geschichtlichkeit hat ihre bestimmten Anhalte am vulgären Daseinsverständnis und eine Führung durch die bisher gewonnenen existenzialen Strukturen.

Die Untersuchung verschafft sich zunächst durch eine Kennzeichnung der vulgären Begriffe von Geschichte eine Orientierung über die Momente, die gemeinhin als für die Geschichte wesentliche gelten. Hierbei muß deutlich werden, was ursprünglich als geschichtlich angesprochen wird. Damit ist die Einsatzstelle für die Exposition des ontologischen Problems der Geschichtlichkeit bezeichnet.

Den Leitfaden für die existenziale Konstruktion der Geschichtlichkeit bietet die vollzogene Interpretation des eigentlichen Ganzseinkönnens des Daseins und die aus ihr erwachsene Analyse der Sorge als Zeitlichkeit. Der existenziale Entwurf der Geschichtlichkeit des Daseins bringt nur zur Enthüllung, was eingehüllt in der Zeitigung der Zeitlichkeit schon liegt. Entsprechend der Verwurzelung der Geschichtlichkeit in der Sorge existiert das Dasein je als eigentlich oder uneigentlich geschichtliches. Was unterdem Titel Alltäglichkeit für die existenziale Analytik des Daseins als nächster Horizont im Blick stand, verdeutlicht sich als uneigentliche Geschichtlichkeit des Daseins.

[2]Vgl. § 63, S. 310 ff.

Zum Geschehen des Daseins gehört wesenhaft Erschließung und Auslegung. Aus dieser Seinsart des Seienden, das geschichtlich existiert, erwächst die existenzielle Möglichkeit einer ausdrücklichen Erschließung und Erfassung von Geschichte. Die Thematisierung, das heißt die *historische* Erschließung von Geschichte ist die Voraussetzung für den möglichen »Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften«. Die existenziale Interpretation der Historie als Wissenschaft zielt einzig auf den Nachweis ihrer ontologischen Herkunft aus der Geschichtlichkeit des Daseins. Erst von hier aus sind die Grenzen abzustecken, innerhalb deren sich eine am faktischen Wissenschaftsbetrieb orientierte Wissenschaftstheorie den Zufälligkeiten ihrer Fragestellungen aussetzen darf.

Die Analyse der Geschichtlichkeit des Daseins versucht zu zeigen, daß dieses Seiende nicht »zeitlich« ist, weil es »in der Geschichte steht«, sondern daß es umgekehrt geschichtlich nur existiert und existieren kann, weil es im Grunde seines Seins zeitlich ist.

Gleichwohl muß das Dasein auch »zeitlich« genannt werden im Sinne des Seins »in der Zeit«. Das faktische Dasein braucht und gebraucht auch ohne ausgebildete Historie Kalender und Uhr. Was »mit ihm« geschieht, erfährt es als »in der Zeit« geschehend. In derselben **[377]** Weise begegnen die Vorgänge der leblosen und lebenden Natur »in der Zeit«. Sie sind innerzeitig. Daher läge es nahe, der Erörterung des Zusammenhangs zwischen Geschichtlichkeit und Zeitlichkeit die erst in das nächste Kapitel[3] verlegte Analyse des Ursprungs der »Zeit« der Innerzeitigkeit aus der Zeitlichkeit vorauszustellen. Um jedoch der vulgären Charakteristik des Geschichtlichen mit Hilfe der Zeit der Innerzeitigkeit die scheinbare Selbstverständlichkeit und Ausschließlichkeit zu nehmen, soll, wie es der »sachliche« Zusammenhang auch fordert, zuvor die Geschichtlichkeit rein aus der ur-

[3]Vgl. § 80, S. 411 ff.

Oradaki-Varlığın 'tarihsel olaylarına' özsel olarak açığa serme ve yorumlama aittir. Tarihsel varoluşu içinde varolan-şeyin bu Varlıktüründen tarihin belirtik bir açığa serilişinin ve ayrımsanışının varolma-ilgili olanağı gelişir. Tarihin tematikleştirilmesi, eş deyişle *tarihbilimsel* açığa serilişi "tin-bilimlerinde tarihsel dünyanın kuruluşu"nun olanağı için varsayımdır. Tarih biliminin bilim olarak varoluşsal yorumu yalnızca onun oradaki-Varlığın tarihselliğinden varlıkbilimsel türeyişinin belgitlenişini hedefler. Olgusal bilimsel etkinliğe yönelmiş bir bilim-kuramının soru formülasyonlarında karşılaşabileceği olumsallıkları onda ortaya serebileceği alanın sınırları ancak buradan çizilebilir.

Oradaki-Varlığın tarihselliğinin çözümlemesi bu varolan-şeyin "tarihte durduğu" için "zamansal" olmadığını değil, ama tersine yalnızca Varlığının temelinde zamansal olduğu için tarihsel olarak varolduğunu ve varolabileceğini göstermeye çalışır.

Gene de oradaki-Varlığa "zamanda" olma anlamında da "zamansal" denmelidir. Olgusal oradaki-Varlık gelişmiş bir tarihi bilimi olmaksızın bile takvim ve saate gereksinir ve bunları kullanır. "Oradaki-Varlığa" ne olursa olsun, o bunu "zamanda" olan birşey olarak deneyimler. Aynı yolda dirimsiz ve dirimli Doğanın süreçleri ile "zamanda" karşılaşılır. Zaman-içindedirler. Buna göre, tarihsellik ve zamansallık arasındaki bağlantının tartışmasını ilk olarak sonraki Bölümde[3] ele alınacak olan çözümlemenin — zaman-içindeliğin "zaman"ının kökeninin zamansallıktan çözümlemesinin — arkasına eklemek daha uygun olacaktır. Gene de tarihsel olanın zaman-içindeliğin zamanının yardımı ile kaba nitelenişini görünürdeki kendiliğinden-açıklıktan ve dışlayıcılıktan sıyırabilmek için, giderek "şeylerin" bağlantısının bile gerektirdiği gibi, herşeyden önce tarihselliğin yalnızca oradaki-Varlığın

[3]Bkz. § 80, s. [411] vss.

kökensel zamansallığından "çıkarsanması" gerekir. Ama zaman-içindelik olarak zamanın da oradaki-Varlığın zamansallığından "kaynaklanması" ölçüsünde, tarihsellik ve zaman-içindelik kendilerini eş-kökensel olarak belgitlerler. Tarihin zamansal karakterinin kaba yorumlaması buna göre kendi sınırları içinde hakkını saklı tutar.

Tarihselliğin zamansallıktan varlıkbilimsel açımlamasının gidişinin bu ilk betimlemesinden sonra, aşağıdaki araştırmanın tarih sorununun beklenmedik bir saldırı yoluyla çözüleceği inancında olmadığı konusunda belirtik bir güvence gerekli midir? Elimizdeki "kategorisel" araçların yoksulluğu ve birincil varlıkbilimsel çevrenlerin güvenilmezliği tarih sorununun '*kökensel köklerine*'dek götürülmesi ölçüsünde iveğenlik kazanır. Aşağıdaki irdeleme tarihsellik sorununun varlıkbilimsel yerini belirtmekle yetinecektir. Temelde aşağıdaki çözümlemenin başlıca ilgisi Dilthey'in henüz bugünkü kuşak tarafından benimsenmeyi bekleyen araştırmalarını ilerletmek, ama bunu öncülük onların payına düşmek üzere yapmaktır.

Bunun dışında, varoluşsal tarihsellik sorununun zorunlu olarak temel-varlıkbilimsel erek yoluyla sınırlanan açımlaması şöyle bölümlenir: Kaba tarih anlayışı ve oradaki-Varlığın 'tarihsel olayları' (§ 73); tarihselliğin temel yapılanışı (§ 74); oradaki-Varlığın tarihselliği ve dünya-tarihi (§ 75); tarih biliminin oradaki-Varlığın tarihselliğinden varoluşsal kökeni (§ 76); tarihsellik sorununun yukarıdaki açımlamasının Dilthey'in araştırmaları ve Kont Yorck'un düşünceleri ile bağlantısı (§ 77).

§ 73. *Kaba Tarih Anlayışı ve Oradaki-Varlığın 'Tarihsel Olayları'*

Bundan sonraki amacımız tarihin özüne ilişkin kökensel soru için, eş deyişle tarihselliğin varoluşsal kurgulaması için saldırı noktasını

sprünglichen Zeitlichkeit des Daseins »deduziert« werden. Soferu aber die Zeit als Innerzeitigkeit auch aus der Zeitlichkeit des Daseins »stammt«, erweisen sich Geschichtlichkeit und Innerzeitigkeit als gleichursprünglich. Die vulgäre Auslegung des zeitlichen Charakters der Geschichte behält daher in ihren Grenzen ihr Recht.

Bedarf es nach dieser ersten Kennzeichnung des Ganges der ontologischen Exposition der Geschichtlichkeit aus der Zeitlichkeit noch der ausdrücklichen Versicherung, daß die folgende Untersuchung nicht des Glaubens ist, das Problem der Geschichte durch einen Handstreich zu lösen? Die Dürftigkeit der verfügbaren »kategorialen« Mittel und die Unsicherheit der primären ontologischen Horizonte werden um so aufdringlicher, je mehr das Problem der Geschichte seiner *ursprünglichen Verwurzelung* zugeführt ist. Die folgende Betrachtung begnügt sich damit, den ontologischen Ort des Problems der Geschichtlichkeit anzuzeigen. Im Grunde geht es der folgenden Analyse einzig darum, die der heutigen Generation erst noch bevorstehende Aneignung der Forschungen *Diltheys* an ihrem Teil wegbereitend zu fördern.

Die durch die fundamentalontologische Abzweckung überdies notwendig begrenzte Exposition des existenzialen Problems der Geschichtlichkeit hat folgende Gliederung: das vulgäre Verständnis der Geschichte und das Geschehen des Daseins (§ 73); die Grundverfassung der Geschichtlichkeit (§ 74); die Geschichtlichkeit des Daseins und die Welt-Geschichte (§ 75); der existenziale Ursprung der Historie aus der Geschichtlichkeit des Daseins (§ 76); der Zusammenhang der vorstehenden Exposition des Problems der Geschichtlichkeit mit den Forschungen Diltheys und den Ideen des Grafen Yorck (§ 77). **[378]**

§ 73. *Das vulgäre Verständnis der Geschichte und das Geschehen des Daseins*

Das nächste Ziel ist, die Einsatzstelle zu finden für die ursprüngliche Frage nach dem Wesen der Geschichte, das heißt für die existenziale Kons-

truktion der Geschichtlichkeit. Diese Stelle wird durch das bezeichnet, was ursprünglich geschichtlich ist. Die Betrachtung beginnt daher mit einer Kennzeichnung dessen, was in der vulgären Daseinsauslegung mit den Ausdrücken »Geschichte« und »geschichtlich« gemeint ist. Sie sind mehrdeutig.

Die nächstliegende, oft bemerkte, aber keineswegs »ungefährec Zweideutigkeit des Terminus »Geschichte« bekundet sich darin, daß er sowohl die »geschichtliche Wirklichkeit« meint als auch die mögliche Wissenschaft von ihr. Die Bedeutung von »Geschichte« im Sinne von Geschichtswissenschaft (Historie) schalten wir vorläufig aus.

Unter den Bedeutungen des Ausdrucks »Geschichte«, die weder die Wissenschaft von der Geschichte, noch auch diese als Objekt meinen, sondern dieses nicht notwendig objektivierte Seiende selbst, beansprucht diejenige einen vorzüglichen Gebrauch, in der dieses Seiende als *Vergangenes* verstanden wird. Diese Bedeutung bekundet sich in der Rede: dies und jenes gehört bereits der Geschichte an. »Vergangen« besagt hier einmal: nicht mehr vorhanden oder auch: zwar noch vorhanden, aber ohne »Wirkung« auf die »Gegenwart«. Allerdings hat das Geschichtliche als das Vergangene auch die entgegengesetzte Bedeutung, wenn wir sagen: man kann sich der Geschichte nicht entziehen. Hier meint Geschichte das Vergangene, aber gleichwohl noch Nachwirkende. Wie immer, das Geschichtliche als das Vergangene wird in einem positiven bzw. privativen Wirkungsbezug auf die »Gegenwart« im Sinne des »jetzt« und »heute« Wirklichen verstanden. »Vergangenheit« hat dabei noch einen merkwürdigen Doppelsinn. Das Vergangene gehört unwiederbringlich der früheren Zeit an, es gehörte zu den damaligen Ereignissen und kann trotzdem noch »jetzt« vorhanden sein, zum Beispiel die Reste eines griechischen Tempels. Ein »Stück Vergangenheit« ist noch mit ihm »gegenwärtig«.

Sodann meint Geschichte nicht so sehr die »Vergangenheit« im Sinne des Vergangenen, sondern die *Herkunft* aus ihr. Was eine »Gebulmaktır. Bu konum kökensel olarak tarihsel olan tarafından belirtilir. Buna göre irdeleme kaba oradaki-Varlık yorumlamasında "tarih" ve "tarihsel" anlatımları ile denmek istenen şeyin bir betimlenişi ile başlar. Bu anlatımlar ikircimlidirler.

"Tarih" teriminin en açık, sık sık göze çarpan, ama hiçbir biçimde "aşağı yukarı" olmayan ikircimi kendini bu terimin "tarihsel edimselliği" olduğu gibi bunun olanaklı bilimini de imliyor olmasında gösterir. "Tarih"in [*Geschichte*] tarih bilimi [*Historie*] anlamındaki imlemini geçici olarak değiştireceğiz.

"Tarih" anlatımının ne bir tarih bilimi, ne de giderek bir nesne olarak tarih bile demek olmayan, ama bu zorunlu olarak nesnelleşmemiş varolan-şeyin kendisi demek olan imlemleri arasında biri öncelik taşıyan bir kullanım isteminde bulunur ki, onda bu varolan-şey *geçmiş birşey* olarak anlaşılır. Bu imlem kendini 'şu ya da bu daha şimdiden tarihe aittir' gibi bir konuşmada ortaya koyar. Burada "geçmiş" hemen 'bundan böyle elönünde-bulunmayan' ya da 'henüz elönünde-bulunsa da, "Şimdi" üzerinde "etkisi" olmayan' demektir. Hiç kuşkusuz 'geçmiş olan' olarak 'tarihsel olan' karşıt bir imlem de taşır ve buna göre 'tarihten kaçılamaz' deriz. Burada tarih geçmiş olan, ama gene de henüz etkisini sürdüren demektir. Her zaman olduğu gibi, geçmiş olan olarak tarihsel olan "şimdi" ve "bugün" edimsel olanın anlamında "Şimdi" ile olumlu ya da yoksunluklu bir etki-ilişkisi içinde anlaşılır. Böylece "Geçmiş"in dikkate değer bir çifte anlamı vardır. Geçmiş olan geri alınamayacak bir yolda daha önceki bir zamana aittir; o zamanki olaylara ait olmuştur ve buna karşın henüz "şimdi" elönünde-bulunuyor olabilir, örneğin bir Yunan tapınağının kalıntıları. Onunla bir "parça Geçmiş" henüz "şimdide"dir.

Bundan başka, tarih anlatımı geçmiş olanın anlamında "Geçmiş"i olmaktan çok ondan *türeyişi* imler. Bir "tarihi olan" şey bir

'oluş'un bağlamında durur. Bunda "gelişim" kimi zaman yükseliş, kimi zaman düşüştür. Böyle bir yolda bir "tarih"i olan şey aynı zamanda böyle bir "tarih"i yapabilir. "Çığır açıcı" olarak, "şimdide" bir "Geleceği" belirler. Tarih burada bir olaylar- ve "etkiler-bağlamı"nı imler ki, "Geçmiş," "Şimdi" ve "Geleceğin" içinden geçer. Bu durumda Geçmişin hiçbir özel önceliği yoktur.

Dahası, tarih "zamanda" değişen varolan-şeylerin bütününü, ve hiç kuşkusuz benzer olarak "zamanda" devinen Doğadan ayrı olarak insanların, insan küme ve "ekin"lerinin dönüşüm ve talihlerini imler. Tarih burada 'olay' gibi bir Varlık-türünü olmaktan çok, insan varoluşunun "tin" ve "ekin" yoluyla özsel belirlenimi açısından Doğadan ayırdedilen varolan-şeylerin alanını imler, üstelik Doğanın da belli bir yolda böyle anlaşılan tarihe ait olmasına karşın.

Ve son olarak, bütününde bize kalıt bırakılan herşey "tarihsel" olarak geçerlidir — ister tarih-bilimsel olarak bilinsin, isterse türeyişinde gizli olsa da kendiliğinden-açık olarak üstlenilmiş olsun.

Sözü edilen bu dört imlemi biraraya toplarsak, sonuç tarihin varolan oradaki-Varlığını zamanda yer alan özgün 'tarihsel olayları' olduğudur, dahası öyle bir yolda ki, birbiri-ilebirlikte-Varlıkta "geçmiş" ve aynı zamanda bize "kalıt bırakılmış" ve sürekli olarak etkili olan 'tarihsel olaylar' vurgulanan anlamda tarih olarak geçerlidir.

Dört imlem olan bitenlerin "öznesi" olarak insan ile ilişkili olmaları yoluyla bir bağlantı içindedir. Bu olan bitenlerin 'tarihsel olay'-karakterleri nasıl belirlenecektir? 'Tarihsel olaylar' bir süreçler dizisi, olayların değişmekte olan bir ortaya çıkış ve yitip gidişleri midir? Tarihin bu 'tarihsel olayları' oradaki-Varlığa hangi yolda aittir? Oradaki-Varlık daha önceden olgusal olarak "elönündebulunan" birşey midir, öyle ki daha sonra arada bir "bir tarihe" girebilsin? Oradaki-

schichte hat«, steht im Zusammenhang eines Werdens. Die »Entwicklung« ist dabei bald Aufstieg, bald Verfall. Was dergestalt eine »Geschichte hat«, kann zugleich solche »machen«. »Epochemachend« bestimmt es »gegenwärtig« eine »Zukunft«. Geschichte bedeutet hier einen Ereignis- und »Wirkungszusammenhang«, der sich durch »Vergangenheit«, [379] »Gegenwart« und »Zukunft« hindurchzieht. Hierbei hat die Vergangenheit keinen besonderen Vorrang.

Geschichte bedeutet ferner das Ganze des Seienden, das sich »in der Zeit« wandelt und zwar, im Unterschied von der Natur, die gleichfalls sich »in der Zeit« bewegt, die Wandlungen und Geschicke von Menschen, menschlichen Verbänden und ihrer »Kultur«. Geschichte meint hier nicht sosehr die Seinsart, das Geschehen, als die Region des Seienden, die man mit Rücksicht auf die wesentliche Bestimmung der Existenz des Menschen durch »Geist« und »Kultur« von der Natur unterscheidet, wenngleich auch diese in gewisser Weise zu der so verstandenen Geschichte gehört.

Und schließlich gilt als »geschichtlich« das Überlieferte als solches, mag es historisch erkannt oder als selbstverständlich und in seiner Herkunft verborgen übernommen sein.

Wenn wir die genannten vier Bedeutungen in eins zusammennehmen, dann ergibt sich: Geschichte ist das in der Zeit sich begebende spezifische Geschehen des existierenden Daseins, so zwar, daß das im Miteinandersein »vergangene« und zugleich »überlieferte« und fortwirkende Geschehen im betonten Sinne als Geschichte gilt.

Die vier Bedeutungen haben dadurch einen Zusammenhang, daß sie auf den Menschen als das »Subjekt« der Ereignisse sich beziehen. Wie soll der Geschehenscharakter dieser bestimmt werden? Ist das Geschehen eine Abfolge von Vorgängen, ein wechselndes Auftauchen und Verschwinden von Begebenheiten? In welcher Weise gehört dieses Geschehen der Geschichte zum Dasein? Ist das Dasein zuvor schon faktisch »vorhanden«, um dann gelegentlich »in eine Geschichte« zu

geraten? *Wird* das Dasein erst geschichtlich durch eine Verflechtung mit Umständen und Begebenheiten? Oder wird durch das Geschehen allererst das Sein des Daseins konstituiert, so daß, *nur weil Dasein in seinem Sein geschichtlich ist*, so etwas wie Umstände, Begebenheiten und Geschicke ontologisch möglich sind? Warum hat in der »zeitlichen« Charakteristik des »in der Zeit« geschehenden Daseins gerade die Vergangenheit eine betonte Funktion?

Wenn Geschichte zum Sein des Daseins gehört, dieses Sein aber in der Zeitlichkeit gründet, dann liegt es nahe, die existenziale Analyse der Geschichtlichkeit mit *den* Charakteren des Geschichtlichen zu beginnen, die offensichtlich einen zeitlichen Sinn haben. Daher soll die schärfere Kennzeichnung des merkwürdigen Vorrangs der »Vergangenheit« im Begriff der Geschichte die Exposition der Grundverfassung der Geschichtlichkeit vorbereiten. [380]

Im Museum aufbewahrte »Altertümer«, Hausgerät zum Beispiel, gehören einer »vergangenen Zeit« an und sind gleichwohl noch in der »Gegenwart« vorhanden. Inwiefern ist dieses Zeug geschichtlich, wo es doch *noch nicht* vergangen ist? Etwa nur deshalb, weil es *Gegenstand* historischen Interesses, der Altertumspflege und Landeskunde wurde? Ein *historischer Gegenstand* aber kann dergleichen Zeug doch nur sein, weil es an ihm selbst irgendwie *geschichtlich ist*. Die Frage wiederholt sich: mit welchem Recht nennen wir dieses Seiende geschichtlich, wo es doch nicht vergangen ist? Oder haben diese »Dinge«, obzwar sie heute noch vorhanden sind, doch »etwas Vergangenes« »an sich«? *Sind* sie, die vorhandenen, denn noch, was sie waren? Offenbar haben sich die »Dinge« verändert. Das Gerät ist »im Lauf der Zeit« brüchig und wurmstichig geworden. Aber in dieser Vergänglichkeit, die auch während des Vorhandenseins im Museum fortgeht, liegt doch nicht *der* spezifische Vergangenheitscharakter, der es zu etwas Geschichtlichem macht. Was ist aber dann an dem Zeug vergangen? Was *waren* die »Dinge«, das sie heute nicht mehr sind? Sie sind doch noch das bestimmte Gebrauchszeug

Varlık ilkin olan bitenlere ve durumlara karışarak mı tarihsel *olur*? Yoksa oradaki-Varlığın Varlığı herşeyden önce 'tarihsel olaylar' yoluyla mı oluşturulur, öyle ki *yalnızca oradaki-Varlık Varlığında tarihsel olduğu içindir ki* olan bitenler, durumlar ve talihler gibi şeyler varlıkbilimsel olarak olanaklıdırlar? Niçin "zamanda" 'tarihsel olaylar yapan' oradaki-Varlığın "zamansal" niteliğinde Geçmiş tam olarak vurgulanan işlevi taşır?

Eğer tarih oradaki-Varlığın Varlığına aitse, ama bu Varlık zamansallıkta temellenmişse, o zaman tarihselliğin varoluşsal çözümlemesine tarihsel olanın açıkça zamansal bir anlam taşıyan karakterleri ile başlamak kolay olacaktır. Buna göre tarih kavramında "Geçmiş"in dikkate değer önceliğinin daha keskin betimlenişi tarihselliğin temel yapılanışının açımlaması için hazırlayıcı olacaktır.

Müzelerde saklanan "antikalar," örneğin ev eşyaları, "geçmiş bir zamana" aittirler ve gene de "Şimdi"de henüz elönünde-bulunurlar. Bu gereç *henüz* geçmiş *değilken* ne düzeye dek tarihseldir? Sakın tarihsel ilginin, antikçağ incelemesinin ya da ülke üzerine araştırmanın nesnesi olduğu için tarihsel olmasın? Ama bu tür bir gereç ancak kendinde her nasılsa *tarihsel* olduğu için *tarihsel bir nesne* olabilir. Soru yinelenir: Bu varolanşey henüz geçmiş değilken, hangi hakla tarihsel olduğunu söyleriz? Ya da bu "Şeyler," gerçi bugün henüz elönünde-bulunuyor olsalar da, "kendilerinde" "geçmiş birşey" mi taşırlar? O zaman elönünde-bulunan bu Şeyler bugün de [geçmişte] olmuş oldukları şeyler midirler? Açıktır ki "Şeyler" değişmişlerdir. Donatım "zamanın gidişinde" çürümüş ve aşınmıştır. Ama onu tarihsel birşey yapan özgün 'geçmişlik-karakteri' onun müzede elönünde-bulunuyor olması sırasında bile sürmekte olan bu 'geçicilik'te yatmaz. Ama o zaman gereçte geçmiş olan nedir? "Şeyler"in bugün bundan böyle olmadıkları *neydi*? Henüz belirli kullanım gereçleridirler — ama kullanım

dışıdırlar. Ama ev eşyaları arasındaki birçok evladiyelik gibi bugün de kullanımda kaldıklarını varsayarsak, o zaman gene de tarihsel olmayacaklar mıdır? Kullanımda olsunlar ya da olmasınlar, gene de bundan böyle olmuş oldukları değildirler. "Geçmiş olan" nedir? *Dünyadan* başka birşey değildir ki, onun içersinde, bir gereçler-bağlamına ait olmakla, elaltında-bulunan şeyler olarak karşılaşıldılar ve dünyada-olan tasalı bir oradaki-Varlık tarafından kullanıldılar. *Dünya* bundan böyle yoktur. Ama o dünyanın daha önce *dünya-içinde olan şeyi* ise henüz elönünde-bulunmaktadır. Dünyaya ait gereç olarak, *şimdi* henüz elönünde-bulunan şey gene de *"Geçmiş"*e ait olabilir. Ama dünyanın 'bundan-böyle-olmaması' neyi imler? Dünya yalnızca *varolan* oradaki-Varlığın kipindedir ve dünyadaki-Varlık olarak oradaki-Varlık *olgusal olarak* vardır.

Henüz saklanan antikaların tarihsel karakteri öyleyse dünyasına ait oldukları oradaki-Varlığın "Geçmiş"inde temellenir. Ama buna göre yalnızca "geçmiş olan" oradaki-Varlık tarihsel olacaktır, "şimdiki" oradaki-Varlık değil. Ama eğer "geçmiş" olanı "şimdi *bundan böyle elönünde-bulunmayan ya da elaltında-bulunmayan*" olarak belirlersek, oradaki-Varlık hiç *geçmiş* olabilir mi? Açıktır ki oradaki-Varlık *hiçbir zaman* geçmiş olamaz, ve bunun nedeni geçici olmaması değil ama özsel olarak hiçbir zaman *elönünde-bulunan* olamaması, daha doğrusu, eğer var ise, *varoluşta olmasıdır.* Ama bundan böyle varoluşta olmayan oradaki-Varlık varlıkbilimsel olarak sağlam anlamda geçmiş değildir; tersine, *orada-olmuştur.* Henüz elönünde-bulunan antikaların 'orada-olmuş' bir oradaki-Varlığın 'olmuş' bir dünyasına gereçler olarak ait olmuşlukları ve o dünyadan türemişlikleri zemininde bir "Geçmiş" ve tarih karakterleri vardır. Bu oradaki-Varlık birincil olarak tarihsel olandır. Ama oradaki-Varlık ilkin bundan böyle orada olmaması yoluyla mı tarihsel *olur?* Yoksa tam anlamıyla olgusal olarak varolmakla tarihsel değil *midir? Oradaki-Varlık yalnızca orada-olmuş-olma anlamın-*

— aber außer Gebrauch. Allein gesetzt, sie stünden, wie viele Erbstücke im Hausrat, noch heute im Gebrauch, wären sie dann noch nicht geschichtlich? Ob im Gebrauch oder außer Gebrauch, sind sie gleichwohl nicht mehr, was sie waren. Was ist »vergangen«? Nichts anderes als die *Welt*, innerhalb deren sie, zu einem Zeugzusammenhang gehörig, als Zuhandenes begegneten und von einem besorgenden, in-der-Welt-seienden Dasein gebraucht wurden. Die *Welt* ist nicht mehr. Das vormals *Innerweltliche* jener Welt aber ist noch vorhanden. Als weltzugehöriges Zeug kann das *jetzt* noch Vorhandene trotzdem der *»Vergangenheit«* angehören. Was bedeutet aber das Nicht-mehr-sein von Welt? Welt *ist* nur in der Weise des *existierenden* Daseins, das als In-der-Welt-sein *faktisch* ist.

Der geschichtliche Charakter der noch erhaltenen Altertümer gründet also in der »Vergangenheit« des Daseins, dessen Welt sie zugehörten. Demnach wäre nur das »vergangene« Dasein geschichtlich, nicht aber das »gegenwärtige«. Kann jedoch das Dasein überhaupt *vergangen* sein, wenn wir das »vergangen« als »jetzt *nicht mehr vorhanden bzw. zuhanden*« bestimmen? Offenbar kann das Dasein *nie* vergangen sein, nicht weil es unvergänglich ist, sondern, weil es wesenhaft nie *vorhanden* sein kann, vielmehr, wenn es ist, *existiert.* Nicht mehr existierendes Dasein aber ist im ontologisch strengen Sinne nicht vergangen, sondern *dagewesen.* Die noch vorhandenen Altertümer haben einen »Vergangenheits«- und Geschichtscharakter auf Grund **[381]** ihrer zeughaften Zugehörigkeit zu und Herkunft aus einer gewesenen Welt eines dagewesenen Daseins. Dieses ist das primär Geschichtliche. Aber *wird* das Dasein erst geschichtlich dadurch, daß es nicht mehr da ist? Oder *ist* es nicht gerade geschichtlich als

faktisch existierendes? *Ist das Dasein nur gewesenes im Sinne des da-gewesenen, oder ist es gewesen als gegenwärtigendes-zukünftiges, das heißt in der Zeitigung seiner Zeitlichkeit?*

Aus dieser vorläufigen Analyse des noch vorhandenen und doch irgendwie »vergangenen«, der Geschichte angehörenden Zeugs wird deutlich, daß dergleichen Seiendes nur auf Grund seiner Weltzugehörigkeit geschichtlich ist. Die Welt aber hat die Seinsart des Geschichtlichen, weil sie eine ontologische Bestimmtheit des Daseins ausmacht. Ferner zeigt sich: die Zeitbestimmung »Vergangenheit« entbehrt des eindeutigen Sinnes und unterscheidet sich offenbar von der *Gewesenheit*, die wir als Konstitutivum der ekstatischen Einheit der Zeitlichkeit des Daseins kennenlernten. Damit verschärft sich aber schließlich nur das Rätsel, warum gerade »Vergangenheit« oder, angemessener gesprochen, die Gewesenheit das Geschichtliche *vorwiegend* bestimmt, wo doch Gewesenheit sich gleichursprünglich mit Gegenwart und Zukunft zeitigt.

Primär geschichtlich — behaupten wir — ist das Dasein. *Sekundär* geschichtlich aber das innerweltlich Begegnende, nicht nur das zuhandene Zeug im weitesten Sinne, sondern auch die Umwelt*natur* als »geschichtlicher Boden«. Wir nennen das nichtdaseinsmäßige Seiende, das auf Grund seiner Weltzugehörigkeit geschichtlich ist, das Weltgeschichtliche. Es läßt sich zeigen, daß der vulgäre Begriff der »Weltgeschichte« gerade aus der Orientierung an diesem sekundär Geschichtlichen entspringt. Das Welt-geschichtliche ist nicht etwa erst geschichtlich auf Grund einer historischen Objektivierung, sondern *als das Seiende*, das es, innerweltlich begegnend, an ihm selbst ist.

Die Analyse des geschichtlichen Charakters eines noch vorhandenen Zeugs führte nicht nur auf das Dasein als das primär Geschichtliche zurück, sondern machte zugleich zweifelhaft, ob die zeitliche Charakteristik des Geschichtlichen überhaupt primär auf das In-der-Zeit-sein eines Vorhandenen orientiert werden darf. Seiendes wird nicht mit

da olmuş birşey midir, yoksa 'şimdikileştiren' ve geleceğe ait birşey olarak mı, eş deyişle, zamansallığının zamansallaştırılmasındaki birşey olarak mı olmuştur?

Henüz elönünde-bulunan ve gene de herhangi bir yolda "geçmiş" olan, tarihe ait olan gerecin bu geçici çözümlemesinden açıktır ki, bu tür varolan-şeyler ancak dünyaya aitlikleri temelinde tarihseldirler. Ama dünya tarihsel olanın Varlık-türünü taşır, çünkü oradaki-Varlığın varlıkbilimsel bir belirliliğini oluşturur. Dahası, görüleceği gibi, "Geçmiş"in zaman-belirlenimi ikircimsiz bir anlamdan yoksundur ve kendini açıkça *Olmuşluk*tan ayırdeder ki, bunu oradaki-Varlığın zamansallığının *ekstatik* birliğini oluşturucu olarak tanımıştık. Ama bu sonunda bilmeceyi yalnızca daha da keskinleştirir: Niçin Olmuşluğun kendini Şimdi ve Gelecek ile eş-kökensel olarak zamansallaştırdığı yerde gene de tarihsel olan *başat olarak* "Geçmiş" ya da daha uygun bir anlatımla Olmuşluk tarafından belirlenir?

İleri sürüyoruz ki, *birincil olarak* tarihsel olan oradaki-Varlıktır. *İkincil olarak* tarihsel olan ise dünya-içinde karşılaşılan şeydir — yalnızca en geniş anlamda elaltında-bulunan gereç değil, ama ayrıca "tarihsel toprak" olarak çevre-*doğa*. Oradaki-Varlık karakterinde olmayan ve dünyaya aitliği zemininde tarihsel olan varolan-şeye dünya-tarihsel deriz. Kolayca gösterilebileceği gibi, kaba "dünya-tarihi" kavramı tam olarak bu ikincil olarak tarihsel olana yönelimden kaynaklanır. Dünya-tarihsel olan söz gelimi ilk olarak tarih-bilimsel bir nesnelleştirme zemininde tarihsel olan değildir; tersine, *varolan-şey olarak*, dünya-içinde karşılaşılmakla, kendinde odur.

Henüz elönünde-bulunan bir gerecin tarihsel karakterinin çözümlemesi yalnızca birincil olarak tarihsel birşey olarak oradaki-Varlığa geri götürmekle kalmadı, ama aynı zamanda genel olarak tarihsel olanın zamansal betimlemesinin birincil olarak elönünde-bulunan birşeyin zamanda-olmasına yönlen-

dirilip yönlendirilemeyeceğini kuşkulu kıldı. Varolan-şeyler en eskisinin en asıl anlamda tarihsel olacağı bir yolda her zaman daha da uzaklaşan bir "geçmiş"e doğru götürülmekle "daha tarihsel" olmazlar. Ama eğer şimdinin ve bugünün "zamansal" aralığı yine asıl tarihsel varolan-şeyin tarihselliği için birincil olarak oluşturucu bir imlem taşımıyorsa, bunun nedeni bu varolan-şeyin "zamanda" olmaması ve zamansız olması değil, tersine "zamanda" elönünde-bulunan, geçip-giden ya da gelmekte-olan birşeyin varlıkbilimsel özüne göre hiçbir zaman olamayacağı *bir yolda kökeninde zamansal olarak* varolmasıdır.

Denebilir ki bunlar kılı kırk yaran düşüncelerdir. Temelde insansal oradaki-Varlığın tarihin birincil "öznesi" olduğunu hiç kimse yadsımaz, ve sözü edilen kaba tarih kavramı bunu yeterince açık olarak söyler. Ama "oradaki-Varlık tarihseldir" savı yalnızca insanın dünya-tarihinin düzeneğinde az çok önemli bir "atom"u sunuyor olması ve olayların ve durumların oyuncağı olarak kalması gibi varlıksal bir olguyu imlemez; sav dahaçok şu sorunu formüle eder: *Özsel yapılaştırıcı durum olarak tarihsellik ne düzeye dek ve hangi varlıkbilimsel koşullar temelinde "tarihsel" öznenin öznelliğine aittir?*

§ 74. *Tarihselliğin Temel Yapılanışı*

Oradaki-Varlığın olgusal olarak kendi "tarihi" vardır ve bu varolan-şeyin Varlığı tarihsellik yoluyla oluşturulduğu içindir ki bir tarihi olabilir. Bu sav *varlıkbilimsel* tarih sorununu varoluşsal bir sorun olarak açımlama amacında aklanmalıdır. Oradaki-Varlığın Varlığı kaygı olarak tanımlandı. Kaygı zamansallıkta temellenir. Buna göre, bu zamansallığın alanında varoluşu tarihsel olarak belirleyecek bir 'tarihsel olay' aramalıyız. Böylece temelde oradaki-Varlığın tarihselliğinin yorumu kendini zamansallığın daha somut bir geliştirilmesi olarak belgitler. Zamansallığı ilkin önceleyici

dem Fortrücken in eine immer fernere Vergangenheit »geschichtlicher«, so daß das Älteste am eigentlichsten geschichtlich wäre. Der »zeitliche« Abstand vom Jetzt und Heute aber hat wiederum nicht deshalb keine primär konstitutive Bedeutung für die Geschichtlichkeit [382] des eigentlich geschichtlichen Seienden, weil dieses nicht »in der Zeit« und zeitlos ist, sondern weil es *so ursprünglich zeitlich* existiert, wie ein »in der Zeit« Vorhandenes, Vergehendes bzw. Ankommendes seinem ontologischen Wesen nach es nie sein kann.

Umständliche Überlegungen, wird man sagen. Daß im Grunde das menschliche Dasein das primäre »Subjekt« der Geschichte ist, leugnet niemand, und der angeführte vulgäre Begriff der Geschichte sagt es deutlich genug. Allein die These: »Das Dasein ist geschichtlich« meint nicht nur das ontische Faktum, daß der Mensch ein mehr oder minder wichtiges »Atom« im Getriebe der Weltgeschichte darstellt und der Spielball der Umstände und Ereignisse bleibt, sondern stellt das Problem: *inwiefern und auf Grund welcher ontologischen Bedingungen gehört zur Subjektivität des »geschichtlichen« Subjekts die Geschichtlichkeit als Wesensverfassung?*

§ 74. *Die Grundverfassung der Geschichtlichkeit*

Das Dasein hat faktisch je seine »Geschichte« und kann dergleichen haben, weil das Sein dieses Seienden durch Geschichtlichkeit konstituiert wird. Diese These gilt es zu rechtfertigen in der Absicht, das *ontologische* Problem der Geschichte als existenziales zu exponieren. Das Sein des Daseins wurde als Sorge umgrenzt. Sorge gründet in der Zeitlichkeit. Im Umkreis dieser müssen wir sonach ein Geschehen aufsuchen, das die Existenz als geschichtliche bestimmt. So erweist sich im Grunde die Interpretation der Geschichtlichkeit des Daseins nur als eine konkretere Ausarbeitung der Zeitlichkeit. Diese ent-

hüllten wir zuerst im Hinblick auf die Weise des eigentlichen Existierens, die wir als vorlaufende Entschlossenheit charakterisierten. Inwiefern liegt hierin ein eigentliches Geschehen des Daseins?

Die Entschlossenheit wurde bestimmt als das verschwiegene, angstbereite Sichentwerfen auf das eigene Schuldigsein[4]. Ihre Eigentlichkeit gewinnt sie als *vorlaufende* Entschlossenheit[3]. In ihr versteht sich das Dasein hinsichtlich seines Seinkönnens dergestalt, daß es dem Tod unter die Augen geht, um so das Seiende, das es selbst ist, in seiner Geworfenheit *ganz zu übernehmen*. Die entschlossene Übernahme des eigenen faktischen »Da« bedeutet zugleich den Entschluß in die Situa[383]tion. Wozu sich das Dasein je *faktisch* entschließt, vermag die existenziale Analyse grundsätzlich nicht zu erörtern. Die vorliegende Untersuchung schließt aber auch den existenzialen Entwurf von faktischen Möglichkeiten der Existenz aus. Trotzdem muß gefragt werden, woher *überhaupt* die Möglichkeiten geschöpft werden können, auf die sich das Dasein faktisch entwirft. Das vorlaufende Sichentwerfen auf die unüberholbare Möglichkeit der Existenz, den Tod, verbürgt nur die Ganzheit und Eigentlichkeit der Entschlossenheit. Die faktisch erschlossenen Möglichkeiten der Existenz sind aber doch nicht dem Tod zu entnehmen. Und das um so weniger, als das Vorlaufen in die Möglichkeit keine Spekulation über sie, sondern gerade ein Zurückkommen auf das faktische Da bedeutet. Soll etwa die Übernahme der Geworfenheit des Selbst in seine Welt einen Horizont erschließen, dem die Existenz ihre faktischen Möglichkeiten entreißt? Wurde nicht überdies gesagt, das Dasein komme nie hinter seine Geworfenheit zurück?[6] Bevor wir überschnell entscheiden, ob das Dasein seine eigentlichen Existenzmöglichkeiten aus der Geworfenheit schöpft oder nicht, müssen wir uns des vollen Begriffes dieser Grundbestimmtheit der Sorge versichern.

[4]Vgl. § 60, S. 295 ff.
[3]Vgl. § 62, S. 305.
[6]Vgl. S. 284.

kararlılık olarak nitelediğimiz asıl varolmanın yolu açısından ortaya serdik. Bunda ne düzeye dek oradaki-Varlığın asıl bir 'tarihsel olayı' imlenir?

Kararlılık birinin kendini kendi kabahatli-Varlığı üzerine sessiz ve endişeye hazır tasarlaması olarak belirlendi.[4] Kararlılık asıllığını *önceleyici* kararlılık olarak kazanır.[5] Onda oradaki-Varlık kendini 'Olabilme'si açısından öyle bir yolda anlar ki, onun kendisi olan o varolan-şeyi fırlatılmışlığı içinde bütün olarak üstlenebilmek için ölümü göze alır. Birinin kendi olgusal "Orası"nı kararlı bir yolda üstlenmesi aynı zamanda konum üzerine kararı imler. Oradaki-Varlığın her durumda *olgusal olarak* neye karar verdiğini varoluşsal çözümleme ilkesel olarak tartışamaz. Araştırmamız giderek varoluşun olgusal olanaklarının varoluşsal tasarımı da dışlar. Gene de *genel olarak* oradaki-Varlığın kendini üzerlerine tasarladığı olgusal olanakların nereden çekilebilecekleri sorulmalıdır. Birinin kendini arkada bırakılamayan varoluş olanağı olarak ölüm üzerine önceleyici tasarlaması yalnızca kararlılığın bütünlük ve asıllığını güvence altına alır. Ama varoluşun olgusal olarak açığa serilmiş olanaklarına gene de ölümden çıkarılamaz. Ve olanağı öncelemenin onun üzerine bir kurgulamayı değil ama tam anlamıyla olgusal 'Orası'na bir geri gelmeyi imlemesi ölçüsünde, durum böyle olmaktan daha da uzaktır. Acaba 'Kendi'nin dünyasına fırlatılmışlığının üstlenilmesi varoluşun kendi olgusal olanaklarını ondan çekip aldığı bir çevreni açığa serer mi? Bunun dışında, oradaki-Varlığın hiçbir zaman fırlatılmışlığının arkasına geri gelmediğini söylemedik mi?[6] Oradaki-Varlığın asıl varoluş olanaklarını fırlatılmışlıktan türetip türetmediği üzerine çok çabuk karar vermeden önce, kaygının bu temel belirliliğinin tam kavramı üzerine kendimize güvence vermeliyiz.

[4]Bkz. § 60, s. [295] vss.
[5]Bkz. § 62, s. [305].
[6]Bkz. s. [284].

Hiç kuşkusuz oradaki-Varlık fırlatılmış olarak kendisine ve kendi 'Olabilme'sine teslim edilmiştir, ama *gene de dünyadaki-Varlık olarak.* Fırlatılmış olmakla, bir "dünya"ya boyun eğmiştir ve olgusal olarak Başkaları ile birlikte varolur. En yakından ve çoğunlukla 'Kendi' İnsanda yitmiştir. Kendini varoluş olanaklarından anlar ki, bunlar her durumda oradaki-Varlığın bugünkü "sıradan" kamusal yorumlanmışlığında "dolaşımda"dırlar. Bu olanaklar çoğunlukla ikircinden ötürü tanımamaz olmuşlardır; ama gene de 'bilinirler.' Asıl varolma-ilgili anlama kendini ona kalıt bırakılan yorumlanmışlıktan öylesine az çeker ki, her durumda biri seçtiği olanağa kararında bu yorumlanmışlıktan ve ona karşı ve yine onun için sarılır.

Oradaki-Varlığın onda kendi kendisine geri geldiği karar asıl varolmanın o sıradaki olgusal olanaklarını o kararlılığın fırlatılmış olmakla *üstlendiği kalıttan* açığa serer. Fırlatılmışlığa kararlı geri geliş birinin kalıt aldığı olanakların onun *kendisine teslim edilmesini* kendi içinde gizler, gerçi zorunlu olarak kalıt alınmış *olarak* olmasa da. Eğer "iyi" herşey kalıt ise ve "iyilik" karakteri asıl varoluşun olanaklı kılınışında yatıyorsa, o zaman bir kalıtın teslim edilmesi kendini her durumda kararlılıkta oluşturur. Oradaki-Varlık ne denli asıl olarak karar verirse, eş deyişle ölümü öncelemede kendini ikircinsiz olarak en öz ve ayırdedici olanağından anlarsa, varoluşunun olanağını o denli ikircimsiz ve raslantısız olarak seçer ve bulur. Ancak ölümü önceleme her olumsal ve "geçici" olanağı uzaklaştırır. Ancak ölüm *için* özgür-olma oradaki-Varlığa hedefini saltık olarak verir ve varoluşu sonluluğuna iter. Varoluşun kavranan sonluluğu kişiyi rahatlık, hafife alma ve kaçınma gibi kendilerini sunan en yakın olanakların sonsuz türlülüğünden geri koparır ve oradaki-Varlığı *yazgısının* yalınlığına getirir. Böylelikle oradaki-Varlığın asıl kararlılıkta yatan kökensel 'tarihsel olaylarını' belirtmiş olduk ki, bunlarda oradaki-Varlık,

Geworfen ist zwar das Dasein ihm selbst und seinem Seinkönnen überantwortet, *aber doch als In-der-Welt-sein.* Geworfen ist es angewiesen auf eine »Welt« und existiert faktisch mit Anderen. Zunächst und zumeist ist das Selbst in das Man verloren. Es versteht sich aus den Existenzmöglichkeiten, die in der jeweils heutigen »durchschnittlichen« öffentlichen Ausgelegtheit des Daseins »kursieren«. Meistsind sie durch die Zweideutigkeit unkenntlich gemacht, aber doch bekannt. Das eigentliche existenzielle Verstehen entzieht sich der überkommenen Ausgelegtheit so wenig, daß es je aus ihr und gegensie und doch wieder für sie die gewählte Möglichkeit im Entschluß ergreift.

Die Entschlossenheit, in der das Dasein auf sich selbst zurückkommt, erschließt die jeweiligen faktischen Möglichkeiten eigentlichen Existierens *aus dem Erbe,* das sie als geworfene *übernimmt.* Das entschlossene Zurückkommen auf die Geworfenheit birgt ein *Sichüberliefern* überkommener Möglichkeiten in sich, obzwarnicht notwendig *als* überkommener. Wenn alles »Gute« Erbschaft ist und der Charakter der »Güte« in der Ermöglichung eigentlicher Existenz liegt, dann konstituiert sich in der Entschlossenheit je das Überliefern **[384]** eines Erbes. Je eigentlicher sich das Dasein entschließt, das heißt unzweideutig aus seiner eigensten, ausgezeichneten Möglichkeit im Vorlaufen in den Tod sich versteht, um so eindeutiger und unzufälliger ist das wählende Finden der Möglichkeit seiner Existenz. Nur das Vorlaufen in den Tod treibt jede zufällige und »vorläufige« Möglichkeit aus. Nur das Freisein *für* den Tod gibt dem Dasein das Ziel schlechthin und stößt die Existenz in ihre Endlichkeit. Die ergriffene Endlichkeit der Existenz reißt aus der endlosen Mannigfaltigkeit dersich aubietenden nächsten Möglichkeiten des Behagens, Leichtnehmens, Sichdrückens zurück und bringt das Dasein in die Einfachheit seines *Schicksals.* Damit wir das in der eigentlichen Entschlossenheit liegende ursprüngliche Ge-

schehen des Daseins, in dem es sich frei für den Tod ihm selbst in einer ererbten, aber gleichwohl gewählten Möglichkeit *überliefert.*

Das Dasein kann nur deshalb von Schicksalsschlägen getroffen werden, weil es im Grunde seines Seins in dem gekennzeichneten Sinne Schicksal *ist.* Schicksalhaft in der sich überliefernden Entschlossenheit *existierend,* ist das Dasein als In-der-Welt-sein für das »Entgegenkommen« der »glücklichen« Umstände und die Grausamkeit der Zufälle erschlossen. Durch das Zusammenstoßen von Umständen und Begebenheiten entsteht nicht erst das Schicksal. Auch der Unentschlossene wird von ihnen und mehr noch als der, der gewählt hat, umgetrieben und kann gleichwohl kein Schicksal »haben«.

Wenn das Dasein vorlaufend den Tod in sich mächtig werden läßt, versteht es sich, frei für ihn, in der eigenen *Ohnmacht* seiner endlichen Freiheit, um in dieser, die je nur »ist« im Gewählthaben der Wahl, die *Ohnmacht* der Überlassenheit an es selbst zu übernehmen und für die Zufälle der erschlossenen Situation hellsichtig zu werden. Wenn aber das schicksalhafte Dasein als In-der-Welt-sein wesenhaft im Mitsein mit Anderen existiert, ist sein Geschehen ein Mitgeschehen und bestimmt als *Geschick.* Damit bezeichnen wir das Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes. Das Geschick setzt sich nicht aus einzelnen Schicksalen zusammen, sowenig als das Miteinandersein als ein Zusammenvorkommen mehrerer Subjekte begriffen werden kann[7]. Im Miteinandersein in derselben Welt und in der Entschlossenheit für bestimmte Möglichkeiten sind die Schicksale im vorhinein schon geleitet. In der Mitteilung und im Kampf wird die Macht des Geschickes erst frei. Das schicksalhafte Geschick des Daseins in und mit **[385]** seiner »Generation«[8] macht das volle, eigentliche Geschehen des Daseins aus.

[7]Vgl. § 26, S. 117 ff.

[8]Zum Begriff der »Generation« vgl. W. *Dilthey,* Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat (1875). Ges. Schriften Bd. V (1924), S. 36-41.

ölüm için özgür olarak, kendini ona kalıt bırakılan ama gene de seçmiş olduğu bir olanakta kendine *teslim eder.*

Oradaki-Varlık ancak Varlığının temelinde betimlenen anlamda yazgı *olduğu* içindir ki yazgının vuruşları ile karşılaşabilir. Kendini teslim eden kararlılıkta yazgıya bağlı olarak varolmakla, oradaki-Varlık hem "karşısına çıkan" "talihli" durumlar için hem de raslantıların acımasızlığı için dünyadaki-Varlık olarak açığa serilmiştir. Yazgı ilkin durumların ve olayların birbirleriyle çarpışmaları yoluyla ortaya çıkmaz. Kararsız biri bile bunlar tarafından ve seçim yapmış birinden daha fazla sürüklenip durur ve gene de hiçbir yazgısı "olmayabilir."

Eğer oradaki-Varlık önceleme yoluyla ölümü kendi içinde güçlü olmaya bırakırsa, o zaman onun için özgür olarak kendini kendi sonlu özgürlüğünün *üstün gücü* içinde anlar, öyle ki her durumda yalnızca seçmeyi seçmişlikte "var" olan bu özgürlükte öyle yapmış olmaya teslim edilmişliğin *güçsüzlüğünü* üstlenebilir ve böylece açığa serilmiş konumun olumsallıkları için açık bir görüş edinebilir. Ama eğer dünyadaki-Varlık olarak yazgıya-bağlı oradaki-Varlık özsel olarak Başkaları ile birlikte-Varlıkta varoluyorsa, 'tarihsel olayları' birlikte-'tarihsel-olaylar'dır ve *talih* olarak belirlenirler. Toplıluğun, halkın 'tarihsel olaylarını' böyle belirtiriz. Talih kendini tekil yazgılardan derleyip toparlayan birşey değildir, tıpkı birbiri-ile-birlikte-Varlığın birçok öznenin birarada yer alması olarak kavranamayacak olması gibi.[7] Aynı dünyada birbiri-ile-birlikte-Varlıkta ve belirli olanaklar için kararlılık içinde, yazgılara yolları önceden gösterilmiştir. İlkin iletişimde ve kavgada talihin gücü özgür olur. Oradaki-Varlığın yazgıya bağlı talihi, onun "kuşağı"nda[8] ve onun kuşağı için, oradaki-Varlığın tam ve asıl 'tarihsel olaylarını' oluşturur.

[7]Bkz. § 26, s. [117] vss.

[8]"Kuşak" kavramı için bkz. W. Dilthey, *Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat* (1875). *Ges. Schriften* Cilt V (1924), s. 36-41.

Kendini düşmanlıklara karşı hazır tutan güçsüz üstün-güç olarak, kendini sessiz ve endişeye hazır bir yolda kendi kabahatli-olması üzerine tasarlamanın gücü olarak yazgı, olanağının varlıkbilimsel koşulu olarak, kaygının Varlık-durumunu, eş deyişle zamansallığı ister. Ancak eğer ölüm, kabahat, duyunç, özgürlük ve sonluluk bir varolan-şeyin Varlığında tıpkı kaygıda olduğu gibi eş-kökensel olarak birarada kalıyorlarsa, varolan-şey yazgı kipinde varolabilir, eş deyişle varoluşunun temelinde tarihsel olabilir.

Ancak özsel olarak Varlığında gelecek-ilgili olan ve böylece ölümü için özgür olarak onda dağılıp geriye kendi olgusal 'Orası'na atılmaya izin verebilen varolan-şey, eş deyişle ancak gelecek-ilgili olarak eş-kökensel olarak olmuş olmakta olan varolan-şey, kalıt aldığı olanağı kendine teslim ederek, kendi fırlatılmışlığını üstlenebilir ve 'görüş' kıpısında "kendi zamanı" için olabilir. Ancak aynı zamanda sonlu olan asıl zamansallık yazgı gibi birşeyi, eş deyişle asıl tarihselliği olanaklı kılar.

Kararlılığın kendini onlara tasarladığı olanakların türeyişini *belirtik olarak* bilmesi zorunlu değildir. Ama hiç kuşkusuz oradaki-Varlığın zamansallığında — ve yalnızca onda — kendini ona tasarladığı varolma-ilgili 'Olabilme'nin *belirtik olarak* geleneksel oradaki-Varlık anlayışından 'bulup getirme' [*holen*] olanağı yatar. Kendine geri gelen ve kendini teslim eden kararlılık o zaman kalıt bırakılan bir varoluş olanağının *yinelemesi* [*Wiederholung*] olur. *Yineleme belirtik teslim ediştir*; eş deyişle orada-olmuş-olan oradaki-Varlığın olanaklarına geri gidiştir. Olmuş olan bir varoluş olanağının — oradaki-Varlığın kahramanını seçebilmesi olanağının — asıl yinelemesi varoluşsal olarak önceleyici kararlılıkta temellenir; çünkü yinelenebilir olanı bağlılık içinde izleme savaşımı için özgür kılan seçim ilkin kararlılıkta seçilir. Ama olmuş olan bir olanağı

Schicksal als die ohnmächtige, den Widrigkeiten sich bereitstellende Übermacht des verschwiegenen, angstbereiten Sichentwerfens auf das eigene Schuldigsein verlangt als ontologische Bedingung seiner Möglichkeit die Seinsverfassung der Sorge, das heißt die Zeitlichkeit. Nur wenn im Sein eines Seienden Tod, Schuld, Gewissen, Freiheit und Endlichkeit dergestalt gleichursprünglich zusammenwohnen wie in der Sorge, kann es im Modus des Schicksals existieren, das heißt im Grunde seiner Existenz geschichtlich sein.

Nur Seiendes, das wesenhaft in seinem Sein zukünftig ist, so daß es frei für seinen Tod an ihm zerschellend auf sein faktisches Da sich zurückwerfen lassen kann, das heißt nur Seiendes, das als zukünftiges gleichursprünglich gewesend ist, kann, sich selbst die ererbte Möglichkeit überliefernd, die eigene Geworfenheit übernehmen und augenblicklich sein für »seine Zeit«. Nur eigentliche Zeitlichkeit, die zugleich endlich ist, macht so etwas wie Schicksal, das heißt eigentliche Geschichtlichkeit möglich.

Daß die Entschlossenheit *ausdrücklich* um die Herkunft der Möglichkeiten weiß, auf die sie sich entwirft, ist nicht notwendig. Wohl aber liegt in der Zeitlichkeit des Daseins und nur in ihr die Möglichkeit, das existenzielle Seinkönnen, darauf es sich entwirft, *ausdrücklich* aus dem überlieferten Daseinsverständnis zu holen. Die auf sich zurückkommende, sich überliefernde Entschlossenheit wird dann zur *Wiederholung* einer überkommenen Existenzmöglichkeit. Die *Wiederholung ist die ausdrückliche Überlieferung*, das heißt der Rückgang in Möglichkeiten des dagewesenen Daseins. Die eigentliche Wiederholung einer gewesenen Existenzmöglichkeit — daß das Dasein sich seinen Helden wählt — gründet existenzial in der vorlaufenden Entschlossenheit; denn in ihr wird allererst die Wahl gewählt, die für die kämpfende nachfolge und Treue zum Wiederholbaren frei

['*wiederholen*' :: 'yinelemek'; sözel olarak: 'yeniden bulup getirmek.' Etimolojik çözümleme burada sözcüğü güncelik Almanca'da geçerli olan olağan 'yineleme' anlamının ötesinde, geçmişin olanaklarına yeniden gitmek ve onları *bilinçli olarak* bugüne 'teslim etmek' olarak yorumluyor.]

macht. Das wiederholende Sichüberliefern einer gewesenen Möglichkeit erschließt jedoch das dagewesene Dasein nicht, um es abermals zu verwirklichen. Die Wiederholung des Möglichen ist weder ein Wiederbringen des »Vergangenen«, noch ein Zurückbinden der »Gegenwart« [386] an das »Überholte«. Die Wiederholung läßt sich, einem entschlossenen Sichentwerfen entspringend, nicht vom »Vergangenen« überreden, um es als das vormals Wirkliche nur wiederkehren zu lassen. Die Wiederholung *erwidert* vielmehr die Möglichkeit der dagewesenen Existenz. Die Erwiderung der Möglichkeit im Entschluß ist aber zugleich *als augenblickliche* der *Widerruf* dessen, was im Heute sich als »Vergangenheit« auswirkt. Die Wiederholung überläßt sich weder dem Vergangenen, noch zielt sie auf einen Fortschritt. Beides ist der eigentlichen Existenz im Augenblick gleichgültig.

Die Wiederholung kennzeichnen wir als den Modus der sich überliefernden Entschlossenheit, durch den das Dasein ausdrücklich als Schicksal existiert. Wenn aber Schicksal die ursprüngliche Geschichtlichkeit des Daseins konstituiert, dann hat die Geschichte ihr wesentliches Gewicht weder im Vergangenen, noch im Heute und seinem »Zusammenhang« mit dem Vergangenen, sondern im eigentlichen Geschehen der Existenz, das aus der *Zukunft* des Daseins entspringt. Die Geschichte hat als Seinsweise des Daseins ihre Wurzel so wesenhaft in der Zukunft, daß der Tod als die charakterisierte Möglichkeit des Daseins die vorlaufende Existenz auf ihre *faktische* Geworfenheit zurückwirft und so erst der *Gewesenheit* ihren eigentümlichen Vorrang im Geschichtlichen verleiht. *Das eigentliche Sein zum Tode, das heißt die Endlichkeit der Zeitlichkeit, ist der verborgene Grund der Geschichtlichkeit des Daseins.* Das Dasein wird nicht erst geschichtlich in der Wiederholung, sondern weil es als zeitliches geschichtlich ist, kann es sich wiederholend in seiner Geschichte übernehmen. Hierzu bedarf es noch keiner Historie.

Das in der Entschlossenheit liegende vorlaufende Sichüberliefern an das Da des Augenblicks nennen

birinin yineleyerek kendine teslim etmesi gene de orada-olmuş-olan oradaki-Varlığı bir kez daha edimselleştirilebilmesi için açığa sermez. Olanaklı olanın yinelemesi ne "geçmiş olan"nın bir yeniden getirilmesidir, ne de "Şimdi"nin geriye "arkada bırakılmış olan"a bir bağlanışıdır. Kararlı bir kendini-tasarlamadan doğmakla, yineleme bir zamanlar edimsel olmuş olan "geçmiş birşey" tarafından onun yalnızca yinelemeye bırakılması için ikna edilmeye izin vermez. Yineleme dahaçok orada-olmuş-olan varoluşun olanağına *karşılık verir.* Ama karardaki olanağa karşılık-verme aynı zamanda *kıpısal olarak* 'bugün'de kendini "Geçmiş" olarak sonuçlandıran şeyin *yadsınmasıdır.* Yineleme ne kendini geçmiş olana teslim eder, ne de bir ilerlemeyi hedefler. Kıpıda, asıl varoluş ikisine de ilgisizdir.

Yinelemeyi kendini teslim eden kararlılık kipi olarak niteleriz ki, onun yoluyla oradaki-Varlık belirtik bir yolda yazgı olarak varolur. Ama eğer yazgı oradaki-Varlığın kökensel tarihselliğini oluşturuyorsa, o zaman tarih özsel ağırlığını ne geçmiş olanda, ne de 'bugün'de ve onun geçmiş olanla "bağlantısında" değil, ama varoluşun oradaki-Varlığın *Geleceğinden* kaynaklanan asıl 'tarihsel olaylarında' taşır. Tarih oradaki-Varlığın Varlık-kipi olarak köklerini öylesine özsel olarak Gelecekte taşır ki, oradaki-Varlığın nitelenen olanağı olarak ölüm önceleyici varoluşu *olgusal* fırlatılmışlığına geri fırlatır ve böylece ilk kez *Olmuşluğa* tarihsel olanda kendine özgü ayrıcalığını verir. *Ölüme doğru asıl Varlık, eş deyişle zamansallığın sonluluğu oradaki-Varlığın tarihselliğinin gizli temelidir.* Oradaki-Varlık ilkin yinelemede tarihsel olmaz; tersine, zamansal olarak tarihsel olduğu için, yineleyerek kendini tarihinde üstlenebilir. Bunun için henüz hiçbir tarih bilimi gerekli değildir.

Kararlılıkta imlendiği yolda, öncelemede kendini 'görüş' kıpısının 'Orası'na teslim etmeye yazgı diyoruz. Yazgıda talih birlikte

temellenir ki, bununla oradaki-Varlığın Başkaları ile birlikte-Varlığındaki 'tarihsel olaylarını' anlıyoruz. Yinelemede, yazgıya bağlı talih bırakılan kalıta bağlanmışlığı açısından belirtik olarak açığa serilebilir. Yineleme oradaki-Varlık için ilk kez onun tarihini açık kılar. 'Tarihsel olaylar'ın kendileri ve onlara ait açığa serilmişlik ya da bunun edinilmesi varoluşsal olarak oradaki-Varlığın zamansal açıdan *ekstatik* olarak açık olmasında temellenir.

Şimdiye dek önceleyici kararlılıkta imlenen 'tarihsel olaylar' ile uyum içinde tarihsellik olarak belirtmekte olduğumuz şeye şimdi oradaki-Varlığın *asıl* tarihselliği diyoruz. Gelecekte kökleşmiş teslim etme ve yineleme fenomenlerinden niçin asıl tarihin 'tarihsel olayları'nın ağırlığını Olmuşlukta taşıdığı açığa çıkar. Ama yazgı olarak bu 'tarihsel olaylarını' hangi yolda oradaki-Varlığın doğumundan ölümüne dek bütün "bağlantılarını" oluşturmaları gerektiği daha da bilmecemsi kalır. Kararlılığa yeniden dönmek nasıl bir aydınlanma getirebilir? Tek bir karar her durumda yalnızca bütün bir yaşantılar bağlantısı dizisindeki tek *bir* "yaşantı" daha değil midir? Asıl 'tarihsel olayların' "bağlantısı" sakın kesintisiz bir kararlar dizisinden oluşuyor olmasın? "Yaşam bağlantısı"nın yapılamşına ilişkin sorunun yeterince doyurucu yanıtını bulamamasının nedeni nedir? Sakın araştırmamız en sonunda iveğenlikten ötürü *soruyu* haklılığı açısından sınamadan yanıta pek fazla bağlanmış olmasın? Varoluşsal Analitiğin şimdiye kadarki gidişinden, hiçbirşey oradaki-Varlığın varlıkbiliminin her zaman kaba Varlık-anlayışının ayartmalarına yenik düşmüş olması olgusundan daha açık değildir. Bunu yöntemli olarak karşılamanın biricik yolu oradaki-Varlığın bağlantısının yapılanışına ilişkin böylesine "kendiliğinden-açık" sorunun *kökenini* incelemekten ve hangi varlıkbilimsel çevrende devindiğini belirlemekten geçer.

wir Schicksal. In ihm gründet mit das Geschick, worunter wir das Geschehen des Daseins im Mitsein mit Anderen verstehen. Das schicksalhafte Geschick kann in der Wiederholung ausdrücklich erschlossen werden hinsichtlich seiner Verhaftung an das überkommene Erbe. Die Wiederholung macht dem Dasein seine eigene Geschichte erst offenbar. Das Geschehen selbst und die ihm zugehörige Erschlossenheit, bzw. Aneignung dieser gründet existenzial darin, daß das Dasein als zeitliches ekstatisch offen ist.

Was wir bisher in Anmessung an das in der vorlaufenden Entschlossenheit liegende Geschehen als Geschichtlichkeit kennzeichneten, nennen wir die *eigentliche* Geschichtlichkeit des Daseins. Aus den in der Zukunft verwurzelten Phänomenen der Überlieferung und Wiederholung wurde deutlich, warum das Geschehen der eigentlichen Ge-[387]schichte sein Gewicht in der Gewesenheit hat. Um so rätselhafter bleibt jedoch, in welcher Weise dieses Geschehen als Schicksal den ganzen »Zusammenhang« des Daseins von seiner Geburt bis zu seinem Tode konstituieren soll. Was vermag der Rückgang auf die Entschlossenheit an Aufklärung beizubringen? Ist ein Entschluß denn nicht je nur wieder *ein* einzelnes »Erlebnis« in der Abfolge des ganzen Erlebniszusammenhangs? Soll etwa der »Zusammenhang« des eigentlichen Geschehens aus einer lückenlosen Folge von Entschlüssen bestehen? Woran liegt es, daß die Frage nach der Konstitution des »Lebenszusammenhangs« nicht ihre hinlänglich befriedigende Antwort findet? Ob die Untersuchung am Ende nicht in der Übereilung allzusehr an der Antwort hängt, ohne zuvor die *Frage* auf ihre Rechtmäßigkeit geprüft zu haben? Aus dem bisherigen Gang der existenzialen Analytik wurde nichts so deutlich wie das Faktum, daß die Ontologie des Daseins immer wieder den Verlockungen des vulgären Seinsverständnisses anheimfällt. Dem ist methodisch nur so zu begegnen, daß wir dem *Ursprung* der gar so »selbstverständlichen« Frage nach der Konstitution des Daseinszusammenhangs nachgehen und bestimmen, in welchem ontologischen Horizont sie sich bewegt.

Gehört die Geschichtlichkeit zum Sein des Daseins, dann muß auch das uneigentliche Existieren geschichtlich sein. Wenn die *uneigentliche* Geschichtlichkeit des Daseins die Fragerichtung nach einem »Zusammenhang des Lebens« bestimmte und den Zugang zur eigentlichen Geschichtlichkeit und zu dem ihr eigentümlichen »Zusammenhang« verlegte? Wie immer es damit bestellt sein mag, soll die Exposition des ontologischen Problems der Geschichte hinlänglich vollständig sein, dann können wir der Betrachtung der uneigentlichen Geschichtlichkeit des Daseins ohnehin nicht entraten.

§ 75. *Die Geschichtlichkeit des Daseins und die Welt-Geschichte*

Zunächst und zumeist versteht sich das Dasein aus dem umweltlich Begegnenden und umsichtig Besorgten. Dieses Verstehen ist keine bloße Kenntnisnahme seiner selbst, die alle Verhaltungen des Daseins lediglich begleitet. Das Verstehen bedeutet das Sichentwerfen auf die jeweilige Möglichkeit des In-der-Welt-seins, das heißt, als diese Möglichkeit existieren. So konstituiert das Verstehen als Verständigkeit auch die uneigentliche Existenz des Man. Was dem alltäglichen Besorgen im öffentlichen Miteinander begegnet, sind nicht nur Zeug und Werk, sondern zugleich das, was sich damit »begibt«: die »Ge-[388]schäfte«, Unternehmungen, Vorfälle, Unfälle. Die »Welt« ist zugleich Boden und Schauplatz und gehört als solcher mit zum alltäglichen Handel und Wandel. Im öffentlichen Miteinander begegnen die Anderen in solchem Treiben, in dem »man selbst« »mitschwimmt«. Man kennt's, bespricht, begünstigt, bekämpft, behält und vergißt es immer im primären Hinblick auf das, *was* dabei betrieben wird und »herausspringt«. Fortgang, Stillstand, Umstellung und »Fazit« des einzelnen Daseins errechnen wir zunächst aus Gang, Stand, Wechsel und Verfügbarkeit des Besorgten. So trivial der Hinweis auf das Daseinsverständnis der alltäglichen Verständigkeit sein mag, ontologisch ist es doch keineswegs durchsichtig. Warum soll dann

Eğer tarihsellik oradaki-Varlığın Varlığına aitse, o zaman giderek asılsız varolma bile tarihsel olmalıdır. Ya eğer oradaki-Varlığın *asılsız* tarihselliği soru-yönünü bir "yaşam bağlantısı"na doğru belirlemişse ve asıl tarihselliğe ve ona özgü "bağlantı"ya girişi yasaklamışsa? Bu nasıl ele alınırsa alınsın, varlıkbilimsel tarih sorununun açımlaması yeterince tam olacaksa, o zaman oradaki-Varlığın asılsız tarihselliğinin bir irdelemesi olmaksızın yapamayız.

§ 75. *Oradaki-Varlığın Tarihselliği ve Dünya-Tarihi*

Oradaki-Varlık kendini en yakından ve çoğunlukla çevresel olarak karşılaşılan şeylerden ve sağgörülü tasadan anlar. Bu anlama oradaki-Varlığın tüm davranışlarına eşlik eden türde salt kendi kendisinin bir ayrımına varma değildir. Anlama kendini dünyadaki-Varlığın o sıradaki olanağı üzerine tasarlamayı, eş deyişle bu olanak olarak varolmayı imler. Böylece anlama sağ duyu olarak giderek İnsanın asılsız varoluşunu bile oluşturur. Gündelik tasanın kamusal birbiri-ile-birliktelikte karşılaştığı şeyler yalnızca gereç ve yapıt değil, ama aynı zamanda bunlarla birlikte "verilen" "işler," üstenimler, olaylar ve kazalardır. "Dünya" aynı zamanda toprak ve sahnedir ve böyle olarak gündelik alış verişe aittir. Kamusal birbiri-ile-birliktelikte Başkaları ile öyle bir etkinlikte karşılaşılır ki, onda "insanın kendisi" "birlikte yüzmektedir." İnsan onu tanır, onu tartışır, onu yüreklendirir, onunla savaşır, onu saklar ve unutur, ama bunları her zaman birincil olarak onlarda *neyin* yapılmakta olduğu ve onlardan *neyin* "ortaya çıkacağı" açısından yapar. Bireysel oradaki-Varlığın ilerlemesini, duraklamasını, ayarlamasını ve "sonuçlarını" en yakından tasa edilen şeyin gidiş, duruş, değişim ve elde edilebilirliğinden hesaplarız. Oradaki-Varlığın gündelik sağ duyuda anlaşılmasına

göndermede bulunma ne denli önemsiz olursa olsun, gene de bu anlama hiçbir biçimde varlıkbilimsel olarak saydam değildir. Ama o zaman oradaki-Varlığın "bağlantı"sı niçin tasa edilen ve "yaşanan" şeyden belirlenmesin? Gereç ve yapıt ve oradaki-Varlığın ortalarında kaldığı herşey birlikte "tarih"e mi aittir? Eğer değilse, tarihin 'tarihsel olayları' yalnızca bireysel öznelerdeki "yaşantı akışları"nın yalıtılmış kesintileri midir?

Gerçekte tarih ne nesnelerin başkalaşımlarındaki devinlerin bir bağlantısı, ne de "özneler"in özgürce yüzen yaşantı-dizileridir. O zaman tarihin 'tarihsel olayları' özne ve nesnenin "birbirine bağlanması"nı mı ilgilendirir? 'Tarihsel olaylar' özne-nesne bağıntısına yüklenecek olsa bile, o zaman genel olarak bu birleştirmenin Varlık-türü soruşturulmalıdır, eğer temelde "olan" o ise. Oradaki-Varlığın tarihselliği savı dünyasız öznenin değil, ama dünyadaki-Varlık olarak varoluştaki varolanşeyin tarihsel olduğunu söyler. *Tarihin 'tarihsel olaylar'ı dünyadaki-Varlığın 'tarihsel olaylar'ıdır.* Oradaki-Varlığın tarihselliği özsel olarak dünyanın tarihselliğidir ki, *ekstatik*-çevrensel zamansallık temelinde bu zamansallığın zamansallaştırmasına aittir. Oradaki-Varlık, olgusal olarak varolduğu sürece, daha şimdiden dünya-içinde açığa çıkarılan şeylerle karşılaşır. *Tarihsel dünyadaki-Varlığın varoluşu ile birlikte, elaltında-bulunan ve elönünde-bulunan her durumda daha şimdiden dünyanın tarihi içine alınmıştır.* Gerecin ve yapıtın, örneğin kitapların kendi "yazgıları" vardır; yapıların ve kurumların ise tarihleri. Ama Doğa bile tarihseldir. Hiç kuşkusuz "Doğa Tarihi"nden söz ettiğimiz düzeye dek tarihsel *değildir*;[9] buna karşı kırsal alanlar olarak, koloni ve sömürge alanı olarak, savaş alanı ve kült yeri olarak tarihseldir. Bu dünya-içinde varolan-

aber der »Zusammenhang« des Daseins nicht aus dem Besorgten und »Erlebten« bestimmt werden? Gehören denn Zeug und Werk und alles, wobei sich das Dasein aufhält, nicht mit zur »Geschichte«? Ist denn das Geschehen der Geschichte nur das isolierte Ablaufen von »Erlebnisströmen« in den einzelnen Subjekten?

In der Tat ist die Geschichte weder der Bewegungszusammenhang von Veränderungen der Objekte noch die freischwebende Erlebnisfolge der »Subjekte«. Betrifft dann das Geschehen der Geschichte die »Verkettung« von Subjekt und Objekt? Wenn man schon das Geschehen der Subjekt-Objektbeziehung zuweist, dann muß auch gefragt werden nach der Seinsart der Verkettung als solcher, wenn sie es ist, die im Grunde »geschieht«. Die These von der Geschichtlichkeit des Daseins sagt nicht, das weltlose Subjekt sei geschichtlich, sondern das Seiende, das als In-der-Welt-sein existiert. *Geschehen der Geschichte ist Geschehen des In-der-Welt-seins.* Geschichtlichkeit des Daseins ist wesenhaft Geschichtlichkeit von Welt, die auf dem Grunde der ekstatisch-horizontalen Zeitlichkeit zu deren Zeitigung gehört. Sofern Dasein faktisch existiert, begegnet auch schon innerweltliches Entdecktes. *Mit der Existenz des geschichtlichen In-der-Welt-seins ist Zuhandenes und Vorhandenes je schon in die Geschichte der Welt einbezogen.* Zeug und Werk, Bücher zum Beispiel haben ihre »Schicksale«, Bauwerke und Institutionen haben ihre Geschichte. Aber auch die Natur ist geschichtlich. Zwar gerade *nicht*, sofern wir von »Naturgeschichte« sprechen[9]; wohl dagegen als Landschaft, Ansiedlungs-, Ausbeutungsgebiet, als Schlachtfeld und Kultstätte. Dieses innerweltliche[389] Seiende

[9] "Doğa 'olayları'"nın tarihin devinirliğine karşı varlıkbilimsel tutlanışı sorusu için bkz. F. Gottl'un uzun bir süredir yeterince değerlendirilmemiş olan irdelemesi, *Die Grenzen der Geschichte* (1904).

[9] Zur Frage der ontologischen Abgrenzung des »Naturgeschehens« gegen die Bewegtheit der Geschichte vgl. die längst nicht genügend gewürdigten Betrachtungen bei *F. Gottl*, Die Grenzen der Geschichte (1904).

ist als solches geschichtlich, und seine Geschichte bedeutet nicht ein »Äußeres«, das die »innere« Geschichte der »Seele« lediglich begleitet. Wir nennen dieses Seiende das *Welt-Geschichtliche*. Dabei ist auf die Doppelbedeutung des gewählten und hier ontologisch verstandenen Ausdrucks »Welt-Geschichte« zu achten. Er bedeutet einmal das Geschehen von Welt in ihrer wesenhaften, existenten Einheit mit dem Dasein. Zugleich aber meint er, sofern mit der faktisch existenten Welt je innerweltliches Seiendes entdeckt ist, das innerweltliche »Geschehen« des Zuhandenen und Vorhandenen. Geschichtliche Welt ist faktisch nur als Welt des innerweltlichen Seienden. Was mit dem Zeug und Werk als solchem »geschieht«, hat einen eigenen Charakter von Bewegtheit, der bislang völlig im Dunkel liegt. Ein Ring zum Beispiel, der »überreicht« und »getragen« wird, erleidet in diesem Sein nicht einfach Ortsveränderungen. Die Bewegtheit des Geschehens, in dem etwas »mit ihm geschieht«, läßt sich von der Bewegung als Ortsveränderung aus gar nicht fassen. Das gilt von allen weltgeschichtlichen »Vorgängen« und Ereignissen, in gewisser Weise auch von »Naturkatastrophen«. Dem Problem der ontologischen Struktur des weltgeschichtlichen Geschehens vermögen wir hier, von der dazu notwendigen Überschreitung der Grenzen des Themas abgesehen, um so weniger nachzugehen, als es gerade die Absicht dieser Exposition ist, vor das ontologische Rätsel der Bewegtheit des Geschehens überhaupt zu führen.

Es gilt nur, *den* Umkreis von Phänomenen zu umgrenzen, der in der Rede von der Geschichtlichkeit des Daseins ontologisch notwendig mitgemeint ist. Auf Grund der zeitlich fundierten Transzendenz der Welt ist im Geschehen des existierenden In-der-Welt-seins je schon Welt-Geschichtliches »objektiv« da, *ohne historisch erfaßt zu sein*. Und weil das faktische Dasein verfallend im

şeyler böyle olarak tarihseldirler, ve tarihleri yalnızca "ruh"un "iç" tarihine eşlik eden "dışsal" birşeyi imlemez. Böyle varolan-şeylere *dünya-tarihsel olan* diyoruz. Bu noktada seçilen ve burada varlıkbilimsel olarak anlaşılan "dünya-tarihi" anlatımının ikili imlemine dikkat etmeliyiz. Anlatım ilkin oradaki-Varlık ile özsel olarak varolan birlik içindeki dünyanın 'tarihsel olaylarını' imler. Ama aynı zamanda, dünya-içinde varolan-şeylerin olgusal olarak varolan dünya ile birlikte her durumda açığa çıkarılmış olmaları ölçüsünde, anlatım elaltında-bulunanın ve elönünde-bulunanın dünya-içindeki 'tarihsel olaylarını' imler. Tarihsel dünya olgusal olarak ancak dünya-içinde varolan-şeylerin dünyası olarak vardır. Genel olarak gereç ve yapıt ile birlikte "olanın" [*Was ... geschieht*] kendi devinirlik karakteri vardır ki, şimdiye dek bütünüyle karanlıkta kalmıştır. Örneğin "sunulan" ve "takılan" bir yüzük bu Varlıkta yalnızca yer değişimine uğramış olmaz. Birşeye birşeyin onda "olduğu" [*geschieht*] 'tarihsel olay'ın devinirliği yer değişimi olarak devimden ayrımsanmasına hiçbir biçimde izin vermez. Bu tüm dünya-tarihsel "süreçler" ve olaylar için, giderek belli bir ölçüde "doğal yıkımlar" için bile geçerlidir. Burada dünya-tarihsel 'olayların' varlıkbilimsel yapısı sorununu daha öte izlemek bizi zorunlu olarak temanın sınırlarını aşmaya götürecektir; ama bu bir yana, bundan kaçınmamızın asıl nedeni bu açımlamanın amacının bizi genel olarak 'tarihsel olaylar'ın devinirliği gibi bir varlıkbilimsel bilmecenin önüne götürmek olmasıdır.

Yapmamız gereken tek şey oradaki-Varlığın tarihselliğinden söz ederken varlıkbilimsel olarak onunla birlikte göz önüne almak zorunda olduğumuz fenomenal alanın sınırlanmasıdır. Dünyanın zamansal olarak temellendirilmiş aşkınlığı zemininde, varolan dünyadaki-Varlığın 'tarihsel olaylarında' her durumda daha şimdiden dünya-tarihsel olan şey "nesnel olarak" oradadır, ve *tarih-bilimsel olarak ayrımsanmasa* da bu böyledir. Ve olgusal ora-

daki-Varlık düşüşünde tasa edilen şeye soğrulduğu için, kendi tarihini ilkin dünya-tarihsel olarak anlar. Ve dahası, kaba Varlık-anlayışı "Varlığı" daha öte ayrım olmaksızın elönünde-bulunuş olarak anladığı için, dünya-tarihsel olanın Varlığı gelmekte olan, bulunmakta olan ve yitmekte olan elönünde-bulunan birşeyin anlamında deneyimlenir ve yorumlanır. Ve son olarak genelde Varlığın anlamı bütünüyle kendiliğinden-açık birşey olarak geçerli olduğu için, dünya-tarihselin Varlık-türüne ilişkin ve genelde 'tarihsel olayların' devinirliğine ilişkin soru "gene de aslında" yalnızca bir söz cambazlığının verimsiz ayrıntıcılığıdır.

Gündelik oradaki-Varlık her gün "gelip geçen" şeylerin çeşitliliğine dağılmıştır. Tasanın "taktik olarak" önceden beklemede tuttuğu fırsatlar, durumlar sonuçları olarak "yazgı"yı getirirler. Asılsız olarak varolan oradaki-Varlık tarihini ilkin tasa edilen şeyden hesaplar. Ve "işleri" tarafından güdüldüğü bu durumda kendine gelebilmek için kendini ilkin tam olarak "olup bitenlerin" *dağınıklık* ve *bağıntısızlığından çekip toparlamak* zorunda olduğundan, ancak o zaman genel olarak asılsız tarihselliğin anlayış çevreninden oradaki-Varlığın bir "bağlantısının," ama öznenin "ayrıca" elönünde-bulunan yaşantıları anlamında bir bağlantısının kurulmasına ilişkin *soru* gelişir. Bu soru çevreninin egemenliğinin olanağı 'Kendi'nin süreksizliğinin özünü oluşturan kararsızlıkta temellenir.

Böylelikle oradaki-Varlığın doğum ve ölüm arasındaki yaşantıların bağlanışının bir birliği anlamında bir "bağlantısı"na ilişkin sorunun *kökeni* gösterilmiştir. Sorunun kökeni aynı zamanda onun oradaki-Varlığın 'tarihsel olaylar' bütünlüğünün kökensel bir varoluşsal yorumunu amaçlamadaki uygunsuzluğunu ele verir. Ama öte yandan bu "doğal" soru-çevreninin başatlığına karşın, niçin oradaki-Varlığın yazgı ve yineleme olarak asıl tarihselliğinin hiç olmazsa "yaşamın bağlantısı" sorusunun

Besorgten aufgeht, versteht es seine Geschichte zunächst welt-geschichtlich. Und weil fernerhin das vulgäre Seinsverständnis »Sein« indifferent als Vorhandenheit versteht, wird das Sein des Welt-Geschichtlichen im Sinne des ankommenden, anwesenden und verschwindenden Vorhandenen erfahren und ausgelegt. Und weil schließlich der Sinn von Sein überhaupt als das Selbstverständliche schlechthin gilt, ist die Frage nach der Seinsart des Welt-Geschichtlichen und nach der Bewegtheit des Geschehens überhaupt »doch eigentlich« nur die unfruchtbare Umständlichkeiteiner Wortklügelei.

Das alltägliche Dasein ist in das Vielerlei dessen, was täglich »passiert«, zerstreut. Die Gelegenheiten, Umstände, deren das Besorgen [390] im vorhinein »taktisch« gewärtig bleibt, ergeben das »Schicksal«. Aus dem Besorgten errechnet sich das uneigentlich existierende Dasein erst seine Geschichte. Und weil es dabei, umgetrieben von seinen »Geschäften«, aus der *Zerstreuung* und dem *Unzusammenhang* des gerade »Passierten« sich erst *zusammenholen* muß, so es zu ihm selbst kommen will, erwächst überhaupt nur erst aus dem Verständnishorizont der uneigentlichen Geschichtlichkeit *die Frage* nach einem zu stiftenden »Zusammenhang« des Daseins im Sinne der »auch« vorhandenen Erlebnisse des Subjektes. Die Möglichkeit der Herrschaft dieses Fragehorizontes gründet in der Unentschlossenheit, die das Wesen der Unständigkeit des Selbst ausmacht.

Damit ist der *Ursprung* der Frage nach einem »Zusammenhang« des Daseins im Sinne der Einheit der Verkettung der Erlebnisse zwischen Geburt und Tod aufgezeigt. Die Herkunft der Frage verrät zugleich ihre Unangemessenheit in Absicht auf eine ursprüngliche existenziale Interpretation der Geschehensganzheit des Daseins. Bei der Vorherrschaft dieses »natürlichen« Fragehorizontes wird aber andererseits erklärlich, warum es so aussieht, als vermöchte gerade die eigentliche Geschichtlichkeit des Daseins,

Schicksal und Wiederholung, am allerwenigsten den phänomenalen Boden zu liefern, um das, was die Frage nach dem »Zusammenhang des Lebens« im Grunde intendiert, in die Gestalt eines ontologisch gegründeten Problems zu bringen.

Die Frage kann nicht lauten: wodurch gewinnt das Dasein die Einheit des Zusammenhangs für eine nachträgliche Verkettung der erfolgten und erfolgenden Abfolge der »Erlebnisse«, sondern: in welcher Seinsart seiner selbst *verliert es sich so, daß es sich gleichsam erst nachträglich aus der Zerstreuung zusammenholen und für das Zusammen eine umgreifende Einheit sich erdenken muß?* Die Verlorenheit in das Man und an das Welt-Geschichtliche enthüllte sich früher als Flucht vor dem Tode. Diese Flucht vor ... offenbart das Sein *zum* Tode als eine Grundbestimmtheit der Sorge. Die vorlaufende Entschlossenheit bringt dieses Sein zum Tode in die eigentliche Existenz. Das Geschehen dieser Entschlossenheit aber, das vorlaufend sich überliefernde Wiederholen des Erbes von Möglichkeiten, interpretierten wir als eigentliche Geschichtlichkeit. Liegt etwa in dieser die ursprüngliche, unverlorene, eines Zusammenhangs unbedürftige Erstrecktheit der ganzen Existenz? Die Entschlossenheit des Selbst gegen die Unständigkeit der Zerstreuung ist in sich selbst die *erstreckte Ständigkeit*, in der das Dasein als Schicksal Geburt und Tod und ihr »Zwischen« in seine Exi[391]stenz »einbezogen« hält, so zwar, daß es in solcher Ständigkeit augenblicklich ist für das Welt-Geschichtliche seiner jeweiligen Situation. In der schicksalhaften Wiederholung gewesener Möglichkeiten bringt sich das Dasein zu dem vor ihm schon Gewesenen »unmittelbar«, das heißt zeitlich ekstatisch zurück. Mit diesem Sichüberliefern des Erbes aber ist dann die »Geburt« im Zurückkommen aus der unüberholbaren Möglichkeit des Todes *in die Existenz eingeholt*, damit diese freilich nur die Geworfenheit des

temelde niyet ettiği şeyi varlıkbilimsel olarak temellendirilmiş bir sorun şekline getirebilmek için gerekli fenomenal zemini sağlayabilecek gibi göründüğü açıklanabilir olur.

Soru oradaki-Varlığın sonuçlanmış ve henüz sonuçlanmakta olan "yaşantılar" dizisinin sonraki bir birleştirilmesi için bağlantı birliğini hangi yolla kazanacağını soramaz; sorduğu şey dahaçok kendini ona ait hangi Varlık-türünde *yitirdiğidir, öyle ki kendini dağınıklığından bir bakıma ancak arkadan biraraya toparlamak ve bu 'biraraya' için kapsayıcı bir birliği düşünüp çıkarmak zorunda olsun.* İnsanda ve dünya-tarihsel olanda yitmişlik daha önce ölümün önünden kaçış olarak ortaya serildi. Birşeyin önünden bu kaçış ölüme-*doğru*-Varlığı kaygının temel bir belirliliği olarak açığa çıkarır. Önceleyici kararlılık bu ölüme-doğru-Varlığı asıl varoluşa getirir. Ama bu kararlılığa ait 'tarihsel olaylar'ı — olanaklar kalıtının öncelemede birinin kendisine teslim edilmesi yoluyla yinelemesini — asıl tarihsellik olarak yorumladık. Acaba bütün varoluşun bu kökensel, yitmemiş, bir bağlantıya gereksinmeyen uzanımşlığı bu tarihsellikte mi yatar? Dağılmanın süreksizliğine karşı, 'Kendi'nin kararlılığı kendinde *uzatılmış süreklilik*tir ki, bunda oradaki-Varlık, yazgı olarak, doğum ve ölümü ve bunların "arasındaki"ni kendi varoluşuna "katılmış" tutar, dahası öyle bir yolda ki oradaki-Varlık böyle süreklilikte o sıradaki konumunda dünya-tarihsel olan için 'görüş' kıpısında vardır. Olmuş olan olanakların yazgıya bağlı yinelemesinde oradaki-Varlık kendini geriye önünde daha şimdiden 'olmuş olan'a getirir ve bunu "dolaysızca," eş deyişle zamansal açıdan *ekstatik* olarak yapar. Ama kalıtın bu kendine teslim edilişi ile, "doğum" ölümün arkada bırakılamaz olanağından geri gelişte *varoluşta yakalanır*,* ki böylelikle bu varoluş kendi 'Orası'nın fırlatıl-

['einholen'* :: 'yetişmek, yakalamak' ve *'unüberholbar'* :: 'yetişilemez' arasında ölümün 'arkada bırakılamazlığı' ve doğumun ona 'yetişilebilirliği' bağlamında anlam ilgileri kullanılıyor.]

mışlığını daha yanılsamasız bir yolda kabul edebilir.

Kararlılık varoluşun kendi 'Kendi'sine *bağlılığını* oluşturur. *Endişeye hazır* kararlılık olarak bağlılık aynı zamanda özgür bir varolmanın taşıyabileceği biricik yetke önündeki, varoluşun yinelenebilir olanakları önündeki olanaklı hürmettir. Eğer kararlılığın ancak karar verme "edimi" "sürdükçe" "yaşantı" olarak edimsel olduğu düşünülecek olsaydı, kararlılık varlıkbilimsel olarak yanlış anlaşılmış olurdu. Kararlılıkta varolma-ilgili süreklilik yatar ki, özüne göre ondan kaynaklanan her olanaklı kıpıyı daha şimdiden önceleniştir. Yazgı olarak kararlılık belirli bir karardan olanaklı herhangi bir konumun istemlerine uygun olarak *vazgeçme* için özgürlüktür. Bu yolla varoluşun sürekliliği koparılmış değil ama tam olarak o kıpıda doğrulanmış olur. Süreklilik kendini ilkin "kıpıların" birbirine bitiştirilmesinden ya bu bitiştirme yoluyla oluşturmaz; tersine, bu kıpılar gelecek açısından 'olmuş olmakta olan' yinelemenin *daha şimdiden uzatılmış* zamansallığından kaynaklanırlar.

Buna karşı asılsız tarihsellikte yazgının kökensel uzatılmışlığı gizlenmiştir. İnsanın-kendisinin süreksizliği ile, oradaki-Varlık "bugün"ünü 'şimdikileştirir.' Sonraki yeniyi beklemede olarak, daha şimdiden eskiyi unutmuştur. İnsan seçimden kaçınır. Olanaklar için kör olarak, 'olmuş olan'ı yineleyemez, ama atıcak 'olmuş olan' dünya-tarihselden geriye kalan "edimsel"i, artığı ve bunun üzerine elönünde-bulunan bilgileri alır ve saklı tutar. Bugünün 'şimdikileştirme'sinde yitmiş olarak, "Geçmiş"i "Şimdi"den anlar. Buna karşı, asıl tarihselliğin zamansallığı, önceleyici-yineleyici 'görüş' kıpısı olarak, bugünü *'şimdiki' olmaktan sıyırır* ve İnsanı alışmış olduklarından vazgeçirir. Öte yandan, asılsız tarihsel varoluş, "Geçmiş"in onun kendisi için tanınamaz olmuş olan kalıtı ile yüklü olarak, modern olanı arar. Asıl

eigenen Da illusionsfreier hinnehme.

Die Entschlossenheit konstituiert die *Treue* der Existenz zum eigenen Selbst. Als *angstbereite* Entschlossenheit ist die Treue zugleich mögliche Ehrfurcht vor der einzigen Autorität, die ein freies Existieren haben kann, vor den wiederholbaren Möglichkeiten der Existenz. Die Entschlossenheit wäre ontologisch mißverstanden, wollte man meinen, sie *sei* nur so lange als »Erlebnis« wirklich, als der »Akt« der Entschließung »dauert«. In der Entschlossenheit liegt die existenzielle Ständigkeit, die ihrem Wesen nach jeden möglichen, ihr entspringenden Augenblick schon vorweggenommen hat. Die Entschlossenheit als Schicksal ist die Freiheit für das möglicherweise situationsmäßig geforderte *Aufgeben* eines bestimmten Entschlusses. Dadurch wird die Ständigkeit der Existenz nicht unterbrochen, sondern gerade augenblicklich bewährt. Die Ständigkeit bildet sich nicht erst durch die und aus der Aneinanderfügung von »Augenblicken«, sondern diese entspringen der *schon erstreckten* Zeitlichkeit der zukünftig gewesenden Wiederholung.

In der uneigentlichen Geschichtlichkeit dagegen ist die ursprüngliche Erstrecktheit des Schicksals verborgen. Unständigals Man-selbst gegenwärtigt das Dasein sein »Heute«. Gewärtig des nächsten Neuen hat es auch schon das Alte vergessen. Das Man weicht der Wahl aus. Blind für Möglichkeiten vermag es nicht, Gewesenes zu wiederholen, sondern es behält nur und erhält das übrig gebliebene »Wirkliche« des gewesenen Welt-Geschichtlichen, die Überbleibsel und die vorhandene Kunde darüber. In die Gegenwärtigung des Heute verloren, versteht es die »Vergangenheit« aus der »Gegenwart«. Die Zeitlichkeit der eigentlichen Geschichtlichkeit dagegen ist als vorlaufend-wiederholender Augenblick eine *Entgegenwärtigung* des Heute und eine Entwölkung von den Üblichkeiten des Man. Die uneigentlich geschichtliche Existenz dagegen sucht, beladen mit der ihr selbst unkenntlich gewordenen Hinterlassenschaft der »Vergangenheit«, das Moderne. Die eigentliche Ge-

schichtlichkeit versteht die Geschichte als die »Wiederkehr« des Möglichen und weiß darum, daß die Möglich[392]keit nur wiederkehrt, wenn die Existenz schicksalhaft-augenblicklich für sie in der entschlossenen Wiederholung offen ist.

Die existenziale Interpretation der Geschichtlichkeit des Daseins gerät ständig unversehens in den Schatten. Die Dunkelheiten lassen sich um so weniger abstreifen, als schon die möglichen Dimensionen des angemessenen Fragens nicht entwirrt sind und in allen das *Rätsel* des *Seins* und, wie jetzt deutlich wurde, der *Bewegung* sein Wesen treibt. Gleichwohl mag ein Entwurf der ontologischen Genesis der Historie als Wissenschaft aus der Geschichtlichkeit des Daseins gewagt werden. Er dient als Vorbereitung für die im folgenden zu vollziehende Klärung der Aufgabe einer historischen Destruktion der Geschichte der Philosophie[10].

tarihsellik tarihi olanaklı olanın "geri dönüşü" olarak anlar, ve buna göre bilir ki ancak varoluş yazgıya bağlı olarak ve kıpısal olarak onun için kararlı yinelemede açıksa olanak yineleyecektir.

Oradaki-Varlığın tarihselliğinin varoluşsal yorumu sürekli olarak ayrımsanmadan gölgede kalır. Uygun soruşturmanın olanaklı boyutları karışıklıktan kurtarılmadıkça, ve hiçbirşey *Varlığın bilmecesi* tarafından ve şimdi açığa çıktığı gibi *devimin* bilmecesi tarafından rahat bırakılmadıkça, karanlık noktalar kolay kolay silinmeyecektir. Gene de bilim olarak tarihin oradaki-Varlığın tarihselliğinden varlıkbilimsel doğuşunun bir tasarımı türetmeyi göze alabiliriz. Bu tasar Felsefe Tarihinin tarih-bilimsel bir yokedilişi görevinin aşağıda yerine getirilecek olan açıklaması için hazırlayıcı olarak hizmet edecektir.[10]

§ 76. *Der existenziale Ursprung der Historie aus der Geschichtlichkeit des Daseins*

Daß die Historie wie jede Wissenschaft als eine Seinsart des Daseins faktisch und jeweils von der »herrschenden Weltanschauung« »abhängig« ist, bedarf keiner Erörterung. Über dieses Faktum hinaus muß jedoch nach der ontologischen Möglichkeit des Ursprungs der Wissenschaften aus der Seinsverfassung des Daseins gefragt werden. Dieser Ursprung ist noch wenig durchsichtig. Im vorliegenden Zusammenhang soll die Analyse den existenzialen Ursprung der Historie nur soweit umrißhaft kenntlich machen, als dadurch die Geschichtlichkeit des Daseins und ihre Verwurzelung in der Zeitlichkeit noch deutlicher ans Licht kommt.

Wenn das Sein des Daseins grundsätzlich geschichtlich ist, dann bleibt offenbar jede faktische Wissenschaft diesem Geschehen verhaftet. Die Historie hat aber noch in einer eigenen und vorzüglichen Weise die Geschichtlichkeit des Daseins zur Voraussetzung.

§ 76. *Tarih Biliminin Oradaki-Varlığın Tarihselliğindeki Varoluşsal Kökeni*

Oradaki-Varlığın bir Varlık-türü olarak tarih biliminin de, tıpkı her bilim gibi, olgusal olarak ve herhangi bir zamanki "egemen dünya görüşü"ne "bağımlı" olduğu olgusu hiçbir tartışma gerektirmez. Gene de, bu olgunun ötesinde, bilimlerin oradaki-Varlığın Varlık-durumundaki kökenlerinin varlıkbilimsel olanağı sorgulanmalıdır. Bu köken henüz çok az saydamdır. Önümüzdeki bağlamda çözümlememiz bizi tarih biliminin varoluşsal kökeni ile anahatlarda ancak oradaki-Varlığın tarihselliğinin ve bunun zamansallıkta kökleşmesinin daha duru olarak ışık altına getirilmesi ölçüsünde tanışık kılacaktır.

Eğer oradaki-Varlığın Varlığı ilkede tarihsel ise, o zaman açıktır ki her olgusal bilim bu 'tarihsel olay'a bağımlı kalır. Ama tarih bilimi henüz kendi çok özel yolunda oradaki-Varlığın tarihselliğini varsayım olarak alır.

[10] Vgl. § 6, S. 19 ff.

[10] Bkz. § 6, s. [19] vss.

Bu ilkin oradaki-Varlığın tarihinin bilimi olarak tarih biliminin kökensel olarak ve tarihsel olarak varolan-şeyi olanaklı "nesnesi" olarak varsaymak zorunda olduğunun belirtilmesi yoluyla durulaştırılabilir. Ama tarih yalnızca tarih-bilimsel bir nesnenin erişilebilir olması için *olmamalıdır*; ve tarih-bilimsel bilgi yalnızca oradaki-Varlığın 'tarihsel olay' yolundaki davranışı olarak tarihsel değildir; tersine, *tarihin tarih-bilimsel açığa serilişi*, olgusal olarak yerine getirilmiş olsun ya da olmasın, *kendinde varlıkbilimsel yapısına göre oradaki-Varlığın tarihselliğinde köklenir.* Bu bağlantı tarih biliminin oradaki-Varlığın tarihselliğinde yatan varoluşsal kökeninden söz ederken demek istediğimiz şeydir. Bu bağlantıyı aydınlatmak yöntemsel olarak tarih bilimi *düşüncesinin* varlıkbilimsel olarak oradaki-Varlığın tarihselliğinden tasarlanmasını imler. Öte yandan, burada önemli olan şey tarih biliminin kavramını bugün olgusal bilimlerde birşeyin yapılış yolundan "soyutlamak" ya da onu böyle birşeye benzeştirmek değildir. Çünkü, ilkesel olarak görüldüğünde, bu olgusal yordamın gerçekte tarih bilimini kökensel ve asıl olanaklarına göre temsil edeceğinin güvencesi nedir? Ve bu doğru çıksa bile — ki bu konuda kendimiz herhangi bir karardan kaçınmıyoruz —, o zaman kavram ancak daha şimdiden anlaşılmış olan tarih bilimi düşüncesinin ipucu üzerine olguda "açığa çıkarılabilir." Evrik olarak, varoluşsal tarih bilimi düşüncesine tarih-bilimcinin kendi olgusal tutumunun onunla bağdaşma içinde olduğunu doğrulaması yoluyla daha yüksek bir hak tanınmış olmaz. Ne de tarih-bilimcinin böyle bir bağdaşmayı yadsıması yoluyla düşünce "yanlış" olur.

Tarih bilimi düşüncesinde onun bir görev olarak tarihsel olarak varolan-şeylerin *açığa serilmesine* sarıldığı imlenir. Her bilim birincil olarak temalaştırma yoluyla oluşur. Dünyadaki-Varlık olarak oradaki-Varlıkta ön-bilimsel olarak tanıdık olan şey kendi özgün Varlığı üzerine tasarlanır. Bu tasar ile varolan-şeyler

Das möchte man zunächst durch den Hinweis darauf verdeutlichen, daß die Historie als Wissenschaft von der Geschichte des Daseins das ursprünglich geschichtlich Seiende zur »Voraussetzung« haben muß als ihr mögliches »Objekt«. Allein Geschichte muß nicht nur *sein*, damit ein historischer Gegenstand zugänglich wird, und nicht nur ist historisches Erkennen als geschehende Verhaltung des Daseins geschichtlich, sondern die *historische Erschließung von Geschichte ist an ihr selbst*, mag sie faktisch vollzogen werden oder nicht, *ihrer ontologischen Struktur nach in der Geschichtlichkeit des Daseins verwurzelt.* Diesen Zusammenhang meint die Rede vom existenzialen Ursprung der Hi-[393]storie aus der Geschichtlichkeit des Daseins. Ihn aufhellen bedeutet methodisch: die *Idee* der Historie aus der Geschichtlichkeit des Daseins ontologisch entwerfen. Dagegen geht es nicht darum, den Begriff der Historie aus einem heute faktischen Wissenschaftsbetrieb zu »abstrahieren« bzw. ihm diesem auszugleichen. Denn was verbürgt, grundsätzlich gesehen, daß dieses faktische Verfahren in der Tat Historie ihrem ursprünglichen und eigentlichen Möglichkeiten nach repräsentiert? Und selbst wenn das zutrifft, worüber wir uns jeder Entscheidung enthalten, dann könnte doch der Begriff nur am Leitfaden der schon verstandenen Idee der Historie am Faktum »entdeckt« werden. Umgekehrt jedoch wird die existenziale Idee der Historie nicht dadurch in ein höheres Recht gesetzt, daß der Historiker die Übereinstimmung seines faktischen Verhaltens mit ihr bestätigt. Sie wird auch dadurch nicht »falsch«, daß er eine solche bestreitet.

In der Idee der Historie als Wissenschaft liegt, daß sie die *Erschließung* des geschichtlich Seienden als eigene Aufgabe ergriffen hat. Jede Wissenschaft konstituiert sich primär durch die Thematisierung. Was im Dasein als erschlossenem In-der-Welt-sein vorwissenschaftlich bekannt ist, wird auf sein spezifisches Sein entworfen. Mit

diesem Entwurf begrenzt sich die Region des Seienden. Die Zugänge zu ihm erhalten ihre methodische »Direktion«, die Struktur der Begrifflichkeit der Auslegung gewinnt ihre Vorzeichnung. Wenn wir, unter Zurückstellung der Frage nach der Möglichkeit einer »Geschichte der Gegenwart«, der Historie die Erschließung der »Vergangenheit« als Aufgabe zuweisen, dann ist die historische Thematisierung der Geschichte nur möglich, wenn überhaupt je schon »Vergangenheit« erschlossen ist. Noch ganz abgesehen davon, ob ausreichende Quellen für eine historische Vergegenwärtigung der Vergangenheit verfügbar sind, muß doch überhaupt der *Weg zu ihr offen* sein für den historischen Rückgang in sie. Daß dergleichen zutrifft und wie das möglich wird, liegt keineswegs am Tag.

Sofern aber das Sein des Daseins geschichtlich, das heißt auf dem Grunde der ekstatisch-horizontalen Zeitlichkeit in seiner Gewesenheit offen ist, hat die in der Existenz vollziehbare Thematisierung der »Vergangenheit« überhaupt freie Bahn. Und weil das Dasein *und nur es* ursprünglich geschichtlich ist, muß das, was die historische Thematisierung als möglichen Gegenstand der Forschung vorgibt, die Seinsart von *dagewesenem Dasein* haben. Mit dem faktischen Dasein als In-der-Welt-sein *ist* je auch Welt-Geschichte. Wenn jenes nicht mehr da ist, dann ist auch die Welt dagewesen. Dem widerstreitet nicht, daß das vormals innerweltlich Zuhandene gleichwohl noch **[394]** nicht vergeht und als Unvergangenes der dagewesenen Welt für eine Gegenwart »historisch« vorfindlich wird.

Noch vorhandene Überreste, Denkmäler, Berichte sind *mögliches* »Material« für die konkrete Erschließung des dagewesenen Daseins. Zu *historischem* Material *kann* dergleichen nur werden, weil es seiner eigenen Seinsart nach *welt-geschichtlichen* Charakter hat. Und es *wird* Material erst dadurch, daß es im vorhinein hinsichtlich

alanı kendi sınırlarını çizer. Ona erişim yolları yöntemsel "yönetim"lerini elde ederler ve yorumlamanın kavramsallığının yapısı öntaslağını kazanır. Eğer bir "Şimdinin tarihi"nin olanağına ilişkin soruyu ertelersek ve tarih bilimine "Geçmiş"in açığa serilmesini görev olarak verirsek, o zaman tarihin tarih-bilimsel tematikleştirilmesi ancak genel olarak "Geçmiş" her durumda daha şimdiden açığa serilmişse olanaklıdır. Geçmişin tarih-bilimsel olarak göz önünde canlandırılması için yeterince kaynağın elde edilebilir olup olmadığı sorusundan bütünüyle ayrı olarak, gene de genel olarak ona tarihsel bir geri dönüş için *ona götüren yol açık* olmalıdır. Durumun bu olduğu ve bunun nasıl olanaklı olduğu hiçbir biçimde gün ışığında yatmaz.

Ama oradaki-Varlığın Varlığının tarihsel olması, eş deyişle *ekstatik*-çevrensel zamansallığı temelinde 'Olmuşluğu' içinde açık olması ölçüsünde, "Geçmiş"in varoluşta yerine getirilebilir tematikleştirilmesi için yol genel olarak açıktır. Ve oradaki-Varlık *ve yalnızca o* kökensel olarak tarihsel olduğu için, tarih-bilimsel temalaştırmanın araştırmanın olanaklı nesnesi olarak sunduğu şey *orada-olmuş-olan oradaki-Varlığın* Varlık-türünü taşımalıdır. Dünyadaki-Varlık olarak olgusal oradaki-Varlık ile birlikte, her durumda dünya-tarihi de *vardır*. Eğer oradaki-Varlık bundan böyle orada değilse, o zaman dünya da orada-olmuş-olan birşeydir. Bu daha önceden dünya-içinde elaltında-bulunan şeyin gene de henüz geçip gitmediği ve orada-olmuş-olan dünyaya ait geçip gitmeyen birşey olarak bir Şimdi için "tarih-bilimsel" olarak karşılaşılabilir olduğu olgusu ile çatışmaz.

Henüz elönünde-bulunan kalıntılar, anıtlar ve kayıtlar orada-olmuş-olan oradaki-Varlığın somut olarak açığa serilmesi için *olanaklı* "gereçler"dir. Bu tür şeylerin *tarih-bilimsel* gereçler olabilmelerinin biricik nedeni kendi Varlık-türlerine göre *dünya-tarihsel* karakter taşımalarıdır. Ve ancak önceden dünya-içindelikleri açısından anlaşılmaları yoluyla böyle gereçler

olurlar. Daha şimdiden tasarlanmış dünya kendini "kazanılmış" dünya-tarihsel gereçlerin bir yorumunun yolunda belirler. "Geçmiş"e geri gidiş ilkin gereçlerin ele geçirilmesi, ayıklanması ve güvenlik altına alınması ile başlamaz; bu etkinlikler orada-olmuş-olan oradaki-Varlığa *doğru tarihsel Varlığı,* eş deyişle tarih-bilimcinin varoluşunun tarihselliğini varsayarlar. Bu, en az göze çarpan ve "düzeneksel" düzenlemelerine dek, tarih bilimini varoluşsal olarak temellendirir.[11]

Eğer tarih bilimi bu yolda tarihsellikte kökleşmişse, o zaman tarih biliminin "asıl" *nesnesinin* ne olduğu da buradan belirlenebilmelidir. Tarih biliminin kökensel temasının sınırlanışının asıl tarihsellik ile ve "orada-olmuş-olanın" ona ait olan açığa serilişi olarak yineleme ile uyum içinde yerine getirilmesi gerekecektir. Yineleme orada-olmuş-olan oradaki-Varlığı olmuş olan asıl olanağı içinde anlar. Tarih biliminin asıl tarihsellikten "doğuşu" o zaman tarih-bilimsel nesnenin birincil temalaştırılmasının orada-olmuş-olan oradaki-Varlığı kendi en öz varoluş-olanağı üzerine tasarlamasını imler. Öyleyse tarih biliminin *olanaklı olanı* mı tema alması gerekir? Bütün "anlamı" yalnızca *"görgül-olguları,"* birşeyin görgül-olgusal olarak nasıl olmuş olduğunu göstermez mi?

Ama oradaki-Varlığın "görgül-olgusal" olması neyi imler? Eğer oradaki-Varlık "aslında" yalnızca varoluşta edimsel ise, o zaman "görgül-olgusallığı" tam olarak seçilmiş bir 'Olabilme' üzerine kararlı olarak kendini-tasarlamadan oluşur. Ama o zaman asıllığı içinde "görgül-olgusal olarak" orada-olmuş-olan şey varolma-ilgili olanaktır ki, yazgı, talih ve dünya-tarihi olgusal olarak onda belirlenmişlerdir. Varoluş her durumda salt olgusal olarak fırlatılmış olduğu için, tarih bilimi dünyada-

[11] Tarihsel anlamanın yapılanışı üzerine bkz. Eduard Spranger, "Zur Theorie des Verstehens und zur geisteswissenschaftlichen Psychologie," *Festschrift für Johannes Volkelt,* 1918, s. 357 vss.

seiner Innerweltlichkeit verstanden ist. Die schon entworfene Welt bestimmt sich auf dem Wege der Interpretation des weltgeschichtlichen, »erhaltenen« Materials. Die Beschaffung, Sichtung und Sicherung des Materials bringt nicht erst den Rückgang zur »Vergangenheit« in Gang, sondern setzt das *geschichtliche Sein zum* dagewesenen Dasein, das heißt die Geschichtlichkeit der Existenz des Historikers schon voraus. Diese fundiert existenzial die Historie als Wissenschaft bis in die unscheinbarsten, »handwerklichen« Veranstaltungen[11].

Wenn die Historie dergestalt in der Geschichtlichkeit wurzelt, dann muß sich von hier aus auch bestimmen lassen, was »eigentlich« *Gegenstand* der Historie ist. Die Umgrenzung des ursprünglichen Themas der Historie wird sich in Anmessung an die eigentliche Geschichtlichkeit und die ihr zugehörige Erschließung des Dagewesenen, die Wiederholung, vollziehen müssen. Diese versteht dagewesenes Dasein in seiner gewesenen eigentlichen Möglichkeit. Die »Geburt« der Historie aus der eigentlichen Geschichtlichkeit bedeutet dann: die primäre Thematisierung des historischen Gegenstandes entwirft dagewesenes Dasein auf seine eigenste Existenzmöglichkeit. Historie soll also das *Mögliche* zum Thema haben? Steht nicht ihr ganzer »Sinn« einzig nach den *»Tatsachen«,* nach dem, wie es tatsächlich gewesen ist?

Allein, was bedeutet: Dasein ist »tatsächlich«? Wenn das Dasein »eigentlich« nur wirklich ist in der Existenz, dann konstituiert sich doch seine »Tatsächlichkeit« gerade im entschlossenen Sichentwerfen auf ein gewähltes Seinkönnen. Das »tatsächlich« eigentlich Dagewesene ist dann aber die existenzielle Möglichkeit, in der sich Schicksal, Geschick und Welt-Geschichte faktisch bestimmten. Weil die Existenz je nur als faktisch geworfene ist, wird die Historie die stille Kraft des

[11] Zur Konstitution des historischen Verstehens vgl. *E. Spranger,* Zur Theorie des Verstehens und zur geisteswissenschaftlichen Psychologie, Festschrift für Joh. Volkelt 1918, S. 357 ff.

Möglichen um so eindringlicher erschließen, je einfacher und konkreter sie das In-der-Welt-gewesensein aus seiner Möglichkeit her versteht und »nur« darstellt. [395]

Wenn die Historie, selbst eigentlicher Geschichtlichkeit entwachsend, wiederholend das dagewesene Dasein in seiner Möglichkeit enthüllt, dann hat sie auch schon im Einmaligen das »Allgemeine« offenbar gemacht. Die Frage, ob die Historie nur die Reihung der einmaligen, »individuellen« Begebenheiten oder auch »Gesetze« zum Gegenstand habe, ist in der Wurzel schon verfehlt. Weder das nur einmalig Geschehene noch ein darüberschwebendes Allgemeines ist ihr Thema, sondern die faktisch existent gewesene Möglichkeit. Diese wird nicht als solche wiederholt, das heißt eigentlich historisch verstanden, wenn sie in die Blässe eines überzeitlichen Musters verkehrt wird. Nur faktische eigentliche Geschichtlichkeit vermag als entschlossenes Schicksal die dagewesene Geschichte so zu erschließen, daß in der Wiederholung die »Kraft« des Möglichen in die faktische Existenz hereinschlägt, das heißt in deren Zukünftigkeit auf sie zukommt. Die Historie nimmt daher — soweenig wie die Geschichtlichkeit des unhistorischen Daseins — ihren Ausgang keineswegs in der »Gegenwart« und beim nur heute »Wirklichen«, um sich von da zu einem Vergangenen zurückzutasten, sondern auch die *historische* Erschließung zeitigt sich *aus der Zukunft*. Die »*Auswahl*«, dessen, was für die Historie möglicher Gegenstand werden soll, *ist schon getroffen* in der faktischen, existenziellen *Wahl* der Geschichtlichkeit des Daseins, in dem allererst die Historie entspringt und einzig *ist*.

Die in der schicksalhaften Wiederholung gründende historische Erschließung der »Vergangenheit« ist so wenig »subjektiv«, daß sie allein die »Objektivität« der Historie gewährleistet. Denn die Objektivität einer Wissenschaft regelt sich primär daraus, obsie das ihr zugehörige thematische Seiende in der Ursprünglichkeit seines

olmuş-Varlığı kendi olanağından ne denli yalın olarak ve somut olarak anlar ve "salt" böyle sunarsa, olanaklı olanın dingin kuvvetini o denli derinden açığa serecektir.

Eğer kendisi asıl tarihsellikten gelişmiş olan tarih bilimi yineleme yoluyla oradaolmuş-olan oradaki-Varlığı kendi olanağı içinde ortaya sererse, o zaman "evrensel"i de daha şimdiden 'bir kere'de açığa çıkarmıştır. Tarih biliminin yalnızca 'bir kerelik' "bireysel" olaylar dizisini mi, yoksa ayrıca "yasaları" da mı nesne alıp almadığı sorusu kökten yanlış sorulmuştur. Teması ne bir kerelik 'tarihsel olaylar'dır, ne de onların üzerinde yüzmekte olan bir evrensel; tersine, olgusal olarak varolan 'olmuş olan' olanaktır. Bu olanak böyle olarak yinelenmez, eş deyişle, aslında tarih-bilimsel olarak anlaşılmaz — eğer zaman-üstü bir modelin solukluğuna saptırılırsa. Ancak olgusal olarak asıl tarihsellik kararlı yazgı olarak oradaolmuş-olan tarihi öyle bir yolda açığa serebilir ki, yinelemede olanaklı olanın "kuvveti" olgusal varoluşa çarpabilir, eş deyişle gelecek-ilgili karakterinde o varoluşa gelebilir. Buna göre tarih bilimi — tıpkı tarih-bilimsel olmayan oradaki-Varlığın tarihselliği gibi — çıkış noktasını hiçbir biçimde "Şimdi"den ve salt bugün "edimsel olan"dan almaz, öyle ki el yordamıyla oradan geriye, geçmiş olan birşeye dönebilsin; tersine, giderek *tarih-bilimsel* açığa seriş bile kendini *Gelecek*ten zamansallaştırır. Tarih bilimi için olanaklı nesne olması gereken şeyin "*seçimi*" ile oradaki-Varlığın tarihselliğinin (ki tarih bilimi herşeyden önce ondan kaynaklanır ve yalnızca onda *vardır*) olgusal, varolmailgili *seçiminde daha şimdiden karşılaşılmıştır*.

"Geçmiş"in yazgıya bağlı yinelemede temellenen tarih-bilimsel açığa serilişi "öznel" olmaktan öylesine uzaktır ki, yalnızca o tarih biliminin "nesnelliğine" güvence verebilir. Çünkü bir bilimin nesnelliğini birincil olarak düzenleyen şey ona ait olan tematik varolanşeyi Varlığının kökenselliği içinde anlama için açığa çıkarılmış olarak *karşımıza getirip getire-*

meyeceğidir. Başka hiçbir bilimde ölçünlerin "evrensel geçerlikleri" ve "evrensellik" savları, İnsan ve onun sağ duyusu tarafından öne sürülen şeyler olarak, "gerçekliğin" olanaklı ölçütleri olmaktan asıl tarih biliminde olduğundan daha uzak değildir.

Ancak tarih biliminin özeksel teması her durumda orada-olmuş-olan varoluşun *olanağı* olduğu ve bu varoluş olgusal olarak her zaman dünya-tarihsel olarak varolduğu içindir ki, kendinden yönelimini önüne geçilemez bir yolda "görgül-olgular"dan alması isteminde bulunur. Bu nedenle olgusal araştırma birçok dala ayrılır ve gereç-, yapıt-, ekin-, tin- ve düşünceler-tarihini nesne olarak alır. Kendinde kendini teslim eden birşey olarak tarih aynı zamanda her durumda ona ait olan bir yorumlanmışlıktır ki, kendisinin kendi tarihi vardır, öyle ki tarih bilimi çoğunlukla ancak gelenekler-tarihi yoluyla orada-olmuş-olanın kendisine ulaşır. Somut tarih-bilimsel araştırmanın her durumda kendini asıl temasına değişik yakınlıklarda tutabilmesinin nedeni bunda yatar. Kendini daha başından bir dönemin "dünya görüşü" üzerine "fırlatan" tarih-bilimci böylelikle henüz nesnesini yalnızca "estetik" ['duyusal'] olarak değil, ama asıl tarihselliği içinde anlamış olduğunu tanıtlamış olmaz. Ve öte yandan "salt" kaynakları yayıma hazırlayan bir tarih-bilimcinin varoluşu bir asıl tarihsellik yoluyla belirleniyor olabilir.

Böylece en uzak ve en ilkel ekinler üzerine ayrımlaşmış bir tarih-bilimsel ilginin egemenliği bile kendinde henüz bir "zaman"ın asıl tarihselliği için bir tanıt değildir. Sonunda bir "tarihselcilik" [*Historismus*] sorununun ortaya çıkışı tarih biliminin oradaki-Varlığı asıl tarihselliğinden yabancılaştırmaya çabaladığının en açık göstergesidir. Böyle tarihsellik zorunlu olarak tarih bilimini gerektirmez. Tarih-bilimsel-olmayan çağlar böyle olarak bir de tarihsel-olmayan çağlar değildirler.

Genel olarak tarih biliminin "yaşam için" ya "yararlı" ya da "zararlı" olabilmesi olanağı

Seins dem Verstehen unverdeckt *entgegenbringen* kann. In keiner Wissenschaft sind die »Allgemeingültigkeit« der Maßstäbe und die Ansprüche auf »Allgemeinheit«, die das Man und seine Verständigkeit fordert, *weniger* mögliche Kriterien der »Wahrheit« als in der eigentlichen Historie.

Nur weil das zentrale Thema der Historie je die *Möglichkeit* der dagewesenen Existenz ist und diese faktisch immer welt-geschichtlich existiert, kann sie von sich die unerbittliche Orientierung an den »Tatsachen« fordern. Deshalb verzweigt sich die faktische Forschung vielfältig und macht Zeug-, Werk-, Kultur-, Geistes- und Ideen-Geschichte zu ihrem Gegenstand. Die Geschichte ist zugleich an ihr selbst als sich überliefernde je in einer ihr zugehörigen Ausgelegtheit, die selbst ihre eigene Geschichte hat, so daß die Historie zumeist erst durch die Überlieferungsgeschichte hindurch zum Dagewesenen selbst [396] vordringt. Daran liegt es, daß die konkrete historische Forschung sich je in wechselnder Nähe zu ihrem eigentlichen Thema halten kann. Der Historiker, der sich von vornherein auf die »Weltanschauung« eines Zeitalters »wirft«, hat damit noch nicht bewiesen, daß er seinen Gegenstand eigentlich geschichtlich und nicht nur »ästhetisch« versteht. Und andererseits kann die Existenz eines Historikers, der »nur« Quellen ediert, durch eine eigentliche Geschichtlichkeit bestimmt sein.

So ist denn auch die Herrschaft eines differenzierten historischen Interesses bis zu den entferntesten und primitivsten Kulturen an sich noch kein Beweis für die eigentliche Geschichtlichkeit einer »Zeit«. Am Ende ist das Aufkommen eines Problems des »Historismus« das deutlichste Anzeichen dafür, daß die Historie das Dasein seiner eigentlichen Geschichtlichkeit zu entfremden trachtet. Diese bedarf nicht notwendig der Historie. Unhistorische Zeitalter sind als solche nicht auch schon ungeschichtlich.

Die Möglichkeit, daß Historie überhaupt entweder von »Nutzen«

oder »Nachteil« sein kann »für das Leben«, gründet darin, daß dieses in der Wurzel seines Seins geschichtlich ist und sonach als faktisch existierendes sich je schon für eigentliche oder uneigentliche Geschichtlichkeit entschieden hat. *Nietzsche* hat das Wesentliche über »Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben« in seiner zweiten unzeitgemäßen Betrachtung (1874) erkannt und eindeutig-eindringlich gesagt. Er unterscheidet drei Arten von Historie: die monumentalische, antiquarische und kritische, ohne die Notwendigkeit dieser Dreiheit und den Grund ihrer Einheit ausdrücklich aufzuweisen. *Die Dreifachheit der Historie ist in der Geschichtlichkeit des Daseins vorgezeichnet.* Diese läßt zugleich verstehen, inwiefern eigentliche Historie die faktisch konkrete Einheit dieser drei Möglichkeiten sein muß. *Nietzsches* Einteilung ist nicht zufällig. Der Anfang seiner »Betrachtung« läßt vermuten, daß er um ihr Verstand, als er kundgab.

Als geschichtliches ist das Dasein nur möglich auf dem Grunde der Zeitlichkeit. Diese zeitigt sich in der ekstatisch-horizontalen Einheit ihrer Entrückungen. Das Dasein existiert als zukünftiges eigentlich im entschlossenen Erschließen einer gewählten Möglichkeit. Entschlossen auf sich zurückkommend, ist es wiederholend offen für die »monumentalen« Möglichkeiten menschlicher Existenz. Die solcher Geschichtlichkeit entspringende Historie ist »monumentalisch«. Das Dasein ist als gewesendes seiner Geworfenheit überantwortet. In der wiederholenden Aneignung des Möglichen liegt zugleich vorgezeichnet die Möglichkeit der verehrenden Bewahrung der dagewesenen Existenz, an der die ergriffene Möglichkeit offenbar geworden. Als [397] monumentalische ist die eigentliche Historie deshalb »antiquarisch«. Das Dasein zeitigt sich in der Einheit von Zukunft und Gewesenheit als Gegenwart. Diese erschließt, und zwar als Augenblick, das Heute eigentlich. Sofern dieses aber aus dem zukünftig-wiederholenden Verstehen einer ergriffenen Existenzmöglichkeit ausgelegt ist, wird die eigentliche Historie zur Entgegenwärtigung des

yaşamın Varlığının köklerinde tarihsel olmasında ve böylece olgusal olarak varolmakla her durumda daha şimdiden asıl ya da asılsız tarihsellik için karar vermiş olmasında temellenir. Nietzsche "tarih biliminin yaşam için yararı ve zararı" açısından özsel olanı ikinci mevsimsiz irdelemesinde (1874) tanıdı ve bunu ikircimsiz ve derin bir yolda söyledi. Anıtsal, antika ve eleştirel olmak üzere üç tür tarih bilimi ayırdetti, ve bunu bu üçlülüğün zorunluğunu ve birliğinin zeminini belirtik olarak göstermeksizin yaptı. *Tarih biliminin üçlülüğü oradaki-Varlığın tarihselliğinde anıştırılır.* Bu tarihsellik aynı zamanda asıl tarih biliminin ne düzeye dek bu üç olanağın olgusal somut birliği olması gerektiğinin anlaşılmasını sağlar. Nietzsche'nin bölümlemesi raslantısal değildir. "İrdeleme"sinin başlangıcı bildirdiğinden daha çoğunu anladığını düşünmemize izin verir.

Tarihsel olarak, oradaki-Varlık ancak zamansallık temelinde olanaklıdır. Zamansallık kendini 'götürülmeleri'nin [*Entrückung*][S] *ekstatik*-çevrensel birliğinde zamansallaştırır. Oradaki-Varlık, gelecek-ilgili olarak ve asıllığı içinde, seçilmiş bir olanağın kararlı açığa serilişinde varolur. Kararlı olarak kendine geri gelmekle, yineleme yoluyla insansal varoluşun "anıtsal" olanakları için açıktır. Böyle tarihsellikten kaynaklanan tarih bilimi "anıtsal"dır. Olmuş-olmakta olarak, oradaki-Varlık fırlatılmışlığına teslim edilmiştir. Olanaklı olanın yineme yoluyla edinilişinde, aynı zamanda orada-olmuş-olan varoluşun hürmetli saklanmının olanağı imlenir, ve kavranan olanak bu varoluşta açığa çıkmıştır. Anıtsal olarak, asıl tarih bilimi bu nedenle "antik"tir. Oradaki-Varlık kendini Geleceğin ve Olmuşluğun Şimdi olarak birliğinde zamansallaştırır. Şimdi bugünü asıllığı içinde açığa serer ve hiç kuşkusuz 'görüş' kipsi olarak. Ama bu 'bugün' kavranan bir varoluş olanağının gelecek-ilgili bir yolda yineleyici anlaşılmasından yorumlandığı sürece, asıl tarih bilimi bugünün

'şimidiki olma' niteliğinden yoksun bırakılması olur ki, kendini bugünün düşüşteki kamusallığından acılı bir koparıştır. Anıtsal-antik tarih bilimi asıl olmakla zorunlu olarak "Şimdi"nin eleştirisidir. Asıl tarihsellik tarih biliminin üç yolunun olanaklı birliğinin temelidir. Ama asıl tarih biliminin dayandığı *zemin* kaygının varoluşsal Varlık-anlamı olarak *zamansallık*tır.

Tarih biliminin varoluşsal-tarihsel kökeninin somut olarak sunuluşu bu bilimi oluşturan temalaştırmanın çözümlemesinde yerine getirilir. Tarih-bilimsel temalaştırma ana noktasını hermeneutik konumun geliştirilmesinde bulur ki, tarihsel olarak varolan oradaki-Varlığın kararı ile, kendini 'orada-olmuş-olan'ın yineleyici açığa serilişine açar. *Tarih-bilimsel gerçekliğin* olanağı ve yapısı *tarihsel varoluşun asıl açığa serilmişliğinden* ("gerçeklik") açımlanacaktır. Ama tarihsel bilimlerin [*historischen Wissenschaften*] temel kavramları — bunlar ister bu bilimlerin nesneleri ile, isterse bunları ele alış yolları ile ilgili olsunlar — varoluş kavramları oldukları için, tin bilimlerinin kuramı oradaki-Varlığın *tarihselliğinin* tematik bir varoluşsal yorumunu varsayım olarak alır. Böyle bir yorum sürekli bir hedeftir ki, Wilhelm Dilthey'ın araştırma çalışması onu yakına getirmeye çalışır ve Kont Yorçk von Warterburg'un düşünceleri yoluyla daha güçlü olarak aydınlatılır.

§ 77. *Tarihsellik Sorununun Önceki Açımlamasının Wilhelm Dilthey'in Araştırması ve Kont Yorck'un Düşünceleri İle Bağıntısı*

Tarih sorununun yerine getirdiğimiz çözümlemesi Dilthey'in çalışmasının benimsenmesinden doğmuştur. Kont Yorck'un Dilthey'e mektuplarında dağınık olarak bulunan savları tarafından doğrulanmış ve aynı zamanda güçlendirilmiştir.[12]

[12]Bkz. W. Dilthey ve Kont Paul Yorck von Wartenburg arasındaki mektuplaşma, 1877-97, Halle-an-der-Saale, 1923.

Heute, das ist zum leidenden Sichlösen von der verfallenden Öffentlichkeit des Heute. Die monumentalisch-antiquarische Historie ist als eigentliche notwendig Kritik der »Gegenwart«. Die eigentliche Geschichtlichkeit ist das Fundament der möglichen Einheit der drei Weisen der Historie. Der *Grund* des Fundaments der eigentlichen Historie aber ist die *Zeitlichkeit* als der existenziale Sinssinn der Sorge.

Die konkrete Darstellung des existenzial-geschichtlichen Ursprungs der Historie vollzieht sich in der Analyse der Thematisierung, die diese Wissenschaft konstituiert. Die historische Thematisierung hat ihr Hauptstück in der Ausbildung der hermeneutischen Situation, die sich mit dem Entschluß des geschichtlich existierenden Daseins zur wiederholenden Erschließung des dagewesenen öffnet. Aus der *eigentlichen Erschlossenheit* (»Wahrheit«) *der geschichtlichen Existenz* ist die Möglichkeit und die Struktur der *historischen Wahrheit* zu exponieren. Weil aber die Grundbegriffe der historischen Wissenschaften, sie mögen deren Objekte oder ihre Behandlungsart betreffen, Existenzbegriffe sind, hat die Theorie der Geisteswissenschaften eine thematisch existenziale Interpretation der *Geschichtlichkeit* des Daseins zur Voraussetzung. Sie ist das ständige Ziel, dem sich die Forschungsarbeit *W. Diltheys* näher zu bringen sucht und das durch die Ideen des Grafen *Yorck* von Wartenburg eindringlicher erhellt wird.

§ 77. *Der Zusammenhang der vorstehenden Exposition des Problems der Geschichtlichkeit mit den Forschungen W. Diltheys und den Ideen des Grafen Yorck*

Die vollzogene Auseinanderlegung des Problems der Geschichte ist aus der Aneignung der Arbeit Diltheys erwachsen. Sie wurde bestätigt und zugleich gefestigt durch die Thesen des Grafen Yorck, die sich verstreut in seinen Briefen an Dilthey finden[12].

[12]Vgl. Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877-1897, Halle a. d. S. 1923.

Das heute vielfach noch verbreitete Bild Diltheys ist folgendes: der »feinsinnige« Ausleger der Geister, im besonderen Literaturgeschichte, [398] der sich »auch« um eine Abgrenzung der Natur- und Geisteswissenschaften bemüht, dabei der Geschichte dieser Wissenschaften und ebenso der »Psychologie« eine ausgezeichnete Rolle zuweist und das Ganze in einer relativistischen »Lebensphilosophie« verschwimmen läßt. Für die Oberflächenbetrachtung ist diese Zeichnung »richtig«. Ihr entgeht aber die »Substanz«. Sie verdeckt mehr, als sie enthüllt.

Schematisch läßt sich die Forschungsarbeit Diltheys in drei Bezirke aufteilen: Studien zur Theorie der Geisteswissenschaften und ihrer Abgrenzung von den Naturwissenschaften; Forschungen über die Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat; Bemühungen um eine Psychologie, in der die »ganze Tatsache Mensch« zur Darstellung gebracht werden soll. Wissenschaftstheoretische, wissenschaftsgeschichtliche und hermeneutisch-psychologische Untersuchungen durchdringen und überschneiden sich ständig. Wo die eine Blickrichtung vorwiegt, sind die anderen auch schon Motiv und Mittel. Was sich wie Zwiespältigkeit und unsicheres, zufälliges »Probieren« ausnimmt, ist die elementare Unruhe zu dem einen Ziel: das »Leben« zum philosophischen Verständnis zu bringen, und diesem Verstehen aus dem »Leben selbst« ein hermeneutisches Fundament zu sichern. Alles zentriert in der »Psychologie«, die das »Leben« in seinem geschichtlichen Entwicklungs- und Wirkungszusammenhang verstehen soll als die *Weise*, in der der Mensch *ist*, als möglichen *Gegenstand* der Geisteswissenschaften und als *Wurzel* dieser Wissenschaften *zumal*. Die Hermeneutik ist die Selbstaufklärung dieses Verstehens und erst in abgeleiteter Form Methodologie der Historie.

Dilthey hat zwar mit Rücksicht auf zeitgenössische Erörterungen, die seine eigenen Forschungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften einseitig in das Feld der Wissenschaftstheorie gedrängt

Dilthey'in bugün henüz büyük bir yaygınlık taşıyan imgesi tinin tarihinin, özel olarak yazın tarihinin duyarlı bir yorumlayıcısının tablosudur; dahası, Doğa bilimlerinin ve Tin bilimlerinin birbirinden ayrılması için "de" çaba gösterirken, böylelikle bu son kümedeki bilimlerin olduğu gibi "ruhbilim"in tarihine de ayırdedici bir rol yüklemekte ve bütünün göreci bir "yaşam felsefesi" içinde biraraya kaynaşmasına izin vermektedir. Yüzeysel bir irdeleme için bu taslak "doğru"dur. Ama tözü elinden kaçırır. Açığa çıkarmaktan çok üstünü örter.

Şematik olarak Dilthey'in araştırma çalışması üç alana bölünebilir: Tin-bilimleri kuramına ve bunların Doğa-bilimlerinden ayrımına yönelik incelemeler; insan, toplum ve devlet bilimlerinin tarihi üzerine araştırmalar; içinde "bir görgül-olgu olarak insan"ın sunulacağı bir ruhbilim için çabalar. Bilim-kuramsal, bilim-tarihsel ve hermeneutik-ruhbilimsel araştırmalar sürekli olarak içiçe geçerler ve kesişirler. Bir bakış yönünün başat olduğu yerde, ötekiler daha şimdiden birer güdü ve araçtır. Kendini bir dağınıklık olarak ve güvenilmez ve rasgele bir "yoklama" olarak gösteren şey tek bir hedefe doğru öğesel bir kaynaşmadır: "Yaşamı" felsefi olarak anlamak ve bu anlama için "yaşamın kendisi"nden hermeneutik bir temeli güvence altına almak. Herşey "ruhbilim" üzerinde özeklenir ve bunda gelişim ve etkilerinin tarihsel bağlamı içindeki "yaşam"ın öyle bir *yolda* anlaşılması gerekir ki, buna göre insan tin-bilimlerinin olanaklı *nesnesi* olarak ve *özellikle* bu bilimlerin *kökü* olarak *vardır*. Hermeneutik bu anlamanın kendini-aydınlatmasıdır ve ancak türevsel bir biçimde de olsa tarih biliminin yöntembilimidir.

Çağdaş tartışmalarda Dilthey'in tin-bilimlerinin temellendirilmesi için kendi araştırmaları tek-yanlı olarak bilim-kuramı alanına itilmiştir; ve yayımlarının sık sık bu yöne doğru yönlendirilmesinin nedeni hiç kuşkusuz

böyle tartışmalar olmuştur. "Tin-bilimlerinin mantığı" onun için özeksel olmaktan tıpkı onun "yalnızca" ruhsal olanın pozitif bilimini iyileştirilmeye çabalayan "ruhbilim"i denli uzaktır.

Dilthey'in en öz felsefi eğilimi dostu Kont Yorck ile yazışmalarında "*tarihselliği anlama yönündeki ortak ilgimiz*"e değinen Yorck'un sözlerinde ikircimsiz bir anlatım bulur (italikler yazarın).[13] Dilthey'in ancak şimdi tam kapsamları içinde erişilebilir olan araştırmalarının özümsenmesi onlarla ilkede bir anlaşmanın kararlılığını ve somutluğunu gerektirir. Onu devindiren sorunu ve onu nasıl devindirdiğini ayrıntılı bir yolda tartışmanın yeri burası değildir.[14] Buna karşı Kont Yorck'un kimi özeksel düşüncelerini özel mektuplardan seçilen pasajlar yoluyla geçici olarak betimleyeceğiz.

Bu yazışmalarda Yorck'un eğilimi Dilthey'in soruları formüle ediş biçimi ve emekleri yoluyla dirilik kazanır; ve bu eğilim temellendirici disiplin olarak çözümlemeci ruhbilimin görevlerine karşı aldığı tutumda kendini gösterir. Dilthey'in "Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie" (1894) başlıklı akademi denemesi üzerine şunları yazar: "'Kendi'nin irdelemesi birincil bilme aracı olarak, çözümleme işe birincil bilme yordamı olarak sağlam bir biçimde ortaya koyulur. Kendi bulguları yoluyla doğrulanan önermeler buradan formüle edilirler. Kurgulayıcı ruhbilimin ve bunun sayıltılarının eleştirel bir çözündürülmesi, bir açıklaması ve böylelikle içerden çürütülmesi yönünde ilerlenmez." (*Briefwechsel*, s. 177). "... eleştirel çözündürmeyi = ayrıntıda

[13] *Briefwechsel*, s. 185.

[14] G. Misch'in Dilthey'in özeksel eğilimlerini hedefleyen ve Dilthey'in çalışması ile bir anlaşmaya varabilmek için onsuz yapamayacağımız somut bir sunuş çalışmasına borcumuz burada böyle bir tartışmadan vazgeçmeyi kolaylaştırır. Bkz. onun W. Dilthey'in *Gesammelte Schriften*'i için sunuş yazısı, Cilt V (1924), *Vorbericht*, s. VII-CXVII.

haben, seine Veröffentlichungen vielfach in dieser Richtung orientiert. Die »Logik der Geisteswissenschaften« ist für ihn ebensowenig zentral, wie seine »Psychologie« »nur« als Verbesserung der positiven Wissenschaft vom Psychischen angestrebt wird.

Diltheys eigenste philosophische Tendenz in der Kommunikation mit seinem Freunde, dem Grafen Yorck, bringt dieser einmal unzweideutig zum Ausdruck, wenn er auf »*das uns gemeinsame Interesse Geschichtlichkeit zu verstehen*« [v. Verf. gesp.] hinweist[15]. Die Aneignung der Diltheyschen Forschungen, die jetzt erst in vollem Umfang zugänglich werden, bedarf der Stetigkeit und Konkretion grundsätzlicher Auseinandersetzung. Für eine ausführliche Erörterung der Pro[399]bleme, die ihn bewegten und wie sie ihn bewegten, ist hier nicht der Ort[16]. Dagegen sollen einige zentrale Ideen des Grafen *Yorck* durch eine Auswahl charakteristischer Briefstellen eine vorläufige Kennzeichnung erhalten.

Die in der Kommunikation mit der *Diltheyschen* Fragestellung und Arbeit lebendige Tendenz *Yorcks* zeigt sich gerade in der Stellungnahme zu den Aufgaben der grundlegenden Disziplin, der analytischen Psychologie. Er schreibt zu Diltheys Akademieabhandlung »Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie« (1894): »Die Selbstbesinnung als primäres Erkenntnißmittel, die Analysis als primäres Erkenntnißverfahren werden fest hingestellt. Von hier aus werden Sätze formuliert, die der Eigenbefund verifiziert. Zu einer kritischen Auflösung, einer Erklärung und damit inneren Widerlegung der konstruktiven Psychologie und ihrer Annahmen wird nicht fortgeschritten.« (Briefw. S. 177.) »... das Absehen von kritischer Auflösung = psychologischer Provenienznachwei-

[15] Briefwechsel, S. 185.

[16] Darauf kann um so mehr verzichtet werden, als wir *G. Misch* eine konkrete und auf die zentralen Tendenzen abzielende Darstellung Diltheys verdanken, die keine Auseinandersetzung mit dessen Werk wird entbehren können. Vgl. *W. Dilthey*, Ges. Schriften Bd. V (1924), *Vorbericht*, S. VII-CXVII.

sung im Einzelnen und in eingreifender Ausführung steht meines Erachtens im Zusammenhange mit dem Begriffe und der Stellung, welche Sie der Erkenntnißtheorie zuweisen.« (S. 177.) »Die *Erklärung* der Unabwendbarkeit — die Thatsache ist hingestellt und deutlich gemacht — giebt nur eine Erkenntnißtheorie. Sie hat Rechenschaft abzulegen über die Adaequatheit der wissenschaftlichen Methoden, sie hat die Methodenlehre zu begründen, anstatt daß jetzt die Methoden den einzelnen Gebieten — ich muß sagen auf gut Glück — entnommen werden« (S. 179 f.).

In dieser Forderung Yorcks — es ist im Grunde die einer den Wissenschaften vorausschreitenden und sie führenden Logik, wie es die Platonische und die Aristotelische war — liegt die Aufgabe beschlossen, positiv und radikal die verschiedene kategoriale Struktur des Seienden, das Natur, und des Seienden, das Geschichte *ist* (des Daseins), herauszuarbeiten. Y. findet, daß D.'s Untersuchungen »*zu wenig die generische Differenz zwischen Ontischem und Historischem betonen*.« (S. 191) [v. Verf. gesp.]. »Insbesondere das Verfahren der Vergleichung wird als Methode der Geisteswissenschaften in Anspruch genommen. Hier trenne ich mich von Ihnen ... Vergleichung ist immer aesthetisch, haftet immer an der Gestalt. Windelband weist der Geschichte Gestalten zu. Ihr Begriff des Typus ist ein durchaus innerlicher. Da handelt es sich um Charaktere, nicht um Gestalten. Jenem ist Geschichte: eine Reihe von Bildern, von Einzelgestalten, aesthetische Forderung. Dem Naturwissenschaftler bleibt eben neben der Wissenschaft als eine Art von menschlichem Beruhigungsmittel nur der aesthetische Genuß. Ihr Begriff von Geschichte ist doch der eines Kräftekomplexes, von Krafteinheiten, auf welche die Kategorie: Gestalt nur übertragener Maßen anwendbar sein sollte«. (S. 193.)

Aus dem sicheren Instinkt für die »Differenz des Ontischen und Historischen« erkennt Y., wie stark die traditionelle Geschichtsforschung sich noch in »rein okularen Bestimmungen« (S. 192) hält, die auf das Körperliche und Gestalthafte zielen.

ve sıkı sıkıya kavrayıcı bir biçimde yerine getirilen ruhbilimsel köken-belgitlemeyi gözardı etmeniz benim görüşümde bilgi-kuramına yüklediğiniz kavramlar ve konum ile bağıntılıdır" (s. 177). "Bu uygulanamazlığın *açıklamasını* — olgu ortaya koyulmuş ve açık kılınmıştır — ancak bir bilgi-kuramı verir. Yöntemlerini tekil alanlardan — iyi bir şansla demeliyim — almak yerine, bilimsel yöntemlerin yeterliği üzerine bir açıklama vermeli, yöntem-öğretisini temellendirmelidir" (s. 179 vs.).

Yorck'un bu isteminde — ki temelde tıpkı Platon ve Aristoteles'in mantıkları gibi bilimlerin önünde yürüyerek onlara yol gösteren bir mantık istemidir —, olumlu olarak ve köktenci olarak, Doğa olan varolan-şeylerin ve tarih (oradaki-Varlığınki) olan varolan-şeylerin değişik kategorisel yapılarını geliştirme görevi imlenir. Yorck'a göre Dilthey'in araştırmaları "*varlıksal ve tarih-bilimsel arasındaki soysal ayrımı gereğinden az vurgular*" (s. 191) [vurgu yazar tarafından]. "Özellikle karşılaştırma yordamı tin-bilimlerinin yöntemi olarak öne sürülür. Burada sizden ayrılıyorum. ... Karşılaştırma her zaman estetiktir, her zaman şekle sarılır. Windelband tarihe şekiller yükler. Sizin tip kavramınız bütünüyle içsel bir kavramdır. Burada önemli olan şey şekiller değil ama karakterdir. Windelband için tarih: bir resimler dizisi, bir bireysel şekiller dizisi, bir estetik istem. Doğa-bilimcinin gözünde, insan için bir tür yatıştırıcı olarak bilimin yanısıra yalnızca estetik haz kalır. Ama sizin tarih kavramınız bir kuvvetler bağlantısı kavramı, bir kuvvetler birliği kavramıdır ki, şekil kategorisinin ona yalnızca bir ölçüde aktarım yoluyla uygulanabilir olması gerekir" (s. 193).

"Varlıksalın ve tarih-bilimselin ayrımı" için güvenilir içgüdüsünden çıkarak, Yorck geleneksel tarihsel araştırmanın kendini henüz cisimsel olanı ve şekilli olanı hedefleyen "arı görsel belirlenimler"de (s.192) ne denli güçlü bir biçimde sürdürdüğünü biliyordu.

"Ranke büyük bir görselcidir ki, onun için yitmiş olan şeyler *edimsellikler* olamazlar. Ranke'nin bütün soyu tarihsel gerecin politik olana sınırlanışını da açıklar. Ancak politik olan dramatik olandır" (s. 60). "Zamanın akışının getirdiği değişkiler bana özsel olmayan değişkiler olarak görünürler, ve onu başka türlü değerlendirmek isterim. Çünkü örneğin sözde tarihsel okulu yalnızca aynı ırmak yatağı içindeki bir yan akıntı olarak ve yalnızca eski ve baştan sona giden karşıtlığın bir üyesini temsil edici olarak görüyorum. Ad aldatıcı birşey taşır. *O okul hiçbir biçimde tarihsel değil* [italikler yazara ait] , ama şeyleri estetik olarak kurgulayan antika bir okuldu ve bu arada büyük başat devim mekanik kurgulama devimiydi. Bu yüzden ussallığın yöntemine yöntemsel olarak katkısı yalnızca ortak bir duygu oldu" (s. 68 vs.).

"Gerçek filologus — ki tarihin bir kavranımı bir antika dolabı olarak alır.* Hiçbir elegelirliğin olmadığı yere — ki oraya yalnızca dirimli ruhsal konum değişimi götürür — bu beyefendiler gitmezler. En içlerinde, bunlar doğa-bilimcilerdir ve deney eksik olduğu için daha da kuşkucu olurlar. Tüm bu pılıpırtıdan bütünüyle uzakta durmalıyız, örneğin Platon'un ne sıklıkla Büyük Yunanistan'da ya da Sirakuze'de olmuş olduğu gibi. Dirimli hiçbirşey buna bağlı değildir. Şimdi eleştirel olarak gördüğüm böyle dışsal tavır en sonunda büyük bir soru imi ile biter ve Homeros'un, Platon'un, Yeni Ahit'in büyük realiteleri tarafından utandırılır. Gerçekten reel herşey bir "kendindeşey" olarak görüldüğünde — deneyimlenmediğinde — bir hayalet olur" (s. 61). "Bu 'bilimciler' zamanın gücü karşısında tıpkı devrimci dönemin aşırı ince Fransız toplumu gibi dururlar. Orada olduğu gibi burada da biçimcilik, biçim kültü vardır. İlişkinin belirlenmesi

*[Yorck burada. *Geschichte und System der platonischen Philosophie* (Heidelberg, 1839) başlıklı kitabını okumakta olduğu Karl Friedrich Hermann'a değinmektedir. (MR'ün notu.)]

»Ranke ist ein großes Okular, dem nicht, was entschwand, zu *Wirklichkeiten* werden kann ... Aus Rankes ganzer Arterklärt sich auch die Beschränkung des Geschichtsstoffes auf das Politische. Nur dies ist das Dramatische.« (S. 60.) »Die Modifikationen, die der Zeitverlauf gebracht hat, erscheinen mir unwesentlich, und da mag ich wohl anders werthen. Denn zum Beispiel die so genannte historische Schule halte ich für eine bloße Nebenströmung innerhalb desselben Flußbettes und nur ein Glied eines alten durchgehenden Gegensatzes repraesentirend. Der Name hat etwas Täuschendes. *Jene Schule war gar keine historische* [v. Verf. gesp.] sondern eine antiquarische, aesthetisch konstruirend, während die große dominirende Bewegung die der mechanischen Construktion war. Daher was sie methodisch hinzubrachte, zu der Methode der Rationalität nur Gesammtgefühl« (S. 68f.).

»Der echte Philologus, der einen Begriff von Historie hat als von einem Antiquitätenkasten. Wo keine Palpabilität — wohin nur lebendige psychische Transposition führt, da kommen die Herren nicht hin. Sie sind eben im Innersten Naturwissenschaftler und werden noch mehr zu Skeptikern, weil das Experiment fehlt. Von all dem Krimskrams, wie oft zum Beispiel Platon in Großgriechenland oder Syrakus gewesen, muß man sich ganz fernhalten. Da hängt keine Lebendigkeit dran. Solche äußerliche Manier, die ich nun kritisch durchgesehen habe, kommt zuletzt zu einem großen Fragezeichen und ist zu Schanden geworden an den großen Realitäten Homer, Platon, Neues Testament. Alles wirklich Reale wird zum Schemen, wenn es als »Dingan sich« betrachtet, wenn es nicht erlebt wird«. (S. 61.) »Die ‚Wissenschaftler' stehen den Mächten der Zeit ähnlich gegenüber wie die feinstgebildete französische Gesellschaft damaliger Revolutionsbewegung. Hier wie dort Formalismus, Kultus der Form. Verhältnißbestimmungen

der Weisheit letztes Wort. Solche Denkrichtung hat na[401]türlich ihre — wie ich meine — noch nicht geschriebene Geschichte. Die Bodenlosigkeit des Denkens und des Glaubens an solches Denken — erkenntnißtheoretisch betrachtet: ein metaphysisches Verhalten — ist historisches Produkt.« (S. 39.) »Die Wellenschwingungen hervorgerufen durch das exzentrische Prinzip, welches vor mehr als vierhundert Jahren eine neue Zeit heraufführte, scheinen mir bis zum Äußersten weit und flach geworden zu sein, die Erkenntniß bis zur Aufhebung ihrer selbst fortgeschritten, der Mensch so weit seiner selbst entrückt, daß er seiner nicht mehr ansichtig ist. Der »moderne Mensch« das heißt der Mensch seit der Renaissance ist fertig zum Begrabenwerden.« (S. 83.) Dagegen: »Alle wahrhaft lebendige und nicht nur Leben schildernde Historie ist Kritik.« (S. 19.) »Aber Geschichtskenntniß ist zum besten Theile Kenntniß derverborgenen Quellen.« (S. 109.) »Mit der Geschichte ists so, daß was Spektakel macht und augenfällig ist nicht die Hauptsache ist. Die Nerven sind unsichtbar wie das Wesentliche überhaupt unsichtbar ist. Und wie es heißt: ›Wenn ihr stille wäret, so würdet ihr starksein‹ so ist auch die Variante wahr: wenn ihr stille seid so werdet ihr vernehmen das heißt verstehen.« (S. 26.) »Und dann genieße ich das stille Selbstgespräch und den Verkehr mit dem Geiste der Geschichte. Der ist in seiner Klause dem Faust nicht erschienen und auch dem MeisterGoethe nicht. Ihm würden sie nicht erschrocken gewichen sein, so ernst und ergreifend die Erscheinung sein mag. Ist sie doch brüderlich und verwandt in anderem, tieferen Sinne als die Bewohnervon Busch und Feld. Die Bemühung hat Ähnlichkeit mit dem Ringen Jacobs, für den Ringenden selbst ein sicherer Gewinn. Darauf aber kommts an erster Stelle an«. (S. 133.)

Die klare Einsicht in den Grundcharakter der Geschichte als »Virtualität« gewinnt Yorck aus der Erkenntnis des Seinscharakters des menschlichen Daseins selbst, also gerade nicht wissenschaftstheore-

bilgelik için son sözdür. Böyle düşünce yönünün doğallıkla kendi tarihi vardır ki, sanırım henüz yazılmış değildir. Düşünmenin ve böyle düşünmeye inancın temelsizliği — ki böyle düşünme, bilgikuramsal olarak görüldüğünde, metafiziksel bir tutumdur — 'tarihsel' bir üründür" (s. 39). "Dört yüz yıldan daha önce yeni bir evreye götürmüş olan eşözeksizlik ilkesinin yarattığı dalgalanmalar bana aşırı ölçüde genişlemiş ve düzleşmiş görünür; bilgi kendi kendini ortadan kaldırma noktasına dek ilerlemiş ve insan kendi kendisinden öylesine 'uzağa götürülmüştür' [*entrückt*] ki, bundan böyle kendini görmez olmuştur. 'Modern insan,' eş deyişle Rönesans sonrası insan gömülmek için hazırdır" (s. 83). Buna karşı, "Gerçekten dirimsel olan ve yalnızca yaşamı betimlemeyen tüm tarih eleştiridir" (s. 19). "Ama tarih bilgisi, en iyi bölümünde, gizli kaynakların bilgisidir" (s. 109). "Tarih söz konusu olduğunda, bir görünüm yaratan ve gözü yakalayan şey başlıca sorun değildir. Sinirler, tıpkı genel olarak özsel olan gibi, görülemezler. Ve nasıl 'Eğer dingin olursan güçlü olursun' denirse, bunun 'Eğer dingin olursan algılayacak, eş deyişle anlayacaksın' biçimi de doğrudur" (s. 26). "Ve o zaman kendi kendine konuşmanın dinginliğindeki ve tarihin tini ile iletişimdeki hazzı yaşarım. Bu Faust'a odasında görünmeyen tindir, ve ne de Usta Goethe'ye görünmüştür. Ama böyle bir görüntü ne denli ciddi ve etkileyici olabilse de, ikisi de ona yol açmaktan korkmayacaklardı. Çünkü kardeş gibidir ve bize çalıda ve tarlada yaşayanların olduğundan başka, daha derin bir anlamda yakındır. Çabanın Jakob'un dövüşleri ile benzerliği vardır — güreşçinin kendisi için güvenilir bir kazanç. Ama herşeyden önemli olan budur" (s. 133).

Yorck tarihin "sanallık" olarak temel karakteri üzerine açık içgörüyü insansal oradaki-Varlığın kendisinin Varlık karakterinin bilgisinden kazandı — kesinlikle bir bilim kuramının isteyecek olduğu gibi tarihsel irdelemenin

nesnelerinden değil: "Tüm ruhsal-fiziksel verinin *var* olmadığı [Varlık = doğanın el-önünde-Varlığı; yazarın notu], ama yaşadığı — bu olgu tarihselliğin tohum noktasıdır. Ve 'Kendi'nin irdelemesi — ki soyut bir Bene değil ama benim 'Kendi'min doluluğuna yöneliktir — beni tarihsel olarak belirlenmiş bulacaktır, tıpkı fiziğin beni kozmik olarak belirlenmiş bilmesi gibi. Nasıl Doğa isem, yine öyle tarihimdir ..." (s. 71). Ve tüm düzmece "ilişki belirlenimleri"nin ve "temelsiz" göreciliklerin içyüzünü gören Yorck oradaki Varlığın tarihselliği üzerine içgörüden en son sonucu çıkarmada duraksamadı. "Ama öte yandan özbilincin iç tarihselliği durumunda tarih biliminden koparılmış bir dizgesellik yöntembilimsel olarak yetersizdir. Tıpkı fizyolojinin fizikten soyutlanamayacak olması gibi, felsefe de — özellikle eleştirel ise — tarihsellikten koparılamaz. ... Davranış ve tarihsellik soluk alma ve hava basıncı gibidirler — ve — ki bu oldukça paradoksal gelebilir — felsefeciliğin tarihselleştirilmemesi bana yöntemsel açıdan metafiziksel bir kalıntı gibi görünür" (s. 69). "Felsefe yapmak yaşamak olduğu için, benim görüşümde — korkmayınız — bir tarih felsefesi vardır — ama onu kim yazabilir? — Hiç kuşkusuz şimdiye dek kabul edilmiş olduğu ve denenmiş olduğu gibi değil, ki su götürmez bir yolda ona karşı olduğunuzu açıkladınız. Şimdiye dek soru tam olarak yanlış, giderek olanaksız bir yolda formüle edildi; ama bu yol biricik yol değildir. Bu yüzden bundan böyle tarihsel olmayacak hiçbir edimsel felsefecilik yoktur. Dizgesel felsefe ve tarihsel sunuş arasındaki bölünme özsel olarak doğru değildir" (s. 251). "Kılgısal olabilmek şimdi hiç kuşkusuz tüm bilimin asıl haklılık zeminidir. Ama matematiksel kılgı biricik kılgı değildir. Bizim duruş noktamızın kılgısal ereği sözcüğün en geniş ve en derin anlamında eğitbilimsel duruş noktasıdır. Bu erek tüm gerçek felsefenin ruhu ve Platon ve Aristoteles'-

tisch am Objekt der Geschichtsbetrachtung: »Daß die gesammte psycho-physische Gegebenheit nicht *ist* [Sein = Vorhandensein der Natur. Anm. d. Vf.] sondern lebt, ist der Keimpunkt der Geschichtlichkeit. Und eine Selbstbesinnung, welche nicht auf ein abstraktes Ich sondern auf die Fülle meines Selbstes gerichtet ist, wird mich historisch bestimmt finden, wie die Physik mich kosmisch bestimmt erkennt. Gerade so wie Natur bin ich Geschichte...« (S. 71.) Und Yorck, der alle unechten »Verhältnisbestimmungen« und »bodenlosen« Relativismen durchschaute, zögert nicht, die letzte Konsequenz aus der Einsicht in die Geschichtlichkeit des Daseins zu ziehen. »Andererseits aber bei der inneren Geschichtlichkeit des Selbstbewußtseins ist eine **[402]** von der Historie abgesonderte Systematik methodologisch inadaequat. Wie die Physiologie von der Physik nicht abstrahieren kann, so die Philosophie — gerade wenn sie eine kritische ist — nicht von der Geschichtlichkeit ... Das Selbstverhalten und die Geschichtlichkeit sind wie Athmen und Luftdruck — und — es mag dies einiger Maßen paradox klingen — die Nicht-Vergeschichtlichung des Philosophirens erscheint mir in methodischer Beziehung als ein metaphysischer Rest«. (S. 69.) »Weil philosophiren leben ist, darum — erschrecken Sie nicht — giebt es nach meiner Meinung eine Philosophie der Geschichte — wer sie schreiben könnte! — Gewiß nicht so wie sie bisher aufgefaßt und versucht worden ist, wogegen unwiderleglich Sie Sich erklärt haben. Die bisherige Fragstellung war eben eine falsche, ja unmögliche, aber ist nicht die einzige. Darum weiter giebt es kein wirkliches Philosophiren, welches nicht historisch wäre. Die Trennung zwischen systematischer Philosophie und historischer Darstellung ist dem Wesen nach unrichtig.« (S. 251.) »Das Praktisch werden können ist ja nun allerdings der eigentliche Rechtsgrund aller Wissenschaft. Aber die mathematische Praxis ist nicht die alleinige. Die praktische Abzweckung unseres Standpunktes ist die paedagogische, im weitesten und tiefsten Wortsinne. Sie ist die Seele aller wahren Philosophie und die Wahrheit des

Platon und Aristoteles«. (S. 42 f.) »Sie wissen was ich von der Möglichkeit einer Ethik als Wissenschaft halte. Trotzdem kann immer etwas besser gemacht werden. Für wen eigentlich sind solche Bücher? Registraturen über Registraturen! Das einzig Bemerkenswerthe der Trieb von der Physik zur Ethik zu kommen.« (S. 73.) »Wenn man Philosophie als Lebensmanifestation begreift, nicht als Expektoration eines bodenlosen Denkens, bodenlos erscheinend, weil der Blick von dem Bewußtseinsboden abgelenkt wird, so ist die Aufgabe wie knapp im Resultate, so verwickelt und mühsam in seiner Gewinnung. Vorurtheilsfreiheit ist die Voraussetzung und schon dieses schwer zu gewinnen.« (S. 250.)

Daß Yorck selbst sich auf den Weg macht, gegenüber dem Ontischen (Okularen) das *Historische* kategorial in den Griff zu bringen und »das Leben« in das angemessene wissenschaftliche Verständnis zu heben, wird aus dem Hinweis auf die Art der Schwierigkeit solcher Untersuchungen deutlich: ästhetisch-mechanistische Denkweise »findet leichter wörtlichen Ausdruck, bei der breiten Provenienz der Worte aus der Okularität erklärlich, als eine hinter die Anschauung zurückgehende Analysis ... Was dagegen in den Grund der Lebendigkeit eindringt, ist einer exoterischen Darstellung entzogen, woher denn alle Terminologie nicht gemeinverständlich, symbolisch und unver[403]meidlich. Aus der besonderen Art des philosophischen Denkens folgt die Besonderheit ihres sprachlichen Ausdrucks.« (S. 70 f.) »Aber Sie kennen meine Vorliebe für das Paradoxe, die ich damit rechtfertige, daß Paradoxie ein Merkmal der Wahrheit ist, daß communis opinio gewißlich nirgends in der Wahrheit ist, als ein elementarer Niederschlag verallgemeinernden Halbverstehens, in dem Verhältnisse

in gerçekliğidir" (s. 42 vs.). "Bir bilim olarak etiğin olanağı konusunda neyi savunduğumu biliyorsunuz. Gene de bu her zaman daha iyi yapılabilir. Böyle kitaplar aslında kimin için yazılır? Kayıtlar üzerine kayıtlar! Dikkate değer biricik şey fizikten etiğe gelme dürtüsüdür" (s. 73). "Eğer felsefe temelsiz bir düşünmenin (temelsiz görünür çünkü bakışını bilinç-temelinden geriye çevirmiştir) öksürüp tıksırması olarak değil ama bir yaşam-bildirisi olarak kavranırsa, o zaman görev sonuçlarında tıpkı onları elde etmede karışık ve zahmetli olması denli kıttır. Önyargıdan özgürlük öngerektir ve bu özgürlüğü kazanmak ise güçtür" (s. 250).

Yorck'un kendisinin varlıksal olana (görsel olana) karşı 'tarih-bilimsel' olanı kategorisel olarak kavrayış önüne getirmenin ve "yaşamı" uygun bir bilimsel anlayışa yükseltmenin yoluna girdiği böyle araştırmalardaki güçlüğün türü üzerine anıştırmalarından açıktır: Estetik-mekanik düşünme yolunun* "sözel anlatım bulması sezginin arkasına dolaşan bir çözümlemeden daha kolaydır, ve bu durum sözcüklerin görsellikteki geniş köken alanlarından açıklanabilir. ... Buna karşı, dirimlilik zemininin içine işleyen şey dışrak bir sunuştan kaçar, çünkü tüm terminolojisi yaygın bir anlaşılırlıktan uzak, simgesel ve kaçınılmazdır. Felsefi düşüncenin tikel türünden onun dilsel anlatımlarının tikelliği doğar" (s. 70 vs.). "Ama siz benim paradokslar için sevgimle tanışıksınız; ve bunu aklamak için diyorum ki, paradoksallik gerçekliğin bir belirtisidir, *communis opinio* kesinlikle gerçeklikte hiçbir yerde değildir, genelleştirici bir yarım-anlamanın öğesel serpintisi gibidir

*[Yorck burada *Lotze* ve *Fechner*'i tartışmakta, ve onların '*ender anlatım yetenekleri*'nin Heidegger'in deyimiyle 'estetik-mekanik' düşünme yollarından destek aldığını düşünmektedir. Yorck'un 'estetik,' 'mekanik' ve 'sezgisel' sözcüklerini biraraya yığmasını kafa karıştırıcı bulan okur burada 'estetik' ve 'sezgi' sözcüklerinin Kant'ta olduğu gibi 'dolaysız duyusal deneyim' anlamını taşıdıklarını, ve Yorck'un 'düzeneği' bütünüyle böyle bir deneyimin çevreni içine düşüyor ve ötesine geçmiyor olarak düşündüğünü anımsamalıdır. (MR'nin notu.)]

ve gerçeklik ile ilişkide şimşeğin arkasında bıraktığı kükürtlü duman gibidir. Gerçeklik hiçbir zaman bir öğe değildir. Öğesel kamusal görüşü dağıtmak ve olanaklı olduğu ölçüde görmenin ve bakmanın bireyselliğinin şekillendirilmesini olanaklı kılmak Devletin eğitbilimsel görevi olacaktır. O zaman, sözde bir kamu duyuncu yerine — bu köktenci dışsallaşma yerine —, bir kez daha bireysel-duyunçlar, eş deyişle duyunçlar güçlü olacaklardır" (s. 249 vs.).

Tarihselliği anlama ilgisi kendini "varlıksal olan ve 'tarih-bilimsel' olan arasındaki soysal ayrım"ın geliştirilmesi görevi ile karşı karşıya bulur. "*Yaşam felsefesi*"nin *temel hedefi* sıkı sıkıya bununla bağlıdır. Gene de sorunun formülasyonu *ilkesel* bir köktencileştirmeyi gerektirir. Tarihselliği varlıksal olandan ayrımı içinde felsefi olarak ayrımsamak ve "kategorisel" olarak kavramak "varlıksal olanı" olduğu gibi "tarih-bilimsel olanı" da karşılaştırılabilirlik ve ayırdedilebilirlik açısından *daha kökensel bir birlik* içine getirme yoluyla olmanın dışında nasıl olacaktır? Ama bu ancak şu içgörülerin doğuşuyla olanaklıdır: 1. Tarihsellik sorusu tarihsel varolan-şeylerin Varlık-durumuna ilişkin bir *varlıkbilimsel* sorudur; 2. Varlıksal olana ilişkin soru oradaki-Varlık karakterinde olmayan varolan-şeylerin, en geniş anlamda elönünde-bulunan şeylerin Varlık-durumuna ilişkin *varlıkbilimsel* sorudur; 3. Varlıksal olan varolan-şeylerin yalnızca *bir* alanıdır. Varlık düşüncesi "varlıksal olanı" ve "tarih-bilimsel olanı" kucaklar. Kendini "soysal olarak ayrımlaşmaya" bırakması gereken şey bu düşüncedir.

Yorck'un tarihsel olmayan varolan-şeylere yalnızca varlıksal şeyler demesi raslantısal değildir. Bu yalnızca geleneksel varlıkbilimin kesintisiz egemenliğinin bir yansımasıdır: Bu varlıkbilim, Varlık sorusunun *antikçağ* formülasyonundan türemiş olmakla, varlıkbilimsel sorunsalı ilkesel bir daraltma içinde saptar. Varlıksal olan ve tarih-bilimsel olan arasındaki ayrım sorunu, bir araştırma sorunu olarak, ancak

zu der Wahrheit wie der Schwefeldampf, den der Blitz zurückläßt. Wahrheit ist nie Element. Staatspaedagogische Aufgabe wäre es die elementare öffentliche Meinung zu zersetzen und möglichst die Individualität des Sehens und Ansehens bildend zu ermöglichen. Es würden dann statt eines so genannten öffentlichen Gewissens— dieser radikalen Veräußerlichung, wieder Einzelgewissen, das heißt Gewissen mächtig werden«. (S. 249 f.)

Das Interesse, Geschichtlichkeit zu verstehen, bringt sich vor die Aufgabe einer Herausarbeitung der »generischen Differenz zwischen Ontischem und Historischem«. Damit ist das *fundamentale Ziel* der *»Lebensphilosophie«* festgemacht. Gleichwohl bedarf die Fragestellung einer *grundsätzlichen* Radikalisierung. Wie anders soll Geschichtlichkeit in ihrem Unterschied vom Ontischen philosophisch erfaßt und »kategorial« begriffen werden, es sei denn dadurch, daß »Ontisches« sowohl wie »Historisches« in eine *ursprünglichere Einheit* der möglichen Vergleichshinsicht und Unterscheidbarkeit gebracht werden? Das ist aber nur möglich, wenn die Einsicht erwächst: 1. Die Frage nach der Geschichtlichkeit ist eine *ontologische* Frage nach der Seinsverfassung des geschichtlich Seienden; 2. die Frage nach dem Ontischen ist die *ontologische* Frage nach der Seinsverfassung des nicht daseinsmäßigen Seienden, des Vorhandenen im weitesten Sinne; 3. das Ontische ist nur *ein* Bezirk des Seienden. Die Idee des Seins umgreift »Ontisches« *und* »Historisches«. *Sie* ist es, die sich muß »generisch differenzieren« lassen.

Nicht zufällig nennt Yorck das nicht geschichtliche Seiende das Ontische schlechthin. Das ist nur der Widerschein der ungebrochenen Herrschaft der traditionellen Ontologie, die, herkünftigaus der *antiken* Fragestellung nach dem Sein, die ontologische Problematik in einer grundsätzlichen Verengung festhält. Das Problem der Differenz zwischen Ontischem und Historischem kann als For-

schungsproblem nur ausgearbeitet werden, wenn es sich durch die fundamentalontologische Klärung der Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt *zuvor des Leitfadens versichert hat*[15]. So wird deutlich, in wel[404]chem Sinne die vorbereitende existenzial-zeitliche Analytik des Daseins entschlossen ist, den Geist des Grafen *Yorck* zu pflegen, um dem Werke *Diltheys* zu dienen.

genelde Varlığın anlamına ilişkin sorunun temel varlıkbilimsel açıklaması yoluyla, *önceden onun için ipucunun güvence altına alınmasıyla* geliştirilebilir.[15] Böylece oradaki-Varlığın hazırlayıcı varoluşsal-zamansal Analitiğinin, Diltheyʼin çalışmasına hizmet edebilmek üzere, Kont Yorckʼun tinini geliştirmek için hangi anlamda karar verdiği açığa çıkar.

[15] Vgl. §§ 5 u. 6, S. 15 ff.

[15] Bkz. §§ 5 ve 6, s. [15] vss.

Altıncı Bölüm

Kaba Zaman-Kavramının Kökeni Olarak Zamansallık ve Zaman-İçindelik

Sechstes Kapitel

Zeitlichkeit und Innerzeitigkeit als Ursprung des vulgären Zeitbegriffes

§ 78. *Oradaki-Varlığın Önceki Zamansal Çözümlemesinin Eksikliği*

Zamansallığın oradaki-Varlığın Varlığını oluşturduğunu belgitlemek için, varoluşun Varlık-durumu olarak tarihselliğin "temelde" zamansallık olduğu gösterildi. Tarihin zamansal karakterinin yorumu tüm 'tarihsel olaylar'ın "zamanda" ilerlediği "görgül-olgusu" dikkate alınmadan yerine getirildi. Oradaki-Varlığın olgusal olarak tüm tarihi yalnızca "zaman içindeki" 'tarihsel olaylar' olarak tanıyan gündelik anlayışı tarihselliğin varoluşsal-zamansal çözümlemesinin gidişinde dışlanmış olarak kaldı. Eğer varoluşsal Analitik oradaki-Varlığı tam olarak olgusallığında varlıkbilimsel olarak saydamlaştıracaksa, o zaman tarihin olgusal "varlıksal-zamansal" yorumlamasına da *belirtik olarak* hakkı verilmelidir. Varolan-şeylerle "onda" karşılaşılan zamanın *ilkesel* olarak çözümlemesi daha da zorunludur, çünkü tarihten ayrı olarak Doğa süreçleri de "zaman yoluyla" belirlenirler. Gene de hem tarihte hem de Doğa *bilimlerinde* "zaman etmeni"nin yer alması durumundan daha da öğesel olan şey oradaki-Varlığın tüm tematik araştırmadan önce "zaman ile hesap yapması" ve kendini *ona göre* yönetmesi olgusudur. Ve burada yine oradaki-Varlığın "kendi zamanı ile" "hesap yapması" belirleyici kalır, çünkü bu hesaplama yolu zaman-belirlenimine ayarlanmış ölçme gerecinin tüm kullanımının önünde yatar. Hesaplama gerece

§ 78. *Die Unvollständigkeit der vorstehenden zeitlichen Analyse des Daseins*

Zum Erweis dessen, daß und wie Zeitlichkeit das Sein des Daseins konstituiert, wurde gezeigt: Geschichtlichkeit als Seinsverfassung der Existenz ist »im Grunde« Zeitlichkeit. Die Interpretation des zeitlichen Charakters der Geschichte vollzog sich ohne Rücksicht auf die »Tatsache«, daß alles Geschehen »in der Zeit« verläuft. Dem alltäglichen Daseinsverständnis, das faktisch alle Geschichte nur als »innerzeitiges« Geschehen kennt, blieb im Verlauf der existenzial-zeitlichen Analyse der Geschichtlichkeit das Wort entzogen. Wenn die existenziale Analytik das Dasein gerade in seiner Faktizität ontologisch durchsichtig machen soll, dann muß auch der faktischen »ontisch-zeitlichen« Auslegung der Geschichte *ausdrücklich* ihr Recht zurückgegeben werden. Der Zeit, »in der« Seiendes begegnet, gebührt umso notwendiger eine *grundsätzliche* Analyse, als außer der Geschichte auch die Naturvorgänge »durch die Zeit« bestimmt sind. Elementarer jedoch als der Umstand, daß in den *Wissenschaften* von Geschichte und Natur der »Zeitfaktor« vorkommt, ist das Faktum, daß das Dasein schon vor aller thematischen Forschung »mit der Zeit rechnet« und sich *nach ihr* richtet. Und hier bleibt wiederum *das* »Rechnen« des Daseins »mit seiner Zeit« entscheidend, das allem Gebrauch von Meßzeug, das auf die Zeitbestimmung zugeschnitten ist, vor-

ausliegt. Jenes geht diesem vorher, und macht so etwas wie den Gebrauch von Uhren allererst möglich.

Faktisch existierend »hat« das jeweilige Dasein »Zeit« oder es »hat keine«. Es »nimmt sich Zeit« oder »kann sich keine Zeit lassen«. Warum nimmt sich das Dasein »Zeit« und warum kann es sie »verlieren«? Woher nimmt es die Zeit? Wie verhält sich diese Zeit zur Zeitlichkeit des Daseins?

Das faktische Dasein trägt der Zeit Rechnung, ohne Zeitlichkeit existenzial zu verstehen. Das elementare Verhalten des Rechnens mit der Zeit bedarf der Aufklärung vor der Frage, was es heißt: Seiendes ist »in der Zeit«. Alles Verhalten des Daseins soll aus dessen Sein, **[405]** das heißt aus der Zeitlichkeit interpretiert werden. Es gilt zu zeigen, wie das Dasein *als* Zeitlichkeit ein Verhalten zeitigt, das sich in *der* Weise zur Zeit verhält, daß es ihr Rechnung trägt. Die bisherige Charakteristik der Zeitlichkeit ist daher nicht nur überhaupt unvollständig, insofern nicht alle Dimensionen des Phänomens beachtet wurden, sondern sie ist grundsätzlich lückenhaft, weil zur Zeitlichkeit selbst so etwas wie Weltzeit im strengen Sinne des existenzial-zeitlichen Begriffes von Welt gehört. Wie das möglich und warum es notwendig ist, soll zum Verständnis gebracht werden. Dadurch gewinnt die vulgär bekannte »Zeit«, »in der« Seiendes vorkommt, und in eins damit die Innerzeitigkeit dieses Seienden eine Erhellung.

Das alltägliche, sich Zeit nehmende Dasein findet die Zeit zunächst vor an dem innerweltlich begegnenden Zuhandenen und Vorhandenen. Die so »erfahrene« Zeit versteht es im Horizont des nächsten Seinsverständnisses, das heißt selbst als ein irgendwie Vorhandenes. Wie und warum es zur Ausbildung des vulgären Zeitbegriffes kommt, verlangt eine Aufklärung aus der zeitlich fundierten Seinsverfassung des zeitbesorgenden Daseins. Der vulgäre Zeitbegriff verdankt seine Herkunft einer Nivellierung der ursprünglichen Zeit. Der Nachweis dieses Ursprungs

önseldir ve saatlerin kullanımı gibi birşeyi ilkin o olanaklı kılar.

Olgusal olarak varolmakla, o sıradaki oradaki-Varlığın "zamanı vardır" ya da "hiç yoktur." "Kendine zaman alır" ya da "kendi için zamana izin veremez." Oradaki-Varlık niçin kendine "zaman" alır ve niçin onu "yitirebilir"? Zamanı nereden alır? Bu zaman oradaki-Varlığın zamansallığı ile nasıl ilişkilidir?

Olgusal oradaki-Varlık zamansallığı varoluşsal olarak anlamaksızın zamanı hesaba katar. Zaman ile hesaplama gibi öğesel bir davranış 'Varolan-şeyler "zamanda" dır' anlatımının ne demek olduğu sorusundan önce aydınlatılmaya gereksinir. Oradaki-Varlığın tüm davranışının onun Varlığından, eş deyişle zamansallıktan yorumlanması gerekir. Zamansallık *olarak* oradaki-Varlığın kendini zaman ile onu hesaba katarak ilişkilendiren bir davranışı nasıl zamansallaştırdığı gösterilmelidir. Buna göre, zamansallığın şimdiye kadarki betimlemesi yalnızca bu fenomenin tüm boyutlarına dikkat edilmiş olmaması ölçüsünde genel olarak tamamlanmamış olmakla kalmaz, ama ilkesel olarak eksiktir, çünkü dünya-zamanı gibi birşey, dünyanın varoluşsal-zamansal kavramının sıkı anlamında, zamansallığın kendisine aittir. Bunun nasıl olanaklı ve niçin zorunlu olduğu anlaşılmalıdır. Bu yolla varolan-şeylerin "onda" yer aldıkları kabaca tanıdık "zaman" ve onunla birlikte bu varolan-şeylerin zaman-içindelikleri aydınlatılmış olacaktır.

Kendine zaman alan gündelik oradaki-Varlık zaman ile en yakından dünya-içinde raslanan elaltında-bulunan ve elönündebulunan şeylerde karşılaşır. Böyle "deneyimlenen" zamanı en yakın Varlık-anlayışının çevreni içinde, eş deyişle kendisi her nasılsa elönünde-bulunan birşey olarak anlar. Oradaki-Varlığın kaba zaman-kavramının gelişimine nasıl ve niçin geldiği zaman ile tasalanan oradaki-Varlığın zamansal olarak temellendirilmiş Varlık-durumundan çıkarak aydınlatılmayı ister. Kaba zaman-kavramı

türeyişini kökensel zamanın bir düzleştirilmesine borçludur. Kaba zaman-kavramının bu kökeninin belgitlenmesi zamansallığın daha önce *kökensel zaman* olarak yerine getirilmiş olan yorumunun aklanışı olur.

Kaba zaman-kavramının gelişiminde zamana "öznel" mi yoksa "nesnel" bir karakterin mi yükleneceği konusunda dikkate değer bir bocalama görünür. Zaman, kendinde 'olan' birşey olarak alındığı yerde, buna karşın özellikle "ruh" ile ilişkilendirilir. Ve "bilince özgü" karakteri taşıdığı yerde, gene de "nesnel" olarak işlev görür. Hegel'in zaman yorumunda her iki olanak belli bir ortadan kalkış durumuna getirilir. Hegel "zaman" ve "tin" arasındaki bağlantıyı niçin tarih olarak tinin "zamana düştüğünü" anlaşılır kılacak bir yolda belirlemeye çalışır. *Sonuçta* bizim oradaki-Varlığın zamansallığı ve dünya-zamanının ona aitliği üzerine yorumumuz Hegel ile bağdaşıyor görünür. Ama bizim zaman çözümlememiz yaklaşımında Hegel'inkinden ilkesel olarak ayrıldığı için, ve hedefi, eş deyişle temel varlıkbilimsel amacı tam olarak ona *karşıt* bir yönelim taşıdığı için, zaman ve tin arasındaki bağıntının Hegelci bir anlayışının kısa bir sunuluşu oradaki-Varlığın, dünya-zamanının ve kaba zaman-kavramının kökeninin varoluşsal-varlıkbilimsel yorumunu dolaylı bir yoldan durulaştırmaya ve geçici olarak bir sonuca ulaştırmaya hizmet edebilir.

Zamanın bir "Varlığının" olup olmadığı ve varsa nasıl olduğu, ona niçin ve hangi anlamda "olan" birşey dediğimiz sorusu ancak zamansallaştırılmasının bütünlüğü içindeki zamansallığın kendisinin hangi düzeye dek Varlıkanlayışı gibi birşeyi ve varolan-şeylerden söz edilmesini olanaklı kıldığı gösterildiği zaman yanıtlanabilir. Bölüm şöyle eklemlenecektir: Oradaki-Varlığın zamansallığı ve zaman ile tasa (§ 79); tasa edilen zaman, ve zaman-içindelik (§ 80); zaman-içindelik, ve kaba zaman-kavramının doğuşu (§ 81); zamansallığın, oradaki-Varlığın ve dünya-zamanının varoluşsal-varlık-

des vulgären Zeitbegriffes wird zur Rechtfertigung der früher vollzogenen Interpretation der Zeitlichkeit als *ursprünglicher Zeit*.

In der Ausbildung des vulgären Zeitbegriffes zeigt sich ein merkwürdiges Schwanken, ob der Zeit ein »subjektiver« oder »objektiver« Charakter zugesprochen werden soll. Wo man sie als an sich seiend auffaßt, wird sie gleichwohl vorzüglich der »Seele« zugewiesen. Und wo sie »bewußtseinsmäßigen« Charakter hat, fungiert sie doch »objektiv«. In der Zeitinterpretation *Hegels* sind beide Möglichkeiten zu einer gewissen Aufhebung gebracht. *Hegel* versucht, den Zusammenhang zwischen »Zeit« und »Geist« zu bestimmen, um hieraus verständlich zu machen, warum der Geist als Geschichte »in die Zeit fällt«. Im *Resultat* scheint die vorstehende Interpretation der Zeitlichkeit des Daseins und der Zugehörigkeit der Weltzeit zu ihr mit *Hegel* übereinzukommen. Weil aber die vorliegende Zeitanalyse grundsätzlich sich schon im Ansatz von *Hegel* unterscheidet und mit ihrem Ziel, das heißt der fundamentalontologischen Absicht gerade *gegensätzlich* zu ihm orientiert ist, kann eine kurze Darstellung der Hegelschen Auffassung der Beziehung zwischen Zeit und Geist dazu dienen, die existenzial-ontologische Interpretation der Zeitlichkeit des Daseins, der Weltzeit und des Ursprungs des vulgären Zeitbegriffes indirekt zu verdeutlichen und vorläufig abzuschließen. **[406]**

Die Frage, ob und wie der Zeit ein »Sein« zukommt, warum und in welchem Sinne wir sie »seiend« nennen, kann erst beantwortet werden, wenn gezeigt ist, inwiefern die Zeitlichkeit selbst im Ganzen ihrer Zeitigung so etwas wie Seinsverständnis und Aussprechen von Seiendem möglich macht. Als Gliederung des Kapitels ergibt sich folgende: die Zeitlichkeit des Daseins und das Besorgen von Zeit (§ 79); die besorgte Zeit und die Innerzeitigkeit (§ 80); die Innerzeitigkeit und die Genesis des vulgären Zeitbegriffes (§ 81); die Abhebung des existenzial-ontologi-

schen Zusammenhanges von Zeitlichkeit, Dasein und Weltzeit gegen Hegels Auffassung der Beziehung zwischen Zeit und Geist (§ 82); die existenzial-zeitliche Analytik des Daseins und die fundamentalontologische Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt (§ 83).

bilimsel bağlantısının Hegel'in zaman ve tin arasındaki bağıntıyı anlayışı ile karşılaştırılması (§ 82); oradaki-Varlığın varoluşsal-zamansal Analitiği ve genel olarak Varlığın anlamına ilişkin temel varlıkbilimsel soru (§ 83).

§ 79. *Die Zeitlichkeit des Daseins und das Besorgen von Zeit*

§ 79. *Oradaki-Varlığın Zamansallığı ve Zaman İle Tasa*

Das Dasein existiert als ein Seiendes, dem es in seinem Sein *um* dieses selbst geht. Wesenhaft ihm selbst vorweg, hat es sich *vor* aller bloßen und nachträglichen Betrachtung seiner selbst auf sein Seinkönnen entworfen. Im Entwurf ist es als geworfenes enthüllt. Geworfen der »Welt« überlassen, verfällt es besorgend an sie. Als Sorge, das heißt existierend in der Einheit des verfallend geworfenen Entwurfs, ist das Seiende als Da erschlossen. Mitseiend mit Anderen, hält es sich in einer durchschnittlichen Ausgelegtheit, die in der Rede artikuliert und in der Sprache ausgesprochen ist. Das In-der-Welt-sein hat *sich* schon immer ausgesprochen, und *als Sein beim* innerweltlich begegnenden Seienden spricht es *sich* ständig im Aussprechen und Besprechen des Besorgten selbst aus. Das umsichtig verständige Besorgen gründet in der Zeitlichkeit und zwar im Modus des gewärtigend-behaltenden Gegenwärtigens. Als besorgendes Verrechnen, Planen, Vorsorgen und Verhüten sagt es immer schon, ob lautlich vernehmbar oder nicht: *»dann«* — soll das geschehen, *»zuvor«* — jenes seine Erledigung finden, *»jetzt«* — das nachgeholt werden, was *»damals«* mißlang und entging.

Im »dann« spricht sich das Besorgen gewärtigend aus, behaltend im »damals« und gegenwärtigend im »jetzt«. Im »dann« liegt meist unausdrücklich das »jetzt noch nicht«, das heißt, es ist gesprochen im gewärtigend-behaltenden, bzw. -vergessenden Gegenwärtigen. Das »damals« birgt in sich das »jetzt nicht mehr«. Mit ihm spricht sich das Behalten als

Oradaki-Varlık varolan-şey olarak varoluştadır ki, onun için Varlığında bu Varlığın kendisi *önemlidir*. Özsel olarak 'kendi önünde' olmakla, kendini 'Olabilme'sine tasarlamış ve bunu kendi kendisinin sonraki tüm yalın irdelemesinden *önce* yapmıştır. Tasarda fırlatılmış birşey olarak ortaya serilir. Fırlatılmışlığı içinde "dünya"ya terkedilmiş olarak, tasa içinde ona düşer. Kaygı olarak, eş deyişle düşüşteki fırlatılmış tasarım birliğinde varolmakla, bu varolan-şey 'Orası' olarak açığa serilmiştir. Başkaları ile birlikte-olmakla, kendini söylemde eklemlenen ve dilde anlatılan sıradan bir yorumlanmışlık içinde sürdürür. Dünyadaki-Varlık *kendini* her zaman daha şimdiden anlatmıştır, ve dünya-içinde karşılaşılan varolan-şeyler *ortasında Varlık olarak kendini* sürekli olarak tasa edilen şeyin kendisine seslenmede ve onu tartışmada anlatır. Sağgörülü anlayışlı tasa zamansallıkta temellenir ve bu hiç kuşkusuz beklemede olan ve saklı tutan 'şimdikileştirme' kipinde olur. Tasa içinde hesaplayarak, planlayarak, önleyerek ve önlem alarak, ister işitilsin ister işitilmesin, hep şunları söyler: Onun *"sonra"* olması gerekir — ona "önce" bakılacak — *"o sırada"* boşa çıkan ve elden kaçanla *"şimdi"* ilgilenilecek.

Tasa "sonra"da kendini 'beklemede-olan' olarak, "o sırada"da 'saklı tutan' olarak ve "şimdi"de 'şimdikileştirici' olarak anlatır. "Sonra"da çoğunlukla üstü örtülü olarak "henüz değil" imlenir; eş deyişle, beklemede olarak saklı tutan ya da beklemede olarak unutan 'şimdikileştirme'de anlatılır. "O sırada" kendi içinde "artık değil"i gizler. Onunla, saklı tutma

kendini 'beklemede olan' 'şimdikileştirme' olarak anlatır. "Sonra" ve "o sırada" bir "şimdi" açısından anlaşılırlar; eş deyişle 'şimdikileştirme'nin kendine özgü bir ağırlığı vardır. Hiç kuşkusuz kendini her zaman 'beklemede olma' ve 'saklı tutma' ile birlik içinde zamansallaştırır, üstelik bunlar beklemede olmayan bir unutma olmak üzere değişkiye uğramış olsalar da; bu unutma kipinde zamansallık kendini Şimdiye dolaştırır ki, 'şimdikileştirme'de özellikle "tam şimdi—tam şimdi" der. Tasanım en yakındaki olarak beklemede olduğu şeye "hemen"de seslenilir; en yakından elde edilebilir kılınmış olan ya da yitirilmiş olan şeye "demin"de seslenilir. "O sırada"da kendini anlatan saklı-tutma için çevren "*erken*"dir; "sonra" için, "daha sonraki"dir ("gelecekteki"); "şimdi" için, "bugün"dür.

Ama her "sonra" *böyle olarak* bir "...diğinde"dir; her "o sıradaki" bir "...diği sıradaki"dir; her "şimdi" bir "şimdi ... iken"dir. "Şimdi," "o sırada" ve "sonra"nın bu görünürde kendiliğinden-açık ilişkili yapısına *tarihlendirilebilirlik* diyoruz. Bu tarihlendirmenin olgusal olarak bir takvim "tarihi" açısından yerine getirilip getirilmediği henüz bütünüyle bir yana bırakılmalıdır. Böyle "tarihler" olmaksızın bile "şimdi," "sonra" ve "o sıradaki" az çok belirli olarak tarihlendirilirler. Eğer tarihlendirmenin belirliliği yoksa, bu demek değildir ki tarihlendirilebilirliğin yapısı eksik ya da olumsaldır.

Böyle tarihlendirilebilirliğe özsel olarak ait olan şey nedir ve tarihlendirilebilirlik nede temellenir? Ama bundan daha gereksiz bir soru sorulabilir mi? "Şimdi ... iken" ile gene de "iyi bilindiği gibi" bir "zaman noktası"nı demek isteriz. "Şimdi" zamandır. "Şimdi ... iken," "...diğinde," "...diği sıradaki" karşı çıkılamayacak bir yolda anlaşılır şeylerdir ve ayrıca onları belli bir yolda "zaman" ile bağıntı içinde anlarız. Bu tür şeyin "zaman"ın kendisi demek olması, nasıl olanaklı olduğu ve "zaman"ın neyi imlediği — tümü de "şimdi"nin vb. "doğal olarak" anlaşılması ile daha şimdiden kavranmış olmazlar. Öyleyse

gewärtigendes Gegenwärtigen aus. Das »dann« und das »damals« sind mitverstanden im Hinblick auf ein »jetzt«, das [407] heißt, das Gegenwärtigen hat ein eigentümliches Gewicht. Zwar zeitigt es sich immer in der Einheit mit Gewärtigung und Behalten, mögen diese auch zum ungewärtigenden Vergessen modifiziert sein, in welchem Modus die Zeitlichkeit sich in die Gegenwart verstrickt, die gegenwärtigend vornehmlich »jetzt-jetzt« sagt. Was das Besorgen als Nächstes gewärtigt, wird im »sogleich« angesprochen, das zunächst verfügbar Gemachte bzw. Verlorene im »soeben«. Der Horizont des im »damals« sich aussprechenden Behaltens ist das »*Früher*«, der für die »dann« das »*Späterhin*« (»künftig«), der für die »jetzt« das »*Heute*«.

Jedes »dann« aber ist *als solches* ein »dann, wann ...«, jedes »damals« ein »damals, als ...«, jedes »jetzt« ein »jetzt, da ...«. Wir nennen diese scheinbar selbstverständliche Bezugsstruktur der »jetzt«, »damals« und »dann« die *Datierbarkeit*. Dabei muß noch völlig davon abgesehen werden, ob sich die Datierung faktisch mit Rücksicht auf ein kalendarisches »Datum« vollzieht. Auch ohne solche »Daten« sind die »jetzt«, »dann« und »damals« mehr oder minder bestimmt datiert. Wenn die Bestimmtheit der Datierung ausbleibt, dann sagt das nicht, die Struktur der Datierbarkeit fehle oder sei zufällig.

Was ist das, dem solche Datierbarkeit wesenhaft zugehört, und worin gründet diese? Kann aber eine überflüssigere Frage gestellt werden als diese? Mit dem »jetzt, da ...« meinen wir doch »bekanntlich« einen »Zeitpunkt«. Das »jetzt« ist Zeit. Unbestreitbar verstehen wir das »jetzt—da«, »dann — wann«, »damals — als« in gewisser Weise auch, daß sie mit »der Zeit« zusammenhängen. Daß dergleichen die »Zeit« selbst meint, wie das möglich ist, und was »Zeit« bedeutet, all das wird mit dem »natürlichen« Verstehen des »jetzt« usw. nicht auch schon be-

griffen. Ja, ist es denn selbstverständlich, daß wir so etwas wie »jetzt«, »dann« und »damals« »ohne weiteres verstehen« und »natürlicherweise« aussprechen? Woher nehmen wir denn diese »jetzt — da ...«? Haben wir dergleichen unter dem innerweltlichen Seienden, dem Vorhandenen gefunden? Offenbar nicht. Wurde es denn überhaupt erst gefunden? Haben wir uns je aufgemacht, es zu suchen und festzustellen? »Jederzeit« verfügen wir darüber, ohne es je ausdrücklich übernommen zu haben, und ständig machen wir Gebrauch davon, wenngleich nicht immer in einer Verlautbarung. Die trivialste, alltäglich hingesprochene Rede, zum Beispiel: »es ist kalt«, meint mit ein »jetzt, da...«. Warum spricht das Dasein im Aussprechen von Besorgtem, wenngleich meist ohne Verlautbarung, ein »jetzt, da...«, »dann, wann ...«, »damals, als ...« mit aus? Weil das auslegende Aussprechen von ... *sich* mit ausspricht, das heißt das unsichtig ver[408]stehende *Sein bei* Zuhandenem, das dieses entdeckend begegnen läßt, und weil dieses *sich* mit auslegende Aussprechen und Besprechen in einem *Gegenwärtigen* gründet und nur als dieses möglich ist[1].

Das gewärtigend-behaltende Gegenwärtigen legt *sich* aus. Und das wiederum ist nur möglich, weil es — an ihm selbst ekstatisch offen — für es selbst je schon erschlossen und in der verstehend-redenden Auslegung artikulierbar ist. *Weil die Zeitlichkeit die Gelichtetheit des Da ekstatisch-horizontal konstituiert, deshalb ist sie ursprünglich im Da schon immer auslegbar und somit bekannt.* Das sich auslegende Gegenwärtigen, das heißt das im »jetzt« angesprochene Ausgelegte nennen wir »Zeit«. Darin bekundet sich lediglich, daß die Zeitlichkeit, als ekstatisch offene kenntlich, zunächst und zumeist nur in dieser besorgenden Ausgelegtheit bekannt ist. Die »unmittelbare« Verständlichkeit und Kenntlichkeit der Zeit

[1]Vgl. § 33, S. 154 ff.

"şimdi," "sonra" ve "o sıradaki" gibi birşeyi "doğrudan doğruya anlamamız" ve "doğallıkla" anlatmamız kendiliğinden-açık mıdır? Bu "şimdi — ... iken"i nereden alırız? Bu tür birşeyi dünya-içinde varolan-şeyler, elönünde-bulunan şeyler arasında mı bulmuşuzdur? Açıktır ki hayır. O zaman acaba bulunmuş olması gibi birşey söz konusu mudur? Hiç onu aramaya ve saptamaya girişmiş miyizdir? Onu açıkça üstlenmiş olmaksızın "her zaman" elimizin altında bulur ve sürekli olarak kullanırız, üstelik her zaman bir bildirimde olmasa da. En önemsiz gündelik ileri geri konuşmalarda bile — örneğin "hava soğuk" gibi —, bir "şimdi ... iken" demek isteriz. Niçindir ki oradaki-Varlık ilgisini tasa edilen şeylere çevirdiğinde, çoğunlukla sözlü olarak olmasa da, "şimdi ... iken," "...diğinde," "...diği sıradaki" gibi şeyleri de anlatır? Çünkü birşeye yorumlayıcı seslenişte, birinin *kendisi* de anlatım bulur; eş deyişle elaltında-bulunanın *ortasında Varlık* — sağgörülü olarak anlayan ve elaltında-bulunanı açığa çıkararak karşılaşılmaya bırakan Varlık — anlatım bulur; ve çünkü bu *kendini* de birlikte yorumlayan seslenme ve tartışma bir *'şimdikileştirme'*de temellenir ve ancak bu olarak olanaklıdır.[1]

Beklemede olan ve saklı tutan 'şimdikileştirme' *kendini* yorunlar. Ve bu yine, kendinde *ekstatik* olarak açık birşey olarak, ancak her durumda kendi için daha şimdiden açığa serilmiş ve anlayan-konuşan yorumlamada eklemlenebilir olduğu için olanaklıdır. *Zamansallık 'Orası'nın açılmışlığını ekstatik-çevrensel olarak oluşturduğu için, kökensel olarak 'Orası'nda daha şimdiden yorumlanabilirdir ve böylelikle tanıdıktır.* Kendini yorumlayan 'şimdikileştirme'ye, eş deyişle "şimdi"de seslenilen 'yorumlanmış'a "zaman" deriz. Bunda yalnızca *ekstatik* olarak açık olmakla tanınabilir olan zamansallığın en yakından ve çoğunlukla ancak bu tasalı yorumlanmışlıkta tanıdık olduğu bilinir kılınır. Zamanın "dolaysız" anlaşılırlığı ve tanınabilirliği

[1]Bkz. § 33, s. [154] vss.

gene de genel olarak kökensel zamansallığın da, tıpkı anlatılmış olan zamanın kendini o zamansallıkta zamansallaştıran kökeni gibi, tanınmamış ve kavranmamış kalmasını dışlamaz.

"Şimdi," "sonra" ve "o sırada" ile yorumlanmış olan şeye özsel olarak tarihlendirilebilirliğin yapısının ait olması yorumlanmış olanın kendini yorumlayan zamansallıktan türeyişi için en öğesel tanıtlama olur. "Şimdi" derken her zaman bir "— şu ve bu ... iken"i anlarız, üstelik tüm bunları söylemeksizin. Peki niçin? Çünkü "şimdi" varolan-şeylerin bir '*şimdikileştirilmesi'ni* yorumlar. "Şimdi ... iken"de Şimdinin *ekstatik* karakteri yatar. "Şimdi," "sonra" ve "o sırada"nın *tarihlendirilebilirliği* zamansallığın *ekstatik* yapılanışını *yansıtır* ve *bu nedenle* anlatılmış olan zamanın kendisi için de özseldir. "Şimdi," "sonra" ve "o sırada"nın tarihlendirilebilirliğinin yapısı bunların *zamansallıktan kaynaklanmakla kendilerinin zaman olduklarının* kanıtıdır. "Şimdi," "sonra" ve "o sırada"nın yorumlayıcı anlatılışları en kökensel *zamanatama* yoludur. Ve zamansallığın tarihlendirilebilirlik ile birlikte anlaşılan — ama tematik olmayan bir yolda ve böyle olarak tanınmaksızın anlaşılan — *ekstatik* birliğinde her durumda daha şimdiden oradaki-Varlık dünyadaki-Varlık olarak kendi için açığa serilmiş ve aynı zamanda onunla birlikte dünya-içinde varolan-şeyler açığa çıkarılmış olduğu için, yorumlanmış zamana her durumda bir tarihlendirme verilmiş ve bu 'Orası'nın açığa serilmişliğinde karşılaşılan varolan-şeylerden alınmıştır: 'şimdi — kapı çarparken'; 'şimdi — kitabım yokken,' ve benzerleri.

"Şimdi," "sonra" ve "o sırada"ya ait olan çevrenler kökenlerini aynı *ekstatik* zamansallıktan aldıkları için, onlar da "bugün, ... iken," "daha sonra, ... iken" ve "daha önce, ... iken" gibi tarihlendirilebilirlik karakteri taşırlar.

Eğer 'beklemede olma' kendini "sonrada"-da anlar ve yorumlarsa ve böylelikle 'şimdikileştirme' olarak beklemede olduğunu "şimdi"sinschließt jedoch nicht aus, daß sowohl die ursprüngliche Zeitlichkeit als solche, wie auch der in ihr sich zeitigende Ursprung der ausgesprochenen Zeit unerkannt und unbegriffen bleiben.

Daß zu dem mit dem »jetzt«, »dann« und »damals« Ausgelegten wesenhaft die Struktur der Datierbarkeit gehört, wird zum elementarsten Beweis für die Herkunft des Ausgelegten aus der sich auslegenden Zeitlichkeit. »Jetzt«-sagend verstehen wir immer auch schon, ohne es mitzusagen, ein » — *da* das und das...«. Weshalb dem? Weil das »jetzt« ein *Gegenwärtigen von* Seiendem auslegt. Im »jetzt, da...« liegt der *ekstatische* Charakter der Gegenwart. Die *Datierbarkeit* der »jetzt«, »dann« und »damals« ist der *Widerschein* der *ekstatischen* Verfassung der Zeitlichkeit und *deshalb* auch für die ausgesprochene Zeit selbst wesenhaft. Die Struktur der Datierbarkeit der »jetzt«, »dann« und »damals« ist der Beleg dafür, daß diese, *vom Stamme der Zeitlichkeit, selbst Zeit sind.* Das auslegende Aussprechen der »jetzt«, »dann« und »damals« ist die ursprünglichste *Zeitangabe.* Und weil in der *ekstatischen* Einheit der Zeitlichkeit, die mit der Datierbarkeit unthematisch und als solche unkenntlich verstanden wird, je schon das Dasein ihm selbst als In-der-Welt-sein erschlossen und in eins damit innerweltliches Seiendes entdeckt ist, hat die ausgelegte Zeit je auch schon eine Datierung aus dem in der Erschlossenheit des Da begegnenden Seienden: jetzt, da — die Türe schlägt; jetzt, da — mir das Buch fehlt, und dergleichen.

Auf Grund desselben Ursprungs aus der *ekstatischen* Zeitlichkeit haben auch die den »jetzt«, »dann« und »damals« zugehörigen Hori[409]zonte den Charakter der Datierbarkeit als »Heute, wo...«, »Späterhin, wann ...« und »Früher, da ...«.

Wenn das Gewärtigen, sich verstehend im »dann«, sich auslegt und dabei als Gegen-

wärtigen das, dessen es gewärtig ist, aus seinem »jetzt« versteht, dann liegt in der »Angabe« des »dann« schon das »und jetzt noch nicht«. Das gegenwärtigende Gewärtigen versteht das »bis dahin«. Das Auslegen artikuliert dieses »bis dahin« — es nämlich »seine Zeit hat«, als das *Inzwischen*, das gleichfalls Datierbarkeitsbezug hat. Er kommt im »während dessen ...« zum Ausdruck. Das Besorgen kann das »während« selbst wieder gewärtigend artikulieren durch weitere »dann«-Angaben. Das »bis dahin« wird eingeteilt durch eine Anzahl der »von dann — bis dann«, die im vorhinein aber im gewärtigenden Entwurf des primären »dann« »umgriffen« sind. Mit dem gewärtigend-gegenwärtigenden Verstehen des »während« wird das »Währen« artikuliert. Dieses Dauern ist wiederum die im *sich* Auslegen der Zeitlichkeit offenbare Zeit, die so jeweilig als »Spanne« mathematisch im Besorgen verstanden wird. Das gewärtigend-behaltende Gegenwärtigen legt nur deshalb ein *gespanntes* »während« »aus«, weil es dabei *sich* als die ekstatische *Erstrecktheit* der geschichtlichen Zeitlichkeit, wenngleich als solche unerkannt, erschlossen ist. Hierbei zeigt sich aber eine weitere Eigentümlichkeit der »angegebenen« Zeit. Nicht nur das »während« ist gespannt, sondern jedes »jetzt«, »dann«, »damals« hat mit der Struktur der Datierbarkeit je eine Gespanntheit von wechselnder Spannweite: »jetzt«: in der Pause, beim Essen, am Abend, im Sommer; »dann«: beim Frühstück, beim Aufstieg und dergleichen.

Das gewärtigend-behaltend-gegenwärtigende Besorgen »läßt sich« so oder so Zeit und gibt sich diese besorgend an, auch ohne jede und vor aller spezifisch rechnenden Zeitbestimmung. Hierbei datiert sich die Zeit im jeweiligen Modus des besorgenden Sich-Zeitlassens aus dem je gerade umweltlich Besorgten und im befindlichen Verstehen Erschlossenen, aus dem, was man »den Tag über« treibt. Je nachdem das Dasein gewärtigend im Besorgten aufgeht

den anlarsa, o zaman "sonra"nın "atanma"sında daha şimdiden "ve şimdi henüz değil" imlenir. 'Şimdikileştiren' 'beklemede olma' "o zamana dek"i anlar. Yorumlama bu "o zamana dek"i eklemler —, yani kendisinin bir '*aradaki*' olarak "zamanı vardır" ki, benzer olarak tarihlendirilebilirlik ilişkisi taşır. Bu ilişki "... sırasında"da anlatım kazanır. Tasa "sırasında"nın kendisini daha öte "sonra"-atamaları yoluyla yine beklemede olarak eklemleyebilir. "O zamana dek" bir "sonradan — sonraya"lar dizisi yoluyla bölünür ki, bunlar önceden birincil "sonra"nın beklemede olan tasarında "kucaklanırlar." "Sırasında"nın beklemede olan ve 'şimdikileştiren' anlaşılması ile, "sürme" eklemlenir. Bu 'sürme' yine zamansallığın *kendini* yorumlamasında açıkta olan zamandır ki, böylece tasada o sırada tematik-olmayan bir yolda "aralık" [*Spanne*] olarak anlaşılır. Beklemede olan ve saklı tutan 'şimdikileştirme' salt bu nedenle "ortaya" bir *gerilmiş* [*gespannte*] "sırasında" serer, çünkü bunda *kendini* tarihsel zamansallığın *ekstatik uzatılmışlığı* olarak açığa sermiştir, gerçi kendini böyle olarak bilmese de. Ama burada "atanan" zamanın daha öte bir özgünlüğü kendini gösterir. Yalnızca "sırasında" gerilmiş olmakla kalmaz, ama her "şimdi," "sonra" ve "o sırada" tarihlendirilebilirlik yapısı ile her durumda değişen bir aralık-genişliği olan bir gerilmişlik taşır: "şimdi" — ara vermede, yemekte, akşam üstü, yazın; "sonra" — kahvaltıda, tırmanmada ve benzerleri.

Beklemede olan, saklı tutan ve 'şimdikileştiren' tasa kendi için şu ya da bu kadar zamana "izin verir" ve kendine bunu tasalamarak verir, üstelik özgün olarak hesaplanan bir zaman belirlenimi olmaksızın ve böyle tüm belirlenimden önce. Burada zaman kendini o sıradaki tasalı 'kendi için zamana izin verme' kipinde tarihlendirir ve bunu her durumda tam olarak çevresel olarak tasa edilen ve ruhsal durum eşliğindeki anlamada açığa serilen şeylerin kendilerinden, birinin "gün boyunca" yaptıklarından yapar. Oradaki-Varlığın bekle-

mede tasa edilen şeye soğrulması ve kendini beklemede olmaksızın kendini unutması ölçüsünde, kendi için "izin verdiği" zamanı bile bu "izin verme" kipi yoluyla *örtülü* kalır. Tam olarak gündelik tasa içinde "yaşayıp gitme"de, oradaki-Varlık kendini hiçbir zaman arı "şimdi"lerin 'sürekli olarak sürmekte olan' bir dizisi boyunca gidiyor olarak anlamaz. Oradaki-Varlığın kendi için izin verdiği zaman bu üstünü örtme nedeniyle bir bakıma delikler taşır. "Kullanılmış" zamana geri geldiğimizde, sık sık bir "gün"ü bundan böyle biraraya getirmeyiz. Delikli zamanın bu biraradalık yoksunluğu gene de bir parçalanma değildir; tersine, her durumda daha şimdiden açığa serilmiş, *ekstatik* olarak *uzatılmış* zamansallığın bir kipidir. "İzin verilmiş" zamanın "akış" yolunu, ve tasanın kendine o zamanı az çok belirtik olarak atayış türünü fenomenal olarak açımlayabilmek için, bir yandan sürekli bir şimdi-akışının kuramsal "tasarımı"ndan uzak durulmalı, ve öte yandan oradaki-Varlığın kendine zaman vermesinin ve kendi için zamana izin vermesinin olanaklı yolları birincil olarak *oradaki-Varlığın, o sıradaki varoluşa karşılık düşen bir yolda, zamanını nasıl "taşıdığına"* göre belirleniyor olarak kavranmalıdır.

Daha önce asıl ve asılsız varolma zamansallığın zamansallaştırılmasının o varoluşu temellendiren kipleri açısından betimlendi. Bu betimlemeye göre asılsız varolmanın kararsızlığı kendini beklemede-olmayan ve unutan bir 'şimdikileştirme' kipinde zamansallaştırır. Kararsız biri kendini böyle 'şimdikileştirme'de karşılaştığı ve onu değişik yollarda sıkıştıran en yakın olay ve olumsallıklardan anlar. Tasa edilen şeydeki çok yanlı uğraşında *kendini* yitirerek, kararsız biri onda *zamanını* da *yitirir*. "Hiç zamanım yok" biçimindeki tipik konuşması buradan gelir. Böylece tıpkı asılsız olarak varolan birinin sürekli olarak zaman yitirmesi ve hiçbir zaman zamanının "olmaması" gibi, asıl varoluşun zamansallığının ayırdedici yanı onun kararlılıkta hiçbir zaman zaman yitirmemesi ve "her zaman zamanı

und, seiner selbst ungewärtig, sich vergißt, bleibt auch seine Zeit, die es sich »läßt«, durch diese Weise des »Lassens« *verdeckt*. Gerade im alltäglich besorgenden »Dahinleben« versteht sich das Dasein nie als entlang laufend an einer kontinuierlich währenden Abfolge der puren »jetzt«. Die Zeit, die sich das Dasein läßt, hat auf Grund dieser Verdeckung gleichsam Löcher. Oft bringen wir einen »Tag« nicht mehr zusammen, wenn wir auf die »gebrauchte« Zeit zurückkommen. Dieses Unzusam[410]mender gelöcherten Zeit ist gleichwohl keine Zerstückelung, sondern ein Modus der je schon erschlossenen, ekstatisch *erstreckten* Zeitlichkeit. Die Weise, nach der die »gelassene« Zeit »verläuft«, und die Art, wie das Besorgen sie sich mehr oder minder ausdrücklich angibt, lassen sich phänomenal nur angemessen explizieren, wenn einerseits die theoretische »Vorstellung« eines kontinuierlichen Jetzt-Flusses ferngehalten und andererseits begriffen wird, daß die möglichen Weisen, in denen das Dasein sich Zeit gibt und läßt, primär daraus zu bestimmen sind, *wie es der jeweiligen Existenz entsprechend seine Zeit »hat«*.

Früher wurde das eigentliche und uneigentliche Existieren hinsichtlich der Modi der es fundierenden *Zeitigung* der Zeitlichkeit charakterisiert. Darnach zeitigt sich die Unentschlossenheit der uneigentlichen Existenz im Modus eines ungewärtigend-vergessenden Gegenwärtigens. Der Unentschlossene versteht sich aus den in solchem Gegenwärtigen begegnenden und wechselnd sich aufdrängenden nächsten Begebenheiten und Zufällen. An das Besorgte vielgeschäftig *sich* verlierend, *verliert* der Unentschlossene an es *seine Zeit*. Daher denn die für ihn charakteristische Rede: »ich habe keine Zeit«. So wie der uneigentlich Existierende ständig Zeit verliert und nie solche »hat«, so bleibt es die Auszeichnung der Zeitlichkeit eigentlicher Existenz, daß sie in der Entschlossenheit nie Zeit verliert und »immer Zeit hat«.

Denn die Zeitlichkeit der Entschlossenheit hat bezüglich ihrer Gegenwart den Charakter des *Augenblicks*. Dessen eigentliches Gegenwärtigen der Situation hat selbst nicht die Führung, sondern ist in der gewesenden Zukunft *gehalten*. Die augenblickliche Existenz zeitigt sich als schicksalhaft ganze Erstrecktheit im Sinne der eigentlichen, geschichtlichen *Ständigkeit* des Selbst. Die dergestalt zeitliche Existenz hat »ständig« ihre Zeit *für* das, was die Situation von ihr verlangt. Die Entschlossenheit aber erschließt das Da dergestalt nur als Situation. Daher vermag dem Entschlossenen das Erschlossene nie so zu begegnen, daß er daran unentschlossen seine Zeit verlieren könnte.

Das faktisch gewonfene Dasein kann sich nur Zeit »nehmen« und solche verlieren, weil ihm als ekstatisch erstreckter Zeitlichkeit mit der in dieser gründenden Erschlossenheit des Da eine »Zeit« beschieden ist.

Als erschlossenes existiert das Dasein faktisch in der Weise des *Mitseins* mit Anderen. Es hält sich in einer öffentlichen, durchschnittlichen Verständlichkeit. Die im alltäglichen Miteinandersein ausgelegten und ausgesprochenen »jetzt, da ...«, »dann, wann ...« werden grundsätz[411]lich verstanden, wenngleich sie nur in gewissen Grenzen eindeutig datiert sind. Im »nächsten« Miteinandersein können mehrere »zusammen« *»jetzt«* sagen, wobei jedesdas gesagte »jetzt« verschieden datiert: jetzt, da dieses oder jenes sich begibt. Das ausgesprochene »jetzt« ist von jedem gesagt in der Öffentlichkeit des Miteinander-in-der-Welt-seins. Die ausgelegte, ausgesprochene Zeit des jeweiligen Daseins ist daher als solche auf dem Grunde seines ekstatischen In-der-Welt-seins je auch schon *veröffentlicht*. Sofern nun das alltägliche Besorgen sich aus der besorgten »Welt« her versteht, kennt es die »Zeit«, die es sich nimmt, *nicht als seine*, sondern besorgend *nützt* es die Zeit aus, die »es gibt«, mit der *man* rechnet. Die Öffentlichkeit der »Zeit« ist aber um so

nının olması"dır. Çünkü kararlılığın zamansallığı, 'Şimdi'si ile bağıntılı olarak, *kıpı* karakterini taşır. Kıpının konumu asıllığı içinde 'şimdikileştirmesi'nde, bu 'şimdikileştirme'nin kendisi öncülük yapmaz, ama 'olmuş olmakta olan' gelecekte *saklı tutulur*. Kıpısal varoluş kendini zamansallaştırırken bunu 'Kendi'nin asıl tarihsel *sürekliliği* anlamında yazgısal olarak bütün olan bir uzatılmışlık olarak yapar. Zamansal varoluşun bu türü konumun ondan istediği şey *için* "sürekli olarak" zaman bulur. Ama kararlılık 'Orası'nı bu yolda salt bir konum olarak açığa serer. Buna göre kararlı biri açığa serilmiş olanla hiçbir zaman onda kararsız olarak zamanını yitirebileceği bir yolda karşılaşamaz.

Olgusal olarak fırlatılmış oradaki-Varlık kendine zaman "alabilir" ve böyle birşeyi yitirebilir, ama bunu ancak ekstatik olarak uzatılmış zamansallık olarak ona 'Orası'nın bu zamansallıkta temellendirilmiş açığa serilmişliği ile bir "zaman" verildiği için yapabilir.

Açığa serilmiş olarak, oradaki-Varlık olgusal olarak Başkaları ile *birlikte-Varlık* yolunda varolur. Kendini kamusal ve sıradan bir anlaşılırlık içinde sürdürür. Gündelik başkaları-ile-birilkte-Varlıkta yorumlanan ve anlatım bulan "şimdi ... iken," "...diğinde" ilkede anlaşılacaklardır, üstelik ikircimsiz olarak yalnızca belli sınırlar içinde tarihlendirilmiş olsalar da. "En yakın" birbirii-le-birlikte-Varlıkta birçok kişi "birarada" *"şimdi"* diyebilir, ama her biri söylenen "şimdi"yi ayrı ayrı tarihlendirir: 'Şimdi şu ya da bu olurken.' Anlatılan "şimdi" her biri tarafından dünyadabirbiri-ile-birlikte-Varlığın kamusallığı içinde söylenir. Buna göre, o sıradaki oradaki-Varlığın yorumlanan ve anlatılan zamanı böyle olarak onun *ekstatik* dünyadaki-Varlığının temelinde her durumda daha şimdiden *kamusallaşmıştır*. Ama gündelik tasanın kendini tasa edilen "dünya"dan anlaması ölçüsünde, kendine aldığı "zaman"ı *kendinin olarak* bilmez, ama "var olan" ve *insanın* onunla hesap yaptığı zamandan tasalı olarak *yararlanır*. Ama olgusal ora-

daki-Varlığın zamanı kendi hesaplamasına alırken onunla *belirtik olarak tasalandığı* düzeye dek, "zaman"ın kamusallığı da o denli zorlayıcı olur.

§ 80. *Tasa Edilen Zaman ve Zaman-İçindelik*

Geçici olarak anlaşılması gereken şey yalnızca zamansallıkta temellenen oradaki-Varlığın varolmada zaman ile nasıl tasalandığı ve zamanın yorumlayıcı tasada kendini dünyadaki-Varlık için nasıl kamusallaştırdığı idi. Ama anlatılan kamusal zamanın hangi anlamda "*var*" olduğu henüz bütünüyle belirsiz kalır — eğer her ne olursa olsun *olduğundan* söz edilebilirse. Kamusal zamanın "gene de salt öznel" mi yoksa "nesnel olarak edimsel" mi ya da ikisinden hiç biri mi olduğu üzerine her karardan önce, kamusal zamanın fenomenal karakteri daha keskin olarak belirlenmelidir.

Zamanın kamusallaştırılması sonradan ve arada bir olmaz. Tersine, oradaki-Varlık *ekstatik*-zamansal olarak her durumda daha şimdiden açığa serilmiş *olduğu* ve anlayan yorumlama varoluşa ait olduğu için, zaman kendini tasada daha şimdiden kamusallaştırmıştır. İnsan kendini *ona göre* yönetir, öyle ki her nasılsa Herkes için karşılaşılabilir olmalıdır.

Zaman ile tasalanmanın çevresel olaylardan tarihlendirmenin betimlenen yolunda yerine gelebilmesine karşın, bu gene de temelde her zaman zaman ile gökbilimsel ve takvimsel *zaman hesabı* olarak tanıdığınız bir tasanın çevreni içersinde olur. Böyle hesaplama raslantısal olarak yer almaz, tersine varoluşsal-varlıkbilimsel zorunluğunu kaygı olarak oradaki-Varlığın temel durumunda taşır. Oradaki-Varlık özüne göre fırlatılmış birşey olarak düşüş içinde varolduğu için, zamanını tasalı olarak bir zaman hesaplaması yolunda yorumlar. Bunda zamanın "asıl" *kamusallaşması* kendini zamansallaştırır, öyle ki '*Oradaki-Varlığın fırlatılmışlığı kamusal zamanın "var" olmasının temelidir*' denmelidir. Kamusal zamanın olgusal zamansallıkta yatan kökeninin belgitlenmesi için olanaklı anlaşılırlığı güvence

eindringlicher, je mehr das faktische Dasein die Zeit *ausdrücklich besorgt*, indem es ihr eigens Rechnung trägt.

§ 80. *Die besorgte Zeit und die Innerzeitigkeit*

Vorläufig galt es nur zu verstehen, wie das in der Zeitlichkeit gründende Dasein existierend Zeit besorgt und wie diese im auslegenden Besorgen für das In-der-Welt-sein sich veröffentlicht. Dabei blieb noch völlig unbestimmt, in welchem Sinne die ausgesprochene öffentliche Zeit »*ist*«, ob sie überhaupt als *seiend* angesprochen werden kann. Vor jeder Entscheidung darüber, ob die öffentliche Zeit »doch nur subjektiv« oder ob sie »objektiv wirklich« oder gar keines von beiden sei, muß der phänomenale Charakter der öffentlichen Zeit allererst schärfer bestimmt werden.

Die Veröffentlichung der Zeit geschieht nicht nachträglich und gelegentlich. Weil vielmehr das Dasein als ekstatisch-zeitliches je schon erschlossen *ist* und zur Existenz verstehende Auslegung gehört, hat sich im Besorgen auch schon Zeit veröffentlicht. Man richtet sich *nach ihr*, so daß sie irgendwie für jedermann vorfindlich sein muß.

Wenngleich sich das Besorgen der Zeit in der charakterisierten Weise der Datierung aus umweltlichen Begebenheiten vollziehen kann, so geschieht das doch im Grunde schon immer im Horizont eines Besorgens der Zeit, das wir als astronomische und kalendarische *Zeitrechnung* kennen. Sie kommt nicht zufällig vor, sondern hat ihre existenzial-ontologische Notwendigkeit in der Grundverfassung des Daseins als Sorge. Weil das Dasein wesensmäßig als geworfenes verfallend existiert, legt es seine Zeit in der Weise einer Zeitrechnung besorgend aus. *In ihr* zeitigt sich die »eigentliche« *Veröffentlichung* [412] der Zeit, so daß gesagt werden muß: *die Geworfenheit des Daseins ist der Grund dafür, daß es öffentlich Zeit »gibt«*. Um dem Nachweis des Ursprungs der öffentlichen Zeit aus der faktischen

Zeitlichkeit die mögliche Verständlichkeit zu sichern, mußten wir zuvor die in der Zeitlichkeit des Besorgens ausgelegte Zeit überhaupt charakterisieren, schon allein um deutlich zu machen, daß das Wesen des Besorgens von Zeit *nicht* in der Anwendung von zahlenmäßigen Bestimmungen bei der Datierung liegt. Das existenzial-ontologisch Entscheidende der *Zeitrechnung* darf daher auch nicht in der Quantifizierung der Zeit gesehen, sondern muß ursprünglicher aus der Zeitlichkeit des mit der Zeit rechnenden Daseins begriffen werden.

Die »öffentliche Zeit« erweist sich als *die* Zeit, »in der« innerweltlich Zuhandenes und Vorhandenes begegnet. Das fordert, dieses nichtdaseinsmäßige Seiende *innerzeitiges* zu nennen. Die Interpretation der Innerzeitigkeit verschafft einen ursprünglicheren Einblick in das Wesen der »öffentlichen Zeit« und ermöglicht zugleich, ihr »Sein« zu umgrenzen.

Das Sein des Daseins ist die Sorge. Dieses Seiende existiert als Geworfenes verfallend. An die mit seinem faktischen Da entdeckte »Welt« überlassen und besorgend auf sie angewiesen, ist das Dasein seines In-der-Welt-seinkönnens dergestalt gewärtig, daß es *mit* dem und *auf* das »rechnet«, womit es umwillen dieses Seinkönnens eine am Ende ausgezeichnete *Bewandtnis* hat. Das alltägliche umsichtige In-der-Welt-sein bedarf der *Sichtmöglichkeit*, das heißt der Helle, um mit dem Zuhandenen innerhalb des Vorhandenen besorgend umgehen zu können. Mit der faktischen Erschlossenheit seiner Welt ist für das Dasein die Natur entdeckt. In seiner Geworfenheit ist es dem Wechsel von Tag und Nacht ausgeliefert. Jener gibt mit seiner Helle die mögliche Sicht, diese nimmt sie.

Umsichtig besorgend der Sichtmöglichkeit gewärtig, gibt sich das Dasein, aus seinem Tagwerk sich verstehend, mit dem »dann, wann es tagt« seine Zeit. Das besorgte »dann« wird aus dem datiert, was in einem nächsten umweltlichen Bewandtniszusammenhang mit dem Hellwerden steht: dem Aufgang der Sonne. Dann, wann sie aufgeht, ist

altına alabilmek için, önce genel olarak tasarım zamansallığında yorumlanan zaman betimlenmelidir, çünkü ancak böylelikle zaman ile tasarım özünün tarihlendirmeye sayısal belirlenimleri uygulamada yat*madığı* açıkça gösterilebilir. Buna göre *zaman hesaplamasında* varoluşsal-varlıkbilimsel olarak belirleyici olan şeyin zamanın niceleştirilmesinde görülmesi gerekmez; tersine, bu daha kökensel olarak zaman ile hesap yapan oradaki-Varlığın zamansallığından kavranmalıdır.

"Kamusal zaman" kendini dünya-içinde elaltında-bulunan ve elönünde-bulunan şeylerle "onda" karşılaşılan zaman olarak belgitler. Bu ise oradaki-Varlık karakterinde olmayan varolan-şeylere *zaman-içinde* denmesini gerektirir. Zaman-içindeliğin yorumu "kamusal zaman"ın özü üzerine daha kökensel bir görüş sağlar ve aynı zamanda onun "Varlığını" tanımlamayı olanaklı kılar.

Oradaki-Varlığın Varlığı kaygıdır. Bu varolan-şey fırlatılmış birşey olarak düşüşte varolur. Kendi olgusal 'Orası' ile açığa çıkarılan "dünya"ya terkedilmiş ve tasa içinde ona boyun eğmiş olarak, oradaki-Varlık kendi dünyada-'Olabilme'sini öyle bir yolda beklemededir ki, bu 'Olabilme' uğruna en sonunda ayırdedici bir *ilgililik* taşıyan şey ile ve o şey üzerine "hesap yapar." Gündelik *sağgörülü* dünyadaki-Varlık *görüş-olanağına*, eş deyişle parlaklığa gereksinir, öyle ki elönünde-bulunanın içersindeki elaltında-bulunan ile tasalı olarak işgörebilsin. Dünyasının olgusal açığa serilmişliği ile, oradaki-Varlık için Doğa açığa çıkmıştır. Fırlatılmışlığında gün ve gecenin değişimine teslim edilmiştir. Parlaklığı ile, gün olanaklı görüşü verir, gece onu alır.

Sağgörülü tasa içinde görüş-olanağını beklemede ve kendini günlük işinden anlamada olan oradaki-Varlık "gün doğunca" ile kendine zamanını verir. Tasa edilen "...unca"nın ondan tarihlendirildiği şey bir en yakın çevresel ilgililik-bağlamında parlaklaşma ile birlikte duran şeydir: Güneşin doğuşu. Güneş

doğunca, ...*me zamanı*dır. Böylelikle oradaki-Varlık kendine ayırması gereken zamanı dünyaya terkedilmişlik çevreninde bu dünyanın içersinde karşılaşılan şeyden öyle birşey olarak tarihlendirir ki, onun açısından sağgörülü dünyada-'Olabilme' için ayırdedici bir ilgililik taşır. Tasa aydınlık ve sıcaklık saçan güneşin "elaltında-bulunma"sından yararlanır. Güneş tasada yorumlanan zamanı tarihlendirir. Bu tarihlendirmeden "en doğal" zaman ölçüsü, gün gelişir. Ve kendine zamanını ayırması gereken oradaki-Varlığın zamansallığı sonlu olduğu için, günleri daha şimdiden sayılıdır. Tasalı beklemede-olma önlem alarak tasa edilecek "sonra"ları belirleme, eş deyişle günü bölümlendirme olanağını "gün boyunca"dan alır. Bölümleme yine zamanı tarihlendiren şey — dolaşan güneş — açısından yerine getirilir. Böylece gün doğuşu gibi gün batımı ve öğle zamanı da bu yıldızın doldurduğu ayırdedici "yerler"dir. Onun kurallı olarak yineleyen geçişini dünyaya fırlatılmış olan ve kendine zamansallaştırarak zaman veren oradaki-Varlık hesaba katar. Oradaki-Varlığın 'tarihsel olayları' *günden günedir*, çünkü zamanı 'Orası'na fırlatılmışlığının anıştırdığı tarihlendirmeye göre yorumlar.

Bu aydınlık ve sıcaklık saçan yıldızdan ve onun gökyüzündeki ayırdedici "yerler"inden yapılan tarihlendirme "aynı gök altındaki" birbiri-ile-birlikte-Varlıkta "Herkes" için her zaman ve aynı yolda, belli sınırlar içinde en yakın bağdaşma ile yerine getirilebilir bir zaman-atamadır. Tarihlendiren şey çevresel olarak elde edilebilirdir ve gene de o sırada tasa edilen gereç-dünyaya sınırlı değildir. Dahaçok, dünyada çevre-Doğa ve kamusal çevre her zaman birlikte açığa çıkarılırlar.[2] Herkesin kendine zamanını onda atadığı ve herkesin aynı zamanda "hesaba katabildiği" bu kamusal tarihlendirme kamusal olarak elde edilebilir bir *ölçü* kullanır. Bu tarihlendirme bir *zaman-*

es *Zeit zu* ... Das Dasein datiert mithin die Zeit, die es sich nehmen muß, aus dem, was im Horizont der Überlassenheit an die Welt innerhalb dieser begegnet als etwas, womit es für das umsichtige In-der-Welt-sein können eine ausgezeichnete Bewandtnis hat. Das Besorgen macht von dem »Zuhandensein« der Licht und Wärme spendenden Sonne Gebrauch. Die Sonne datiert die im Besorgen ausge-[413]legte Zeit. Aus dieser Datierung erwächst das »natürlichste« Zeitmaß, der Tag. Und weil die Zeitlichkeit des Daseins, das sich seine Zeit nehmen muß, endlich ist, sind seine Tage auch schon gezählt. Das »während es Tag ist« gibt dem besorgenden Gewärtigen die Möglichkeit, die »dann« des zu Besorgenden vorsorgend zu bestimmen, das heißt, den Tag einzuteilen. Die Einteilung vollzieht sich wiederum mit Rücksicht auf das die Zeit Datierende: die wandernde Sonne. So wie Aufgang sind Niedergang und Mittag ausgezeichnete »Plätze«, die das Gestirn einnimmt. Seinem regelmäßig wiederkehrenden Vorbeiziehen trägt das in die Welt geworfene, zeitigend sich Zeit gebende Dasein Rechnung. Sein Geschehen ist auf Grund der aus der Geworfenheit in das Da vorgezeichneten datierenden Zeitauslegung ein *tagtägliches*.

Diese aus dem Licht und Wärme spendenden Gestirn und seinen ausgezeichneten »Plätzen« am Himmel her sich vollziehende Datierung ist eine im Miteinandersein »unter demselben Himmel« für »Jedermann« jederzeit und in gleicher Weise, in gewissen Grenzen zunächst einstimmig vollziehbare Zeitangabe. Das Datierende ist umweltlich verfügbar und gleichwohl nicht auf die jeweilig besorgte Zeugwelt eingeschränkt. In dieser ist vielmehr schon immer die Umweltnatur und die öffentliche Umwelt mitentdeckt[2]. Auf diese öffentliche Datierung, in der jedermann sich seine Zeit angibt, kann jedermann zugleich »rechnen«, sie gebraucht ein öffentlich verfügbares *Maß*. Diese Datierung

[2]Bkz. § 15, s. [66] vss.

[2]Vgl. § 15, S. 66 ff.

rechnet mit der Zeit im Sinne einer *Zeitmessung*, die sonach eines Zeitmessers, das heißt einer Uhr bedarf. Darin liegt: *mit der Zeitlichkeit des geworfenen, der »Welt« überlassenen, sich zeitigenden Daseins ist auch schon so etwas wie »Uhr« entdeckt, das heißt ein Zuhandenes, das in seiner regelmäßigen Wiederkehr im gewärtigenden Gegenwärtigen zugänglich geworden ist.* Das geworfene Sein bei Zuhandenem gründet in der Zeitlichkeit. Sie ist der Grund der Uhr. Als Bedingung der Möglichkeit der faktischen Notwendigkeit der Uhr bedingt die Zeitlichkeit zugleich deren Entdeckbarkeit; denn nur das gewärtigend-behaltende Gegenwärtigen des mit der Entdecktheit des innerweltlich Seienden begegnenden Sonnenlaufes ermöglicht und fordert zugleich als sich auslegendes die Datierung aus dem öffentlich umweltlich Zuhandenen.

Die mit der faktischen Geworfenheit des in der Zeitlichkeit gründenden Daseins je schon entdeckte »natürliche« Uhr motiviert erst {414} und ermöglicht zugleich Herstellung und Gebrauch von noch handlicheren Uhren, so zwar, daß diese »künstlichen« auf jene »natürliche« »eingestellt« sein müssen, sollen sie die in der natürlichen Uhr primär entdeckte Zeit ihrerseits zugänglich machen.

Bevor wir die Hauptzüge der Ausbildung der Zeitrechnung und des Uhrgebrauches in ihrem existenzial-ontologischen Sinn kennzeichnen, soll zunächst die in der Zeitmessung besorgte Zeit ständiger charakterisiert werden. Wenn die Zeitmessung die besorgte Zeit erst »eigentlich« veröffentlicht, dann muß im Verfolg dessen, wie sich in solcher »rechnenden« Datierung das Datierte zeigt, die öffentliche Zeit phänomenal unverhüllt zugänglich sein.

Die Datierung des im besorgenden Gewärtigen sich auslegenden »dann« schließt in sich: dann, wenn es tagt, ist es *Zeit zum* Tagwerk. Die im Besorgen ausgelegte Zeit ist je schon verstanden als Zeit zu ... Das jeweilige »jetzt da dies

ölçme anlamında zaman ile hesap yapar ve böyle ölçme bir zaman-ölçücüye, eş deyişle bir saate gereksinir. Bunda *fırlatılmış, "dünya"ya terkedilmiş, kendine zaman-veren oradaki-Varlığın zamansallığı ile birlikte "saat" gibi birşey, eş deyişle elaltında-bulunan birşey de açığa çıkarılır ki, kurallı yineleyişinde beklemede-olan 'şimdikileştirme'de erişilebilir olmuştur.* Elaltında-bulunanın ortasındaki Varlık — bu fırlatılmış Varlık — zamansallıkta temellenir. Zamansallık saatin temelidir. Saatin olgusal zorunluğunun olanağının koşulu olarak zamansallık aynı zamanda onun açığa çıkarılabilirliğini koşullandırır; çünkü yalnızca dünya-içinde varolan-şeylerin açığa çıkarılması ile karşılaşılan güneş-geçeğinin beklemede olan ve saklı tutan 'şimdikileştirilme'si aynı zamanda, kendini yorumlayan bir yolda, tarihlendirmeyi kamusal ve çevresel olarak elaltında-bulunandan olanaklı kılar ve ister.

Zamansallıkta temellenen oradaki-Varlığın olgusal fırlatılmışlığı ile daha şimdiden açığa çıkarılan "doğal" saat aynı zamanda daha kullanışlı saatlerin üretim ve kullanımı için ilk güdü ve olanağı sağlar, öyle ki eğer birincil olarak doğal saatte açığa çıkarılan zamanı kendi payına erişilebilir kılacaklarsa, bu "yapay" saatler o "doğal" saate "ayarlanmalıdırlar."

Zaman hesabının ve saat kullanımının gelişiminin başlıca özelliklerini varoluşsal-varlıkbilimsel anlamlarında betimlemeden önce, ilk olarak zaman ölçümünde tasa edilen zamanın daha tam olarak nitelendirilmesi gerekir. Eğer tasa edilen zamanı ancak zaman ölçümü "gerçekten" kamusal kılıyorsa, o zaman, tarihlendirilen şeyin kendini böyle "hesaplayıcı" tarihlendirmede gösterme yolunun izlenmesiyle, kamusal zaman fenomenal olarak ortaya serilmiş bir yolda erişilebilir olmalıdır.

Kendini tasa edilen beklemede-olmada yorumlayan "sonra"nın tarihlendirilmesi kendi içinde şunu kapsar: 'Gün doğunca gündelik işin *zamanı*dır." Tasa edilen şeyde yorumlanan zaman her durumda daha şimdiden birşey için zaman olarak anlaşılır. O sıradaki "şimdi şu ve

bu ... iken" *böyle* olarak her durumda ya *uygun* ya da *uygunsuz*dur. Yalnızca "şimdi" — ve ayrıca yorumlanan zamanın her bir kipi — bir "şimdi ... iken" değildir; ama, özünde bu tarihlendirilebilir şey olarak, aynı zamanda özünde uygunluk ya da uygunsuzluk yapısı yoluyla belirlenir. Yorumlanmış zaman doğal olarak "... için zaman" ya da "... için kötü bir zaman" karakterini taşır. Tasanın beklemede olan ve saklı tutan 'şimdikileştirme'si zamanı bir 'onun için' ile ilişki içinde anlar; ve bu da kendi yanından son olarak oradaki-Varlığın 'Olabilme'sinin bir 'onun uğruna'sına bağlıdır. Kamusal zaman bu '-mek-için-ilişkisi' ile daha önce[3] kendisi ile *imlemlilik* olarak tanıştığımız yapıyı açığa çıkarır. İmlemlilik dünyanın dünyasallığını oluşturur. Kamusal zaman '... için zaman' olarak özünde bir dünya-karakteri taşır. Buna göre zamansallığın zamansallaştırmasında kendini kamusallaştıran zamana *dünya-zamanı* diyoruz. Ve bunun nedeni onun *dünya-içinde* varolan-şey olarak *elönünde-bulunması* değil — ki hiçbir zaman böyle olamaz —, ama varoluşsal-varlıkbilimsel olarak yorumlanan anlamda *dünyaya* ait olmasıdır. Dünya-yapısının özsel ilişkilerinin — örneğin *"-mek için"* —, zamansallığın *ekstatik*-çevrensel yapılanışı temelinde, kamusal zaman ile — örneğin "...diğinde" — nasıl bağıntılı oldukları aşağıda gösterilmelidir. Her ne olursa olsun, ancak şimdi tasa edilen zaman yapısal olarak tam bir betimlemeye izin verir: Tarihlendirilebilir, gerilmiş, kamusaldır, ve böyle yapılandırılmış olarak dünyanın kendisine aittir. Örneğin gündelik olarak ve doğal olarak anlatım bulan her bir "şimdi" bu yapıyı taşır ve böyle olarak, gerçi tematik olmayan ve ön-kavramsal bir yolda da olsa, oradaki-Varlığın tasalı olarak 'kendi için zamana izin vermesinde' anlaşılır.

Doğal saatin fırlatılmış olarak düşüşte varolan oradaki-Varlığa ait olan açığa serilmişliğinde aynı zamanda tasa edilen zamanın olgusal oradaki-Varlık tarafından daha şimdiden yerine

[3]Bkz. § 18, S. 83 vss. ve § 69, S. 364 vss.

und dies« ist als *solches* je *geeignet* und *ungeeignet*. Das »jetzt« — und so jeder Modus der ausgelegten Zeit — ist nicht nur ein »jetzt, da ...«, sondern als dieses wesenhaft Datierbare zugleich wesenhaft durch die Struktur der Geeignetheit bzw. Ungeeignetheit bestimmt. Die ausgelegte Zeit hat von Hause aus den Charakter der »*Zeit zu...*« bzw. der »*Unzeit* für...«. Das gewärtigend-behaltende Gegenwärtigen des Besorgens versteht Zeit in einem Bezug auf ein Wozu, das seinerseits letztlich in einem Worumwillen des Seinkönnens des Daseins festgemacht ist. Die veröffentlichte Zeit offenbart mit diesem Um-zu-Bezug *die* Struktur, als welche wir früher[3] die *Bedeutsamkeit* kennzeichneten. Sie konstituiert die Weltlichkeit der Welt. Die veröffentlichte Zeit hat als Zeit-zu ... wesenhaft Weltcharakter. Daher nennen wir die in der Zeitigung der Zeitlichkeit sich veröffentlichende Zeit die *Weltzeit*. Und das nicht etwa, weil sie als *innerweltliches* Seiendes *vorhanden* ist, was sie nie sein kann, sondern weil sie *zur Welt* in dem existenzial-ontologisch interpretierten Sinn gehört. Wie die wesentlichen Bezüge der Weltstruktur, zum Beispiel das »*um-zu*«, auf dem Grunde der ekstatisch-horizontalen Verfassung der Zeitlichkeit mit der öffentlichen Zeit, zum Beispiel dem »dann-wann«, zusammenhängen, muß sich im folgenden zeigen. Jedenfalls läßt sich jetzt erst die besorgte Zeit strukturał vollständig charakterisieren: sie ist datierbar, gespannt, öffentlich und gehört als so strukturierte zur Welt selbst. Jedes natürlich-alltäglich ausgesprochene »jetzt« zum Beispiel hat diese Struktur und ist als solches, wenn **[415]** gleich unthematisch und vorbegrifflich, im besorgenden Sich-Zeit-lassen des Daseins verstanden.

In der zum geworfen-verfallend existierenden Dasein gehörenden Erschlossenheit der natürlichen Uhr liegt zugleich eine ausgezeichnete, vom faktischen

[3]Vgl. § 18, S. 83 ff. und § 69, S. 364 ff.

Dasein je schon vollzogene *Veröffentlichung* der besorgten Zeit, die sich in der Vervollkommnung der Zeitrechnung und in der Verfeinerung des Uhrgebrauchs noch steigert und verfestigt. Die geschichtliche Entwicklung der Zeitrechnung und des Uhrgebrauchs soll hier nicht historisch in ihren möglichen Abwandlungen dargestellt werden. *Vielmehr sei existenzial-ontologisch* gefragt: welcher Modus der Zeitigung der Zeitlichkeit des Daseins wird an der Ausbildungs*richtung* von Zeitrechnung und Uhrgebrauch offenbar? Mit der Beantwortung dieser Frage muß ein ursprünglicheres Verständnis davon erwachsen, daß die *Zeitmessung*, das heißt zugleich die ausdrückliche Veröffentlichung der besorgten Zeit, *in der Zeitlichkeit* des Daseins und zwar in einer ganz bestimmten Zeitigung derselben gründet.

Wenn wir das »primitive« Dasein, das wir der Analyse der »natürlichen« Zeitrechnung zugrunde legten, mit dem »fortgeschrittenen« vergleichen, dann zeigt sich, daß für dieses der Tag und die Anwesenheit des Sonnenlichts keine vorzügliche Funktion mehr besitzen, weil dieses Dasein den »Vorzug« hat, auch die Nacht zum Tag machen zu können. Ingleichen bedarf es für die Zeitfeststellung nicht mehr eines ausdrücklichen, unmittelbaren Blickes auf die Sonne und ihren Stand. Verfertigung und Gebrauch von eigenem Meßzeug erlaubt, die Zeit an der eigens dazu hergestellten Uhr direkt abzulesen. Das Wieviel-Uhr ist das »Wieviel-Zeit«. Wenngleich es der jeweiligen Zeitablesung verdeckt bleiben mag, auch der Uhrzeuggebrauch gründet, weil die Uhr im Sinne der Ermöglichung einer öffentlichen Zeitrechnung auf die »natürliche« Uhr reguliert sein muß, in der Zeitlichkeit des Daseins, die mit der Erschlossenheit des Da allererst eine Datierung der besorgten Zeit ermöglicht. Das mit der fortschreitenden *Natur*entdeckung sich ausbildende Verständnis der *natürlichen* Uhr gibt die Anweisung für neue Möglichkeiten der Zeitmessung, die relativ unabhängig sind

getirilmiş ayırdedici bir *kamusallaştırılması* imlenir ki, zaman hesaplamanın eksiksizleştirilmesinde ve saat kullanımının inceltilmesinde artar ve güçlenir. Zaman hesabının ve saat kullanımının tarihsel gelişiminin burada tarih-bilimsel olarak olanaklı değişimleri içinde sunulması gereksizdir. Daha çok, varoluşsal-varlıkbilimsel olarak sorulması gereken şudur: Oradaki-Varlığın zamansallığının zamansallaşmasının hangi kipi zaman hesaplamasının ve saat kullanımının gelişim-*yönünde* açığa çıkar? Bu sorunun yanıtı ile, *zaman ölçümünün*, eş deyişle aynı zamanda tasa edilen zamanın belirtik olarak kamusallaştırılmasının, oradaki-Varlığın *zamansallığında* ve dahası bu zamansallığın bütünüyle belirli bir zamansallaştırılmasında temellendiği konusunda daha kökensel bir anlayış gelişmelidir.

"Doğal" zaman-hesaplamasının çözümlemesinin temeline koyduğumuz "ilkel" oradaki-Varlığı "ileri" oradaki-Varlık ile karşılaştırdığımız zaman görülür ki, ileri oradaki-Varlık için güneş ışığının bulunması ve gün bundan böyle özel bir işlev taşımazlar, çünkü bu oradaki-Varlık geceyi bile gündüz yapabilme "üstünlüğünü" taşır. Benzer olarak, zamanın saptanması için bundan böyle güneşe ve durumuna belirtik olarak ve dolaysızca bakmamız gereksizdir. Birinin kendi ölçme gerecinin yapımı ve kullanımı zamanın özellikle bu amaç için üretilmiş bir saatten doğrudan doğruya okunmasına izin verir. 'Saat kaç?' "Ne zaman?"dır. O sıradaki zaman okunması için üstü kapalı kalabilse de, saatlerin gereç olarak kullanımı bile — saatin bir kamusal zaman-hesaplamasının olanaklı kılınması anlamında "doğal" saate göre düzenlenmesi zorunlu olduğu için — oradaki-Varlığın zamansallığında temellenir ki, 'Orası'nın açığa serilmişliği ile, tasa edilen zamanın tarihlendirilmesini olanaklı kılan şey bu zamansallıktır. *Doğanın* ilerleyen açığa çıkarılışı ile birlikte gelişen *doğal* saat anlayışı günden ve o sıradaki belirtik gök-gözleminden

göreli olarak bağımsız olan zaman ölçümünün yeni olanakları için yönergeler sağlar.

Ama belli bir yolda "ilkel" oradaki-Varlık bile kendini zamanın doğrudan doğruya gökyüzünden okunmasından bağımsız kılar, çünkü güneşin gökteki durumunu saptamak yerine her zaman erişilebilir bir varolan-şeyden düşen gölgeleri ölçer. Bu ilk olarak antik "köylü saat"inin en yalın biçiminde olabilir. Herkese sürekli olarak eşlik eden gölgede güneş ile değişik yerlerde değişen bulunuşu açısından karşılaşılır. Gün boyu değişen gölge uzunlukları "her zaman" adımlanabilir. Bireylerin beden ve ayak uzunlukları değişebilse de, ikisinin *ilişkisi* belli sağınlık sınırları içinde değişmez kalır. Böylece örneğin tasa edilen randevunun kamusal zaman-belirlenimi şu biçimi kapsar: "Gölge şu kadar ayak boyu kadar uzadığında, orada buluşalım." Burada bir en yakın çevrenin daha dar sınırları içindeki birbiri-ile-birlikte-Varlıkta gölgenin onlarda adımlandığı "yerler"in enlem eşitliği örtük olarak varsayılmıştır. Oradaki-Varlığın bu saati üzerinde taşıması gerekmez; belli bir ölçüde oradaki-Varlığını kendisi o saattir.

Kamusal güneş-saatinde güneşin izlediği yolun karşısına düşen bir gölge-çizgi numaralanmış bir şerit üzerinde devinir, ve bu saat daha öte betimlemeye gereksinmez. Ama niçin her durumda gölgenin saat yüzündè doldurduğu konumda zaman gibi birşey buluruz? Ne gölge, ne de bölümlenmiş şerit zamanın kendisidir, ve ne de birbirleri ile uzaysal bağıntıları. Öyleyse "güneş saati"nden, ama ayrıca her cep saatinden de doğrudan doğruya okuduğumuz zaman nerededir?

Zamanın okunması neyi imler? "Saate bakmak" gene de yalnızca elaltında-bulunan gereci değişimi içinde görmek ve kolların konumunu izlemek demek değildir. Saat kullanımında saatin kaç olduğu saptanırken, ister belirtik ister örtük olsun, 'şimdi saat şunu şu kadar geçiyor,' 'şimdi ... zamanı," ya

vom Tag und der jeweilig ausdrücklichen Himmelsbeobachtung.

In gewisser Weise macht sich aber auch schon das »primitive« Dasein unabhängig von einer direkten Ablesung der Zeit am Himmel, sofern es nicht den Sonnenstand am Himmel feststellt, sondern den Schatten mißt, den ein jederzeit verfügbares Seiendes wirft. Das [416] kann zunächst in der einfachsten Form der antiken »Bauernuhr« geschehen. Im Schatten, der Jedermann ständig begleitet, begegnet die Sonne hinsichtlich ihrer wechselnden Anwesenheit an den verschiedenen Plätzen. Die untertags verschiedenen Schattenlängen können »jederzeit« abgeschritten werden. Wenn auch die Körper- und Fußlängen der Einzelnen verschieden sind, so bleibt doch das *Verhältnis* beider in gewissen Grenzen der Genauigkeit konstant. Die öffentliche Zeitbestimmung der besorgenden Verabredung zum Beispiel erhält dann die Form: »Wenn der Schatten soviel Fuß lang ist, dann wollen wir uns dort treffen«. Dabei ist im Miteinandersein in den engeren Grenzen einer nächsten Umwelt unausdrücklich die Gleichheit der Polhöhe des »Ortes«, an dem das Abschreiten des Schattens sich vollzieht, vorausgesetzt. Diese Uhr braucht das Dasein nicht einmal erst bei sich zu tragen, es ist sie in gewisser Weise selbst.

Die öffentliche Sonnenuhr, bei der sich ein Schattenstrich entgegengesetzt dem Lauf der Sonne auf einer bezifferten Bahn bewegt, bedarf keiner weiteren Beschreibung. Aber warum finden wir jeweils an der Stelle, die der Schatten auf dem Zifferblatt einnimmt, so etwas wie Zeit? Weder der Schatten, noch die eingeteilte Bahn ist die Zeit selbst und ebensowenig ihre räumliche Beziehung zueinander. Wo ist denn die Zeit, die wir dergestalt an der »Sonnenuhr«, aber auch an jeder Taschenuhr direkt ablesen?

Was bedeutet Zeitablesung? »Auf die Uhr sehen« kann doch nicht nur besagen: das zuhandene Zeug in seiner Veränderung betrachten und die Stellen des Zeigers verfolgen. Im Uhrgebrauch das Wieviel-Uhr feststellend, *sagen wir*, ob ausdrücklich oder nicht: *jetzt* ist es so und soviel,

jetzt ist es Zeit zu ..., hzw. es hat noch Zeit ... nämlich *jetzt*, bis um ... Das Auf-die-Uhr-sehen gründet in einem und wird geführt von einem Sich-Zeit-nehmen. Was sich schon bei der elementarsten Zeitrechnung zeigte, wird hier deutlicher: das auf die Uhr sehende Sichrichten *nach der Zeit* ist wesenhaft ein *Jetzt-sagen*. Es ist so »selbstverständlich«, daß wir es gar nicht beachten und noch weniger ausdrücklich darum wissen, daß hierbei das Jetzt je schon in seinem vollen strukturalen Bestande der Datierbarkeit, Gespanntheit, Öffentlichkeit und Weltlichkeit verstanden und *ausgelegt* ist.

Das Jetzt-sagen aber ist die redende Artikulation eines *Gegenwärtigens*, das in der Einheit mit einem behaltenden Gewärtigen sich zeitigt. Die im Uhrgebrauch sich vollziehende Datierung erweist sich als ausgezeichnetes Gegenwärtigen eines Vorhandenen. Die Datierung **[417]** nimmt nicht einfach auf ein Vorhandenes, Bezug, sondern das Bezugnehmen selbst hat den Charakter des *Messens*. Zwar kann die Maßzahl unmittelbar abgelesen werden. Darin liegt jedoch: es wird ein Enthaltensein des Maßstabs in einer zu messenden Strecke verstanden, das heißt das Wie-oft seiner *Anwesenheit* in ihr wird bestimmt. Das Messen konstituiert sich zeitlich im Gegenwärtigen des anwesenden Maßstabes in der anwesenden Strecke. Die in der Idee des Maßstabes liegende Unveränderung besagt, daß er jederzeit für jedermann in seiner Beständigkeit vorhanden sein muß. *Messende* Datierung der besorgten Zeit legt diese im gegenwärtigenden Hinblick auf Vorhandenes aus, das als Maßstab und als Gemessenes nur in einem ausgezeichneten Gegenwärtigen zugänglich wird. Weil in der messenden Datierung das Gegenwärtigen von Anwesendem einen besonderen Vorrang hat, spricht sich die messende Zeitablesung auf der Uhr auch in einem betonten Sinne mit dem Jetzt aus. In der *Zeitmessung* vollzieht sich daher eine *Veröffentlichung* der Zeit,

da 'şimdi şuna daha zaman var' *deriz*. 'Saatebakma' bir 'kendine zaman ayırma' üzerine temellenir ve yolu onun tarafından gösterilir. En öğesel zaman hesaplamasında daha şimdiden kendini gösteren şey burada açıklık kazanır: Saatte bakarak kendini *zamana göre* yönlendirme özsel olarak bir '*şimdi-deme*'dir. Burada 'Şimdi'nin her durumda daha şimdiden tarihlendirilebilirliğinin, gerilmişliğinin, kamusallığının ve dünyasallığının tam yapısal içeriğinde anlaşıldığı ve *yorumlandığı* öylesine "kendiliğinden-açık"tır ki, ona hiç dikkat etmeyiz ve onu belirtik olarak bilmemiz söz konusu bile değildir.

Ama 'şimdi-deme' bir '*şimdikileştirme*'nin söylemde eklemlenişidir ki, saklı tutan bir beklemede-olma ile kendini zamansallaştırır. Saat kullanımında kendini yerine getiren tarihlendirme kendini elönünde-bulunan birşeyin ayırdedici bir 'şimdikileştirilme'si olarak belgitler. Tarihlendirme elönünde-bulunan birşey ile yalın bir ilişki değildir; tersine, ilişkinin kendisi *ölçme* karakterini taşır. Hiç kuşkusuz ölçüm sayısı dolaysızca okunabilir. Ama burada ölçülen bir aralıkta 'ölçün'ün bir kapsanmış-Varlığı imlenir, eş deyişle bu 'ölçün'ün o aralıkta *bulunuş* sıklığı belirlenir. Zamansal olarak, ölçme bulunan 'ölçün'ün bulunan aralıkta 'şimdikileştirilme'sinden oluşturur. Ölçün düşüncesinde yatan değişmezlik onun her zaman herkes için kendi kalıcılığında elönünde-buluyor olması gerektiği demektir. Tasa edilen zamanın *ölçme* yoluyla tarihlendirilmesi zamanı elönünde-bulunan birşeye 'şimdikileştirici' bir yolda bakarak yorumlar, öyle ki bu birşey ölçün olarak ve ölçülen olarak ancak ayırdedici bir 'şimdikileştirme'de erişilebilir olur. Bulunan birşeyin 'şimdikileştirilmesi' ölçme yoluyla tarihlendirmede özel bir öncelik taşıdığı için, zamanın saatten okunma yoluyla ölçülmesi de vurgulu bir anlamda kendini 'Şimdi' ile birlikte anlatır. Buna göre *zaman ölçümünde* zamanın bir *kamusallaştırılması* yer alır ki, buna uygun olarak zaman o

sırada ve her zaman herkes için "şimdi ve şimdi ve şimdi" olarak karşılaşılabilirdir. Bu "evrensel olarak" saatlerde erişilebilir olan zaman ile böylece bir bakıma *şimdilerin elönünde-bulunan bir çokluğu* olarak karşılaşılır, ama zaman ölçümü tematik olarak genelde zamana yönelik değildir.

Olgusal dünyadaki-Varlığın zamansallığı kökensel olarak uzayın açığa serilmişliğini olanaklı kıldığı için ve uzaysal oradaki-Varlık her durumda açığa çıkarılmış bir 'Şurası'ndan kendine oradaki-Varlık karakterindeki bir 'Burası'nı atadığı için, oradaki-Varlığın zamansallığında tasa edilen zaman, tarihlendirilebilirliği açısından, her durumda oradaki-Varlığın bir 'yer'ine bağlıdır. Zaman bir 'yer'e 'düğümlenmez'; tersine, zamansallık tarihlendirmenin uzaysal-yersel olana bunun bir ölçü olarak herkes için bağlayıcı olabileceği bir yolda bağlanabilmesi olanağının koşuludur. Zaman ilkin uzay ile birleşmez; tersine, sözde birleşecek "uzay" ile ancak zaman ile tasalanan zamansallık temelinde karşılaşılır. Saatin ve zaman hesaplamasının oradaki-Varlığın onu tarihsel olarak oluşturan *zamansallığında* temellendirilmesi ile uyum içinde, saat kullanımının varlıkbilimsel olarak kendisinin ne düzeye dek tarihsel olduğu ve genel olarak her bir saatin ne düzeye dek bir "tarihinin olduğu" gösterilebilir.[1]

Zaman ölçümünde kamusallaştırılan zaman uzaysal ölçme ilişkilerinden tarihlendirme yoluyla hiçbir biçimde uzay olmaz. Yine öyle, *zaman ölçümünde* varoluşsal-varlıkbilimsel

dergemäß diese jeweils und jederzeit für jedermann als »jetzt und jetzt und jetzt« begegnet. Diese »allgemein« an den Uhren zugängliche Zeit wird so gleichsam wie eine *vorhandene Jetztmannigfaltigkeit* vorgefunden, ohne daß die Zeitmessung thematisch auf die Zeit als solche gerichtet ist.

Weil die Zeitlichkeit des faktischen In-der-Welt-seins ursprünglich die Raumerschließung ermöglicht und das räumliche Dasein je aus einem entdeckten Dort sich ein daseinsmäßiges Hier angewiesen hat, ist die in der Zeitlichkeit des Daseins besorgte Zeit hinsichtlich ihrer Datierbarkeit je an einen Ort des Daseins gebunden. Nicht die Zeit wird an einen Ort geknüpft, sondern die Zeitlichkeit ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß sich die Datierung an das Räumlich-Örtliche binden kann, so zwar, daß dieses als Maß für jedermann verbindlich ist. Die Zeit wird nicht erst mit dem Raum verkoppelt, sondern der vermeintlich zu verkoppelnde »Raum« begegnet nur auf dem Grunde der zeitbesorgenden Zeitlichkeit. Gemäß der Fundierung der Uhr und der Zeitrechnung in der *Zeitlichkeit* des Daseins, die dieses Seiende als geschichtliches konstituiert, läßt sich zeigen, inwiefern der Uhrgebrauch ontologisch selbst geschichtlich ist und jede Uhr als solche eine »Geschichte hat«[1]. [418]

Die in der Zeitmessung veröffentlichte Zeit wird durch die Datierung aus räumlichen Maßverhältnissen keineswegs zum Raum. Ebensowenig ist das existenzialontologisch Wesentliche der

[1] Burada görelilik kuramının *zaman ölçümü* sorununa girmiyeceğiz. Bu ölçmenin varlıkbilimsel temellerinin aydınlatılması daha şimdiden dünya-zamanının ve zaman-içindeliğin oradaki-Varlığın zamansallığından bir açıklamasını ve eşit ölçüde Doğanın açığa çıkarılışının varoluşsal-zamansal yapılanışı ve genel olarak ölçmenin zamansal anlamı üzerine ışık düşürülmesini varsayar. Fiziksel ölçme uygulayımının bir aksiomatiği bu araştırmalar üzerine *dayanır* ve kendi yanından hiçbir zaman genel olarak zaman sorununu açmaya girişmemelidir.

[1] Auf das relativitätstheoretische Problem der *Zeitmessung* ist hier nicht einzugehen. Die Aufklärung der ontologischen Fundamente dieser Messung setzt schon eine Klärung der Weltzeit und der innerzeitigkeit aus der Zeitlichkeit des Daseins und ebenso die Aufhellung der existenzialzeitlichen Konstitution der Naturentdeckung und des zeitlichen Sinnes von Messung überhaupt voraus. Eine Axiomatik der physikalischen Meßtechnik *fußt* auf diesen Untersuchungen und vermag ihrerseits nie das Zeitproblem als solches aufzurollen.

Zeitmessung darin zu suchen, daß die datierte »Zeit« aus *Raum*strecken und dem *Ort*wechsel eines räumlichen Dinges zahlenmäßig bestimmt wird. Vielmehr liegt das ontologisch Entscheidende in der spezifischen *Gegenwärtigung*, die Messung ermöglicht. Die Datierung aus dem »räumlich« Vorhandenen ist so wenig eine Verräumlichung der Zeit, daß diese vermeintliche Verräumlichung nichts anderes bedeutet als Gegenwärtigen des in jedem Jetzt für jeden vorhandenen Seienden in seiner Anwesenheit. In der wesensnotwendig jetztsagenden Zeitmessung wird über der Gewinnung des Maßes das Gemessene als solches gleichsam vergessen, so daß außer Strecke und Zahl nichts zu finden ist.

Je weniger das zeitbesorgende Dasein Zeit zu verlieren hat, um so »kostbarer« wird sie, um so *handlicher* muß auch die Uhr sein. Nicht allein soll die Zeit »genauer« angegeben werden können, sondern das Zeitbestimmen selbst soll möglichst wenig Zeit in Anspruch nehmen und doch zugleich mit den Zeitangaben der Anderen einstimmig sein.

Vorläufig galt es nur, überhaupt den »Zusammenhang« des Uhrgebrauches mit der sich zeitnehmenden Zeitlichkeit aufzuzeigen. So wie die konkrete Analyse der ausgebildeten astronomischen Zeitrechnung in die existenzial-ontologische Interpretation der Naturentdeckung gehört, so läßt sich auch das Fundament der kalendarischen historischen »Chronologie« nur innerhalb des Aufgabenkreises der existenzialen Analyse des historischen Erkennens freilegen[3]. **[419]**

olarak özsel olan şey de tarihlendirilen "zaman"ın *uzay*-aralıklarından ve uzaysal bir Şeyin *yer*-değişimlerinden sayısal olarak belirlenmesinde aranmayacaktır. Dahaçok, varlıkbilimsel olarak belirleyici olan şey ölçmeyi olanaklı kılan özgün *'şimdikileştirme'*de yatar. "Uzaysal olarak" elönünde-bulunan şeyden tarihlendirme zamanın bir uzaysallaştırılmasından öylesine uzaktır ki, bu sözde uzaysallaştırma her bir 'Şimdi'de her bir elönünde-bulunan varolanşeyin kendi bulunuşu içinde 'şimdikileştirilme'sinden başka birşeyi imlemez. Özsel bir zorunluk ile şimdi-diyen zaman-ölçümü ölçünün kazanılması üzerine ölçülen şeyi böyle olarak bir bakıma unutur, öyle ki aralık ve sayı dışında bulunacak hiçbirşey yoktur.

Zaman ile tasalanan oradaki-Varlığın yitirecek zamanı ne denli azsa, zaman o denli "değerli" olur ve saat de o denli *kullanışlı* olmalıdır. Yalnızca zamanın "daha sağın" olarak gösterilmesi gerekli olmakla kalmaz, ama zamanı belirlemenin kendisinin olanaklı olduğu ölçüde az zaman isteminde bulunması ve gene de aynı zamanda Başkalarının zaman-belirtmeleri ile bağdaşması gerekir.

Geçici olarak gösterilmesi gereken şey yalnızca genel olarak saat kullanımının kendine zaman-alan zamansallık ile "bağlantısı" idi. Tıpkı gelişmiş gökbilimsel zaman hesaplamasının somut çözümlemesinin Doğanın açığa çıkarılmasının varoluşsal-varlıkbilimsel yorumuna ait olması gibi, takvimsel ve tarih-bilimsel "zamandizin"in temeli de yalnızca tarih-bilimsel bilginin varoluşsal çözümlemesinin görev dairesi içersinde ortaya serilebilir.[5]

[3] Als einen ersten Versuch der Interpretation der chronologischen Zeit und der »Geschichtszahl« vgl. die Freiburger Habilitationsvorlesung des Verf. (S.S. 1915): Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft. Veröffentlicht in der Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik Bd. 161 (1916) S. 173 ff. Die Zusammenhänge zwischen Geschichtszahl, astronomisch berechneter Weltzeit und der Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit des Daseins bedürfen einer weitergehenden Untersuchung. — Vgl.

[5] Zamandizinsel zamanın ve "tarihsel numaralandırma"nın yorumu için ilk girişimlerden biri olarak bkz. yazar tarafından verilen *Freiburger Habilitationsvorlesung* (yaz yarıyılı, 1915): 'Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft' (yayımlandığı yer: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, Cilt 161 (1916) s. 173 vss.). Tarihsel numaralandırma, gökbilimsel olarak hesaplanan dünya-zamanı ve oradaki-Varlığın zamansallığı ve tarihselliği arasındaki bağıntılar daha geniş kapsamlı bir araştırmayı gerektirirler. — Bkz.

Zaman ölçümü zamanı belirgin olarak kamusallaştırır, öyle ki genellikle "zaman" adını verdiğimiz şey ilkin bu yolda bilinir olur. Tasada her bir Şeye "kendi zamanı" yüklenir. Şey ona "iyedir" ve ona tıpkı her bir dünya-içinde varolan-şey gibi yalnızca "iye" olabilir çünkü genel olarak "zamanda"dır. Dünya-içinde varolan-şeyler ile "onda" karşılaşılan zamanı dünya-zamanı olarak tanırız. Dünya-zamanı, ona ait zamansallığın *ekstatik*-çevrensel yapılanışı zemininde, dünya ile *aynı* aşkınlığı taşır. Dünyanın açığa serilmişliği ile birlikte dünya-zamanı kamusallaştırılır, öyle ki zamansal olarak tasa edilen ve *dünya-içinde* varolan-şeylerin ortasında olan Varlık bu varolan-şeyleri sağgörülü olarak "zamanda" karşılaşılan şeyler olarak anlar.

Elönünde-bulunan şeyin "onda" devindiği ve dinginleştiği zaman *"nesnel" değil*dir, eğer bununla dünya-içinde karşılaşılan varolan-şeylerin kendinde-elönünde-Varlığı denmek istenirse. Ama zaman *o denli de "öznel"* değildir, eğer bununla bir "özne"de elönünde-olma ve yer-alma anlaşılırsa. *Dünya-zamanı olanaklı her nesneden "daha nesnel"dir, çünkü, dünyanın açığa serilmişliği ile birlikte, dünya-içinde varolan-şeylerin olanağının koşulu olarak, her durumda daha şimdiden ekstatik-çevrensel olarak "nesnelleştirilir."* Buna göre dünya-zamanı ile, Kant'ın görüşünün tersine, fiziksel olanda da *tıpkı* ruhsal olanda olduğu gibi *dolaysızlık* içinde karşılaşılır, ilkin ruhsal olanın üzerinden dolaşarak değil.

Die Zeitmessung vollzieht eine ausgeprägte Veröffentlichung der Zeit, so daß auf diesem Wege erst das bekannt wird, was wir gemeinhin »die Zeit« nennen. Im Besorgen wird jedem Ding »seine Zeit« zugesprochen. Es »hat« sie und kann sie wie jedes innerweltliche Seiende nur »haben«, weil es überhaupt »in der Zeit« ist. Die Zeit, »worinnen« innerweltliches Seiendes begegnet, kennen wir als die Weltzeit. Diese hat auf dem Grunde der ekstatisch-horizontalen Verfassung der Zeitlichkeit, der sie zugehört, *dieselbe* Transzendenz wie die Welt. Mit der Erschlossenheit von Welt ist Weltzeit veröffentlicht, so daß jedes zeitlich besorgende Sein bei *innerweltlichem* Seienden dieses als »in der Zeit« begegnendes umsichtig versteht.

Die Zeit, »in der« Vorhandenes sich bewegt und ruht, ist *nicht »objektiv«*, wenn damit das An-sich-vorhanden-sein des innerweltlich begegnenden Seienden gemeint wird. Aber *ebensowenig* ist die Zeit *»subjektiv«*, wenn wir darunter das Vorhandensein und Vorkommen in einem »Subjekt« verstehen. *Die Weltzeit ist »objektiver« als jedes mögliche Objekt, weil sie als Bedingung der Möglichkeit des innerweltlich Seienden mit der Erschlossenheit von Welt je schon ekstatisch-horizontal »objiziert« wird.* Die Weltzeit wird daherauch, entgegen der Meinung *Kants*, am Physischen *ebenso unmittelbar* vorgefunden wie am Psychischen und dort nicht erst auf dem Umweg überdieses. Zunächst zeigt sich »die Zeit« gerade am

ayrıca: G. Simmel, 'Das Problem der historischen Zeit.' *Philosophische Vorträge veröffentlicht von der Kantgesellschaft*, Nr. 12, 1916. — Tarih-bilimsel zamandizinin gelişimi üzerine iki temel çalışma: Josephus Justus Scaliger, *De emendatione temporum* 1583, ve Dionysius Petavius S. J., *Opus de doctrina temporum* 1627. — Antikçağ zaman hesaplamaları üzerine, bkz. G. Billinger, *Die antiken Stundenangaben* 1888. *Der bürgerliche Tag. Untersuchungen über den Beginn des Kalendertages im klassischen Altertum und im christlichen Mittelalter* 1888. — Bkz. ayrıca H. Diels, *Antike Technik*, 2'nci yayını 1920, s. 155-232 vss.: 'Die antike Uhr.' Daha yeni zamandizinin ele alınışı için, Fr. Rühl, *Chronologie des Mittelalters und der Neuzeit*, 1897.

ferner: G. *Simmel*, Das Problem der historischen Zeit. Philos. Vorträge veröffentl. von der Kantgesellschaft Nr. 12, 1916. — Die beiden grundlegenden Werke über die Ausbildung der historischen Chronologie sind: *Josephus Justus Scaliger*, De emendatione temporum 1583, und *Dionysius Petavius* S. J., Opus dedoctrina temporum 1627. — Über die antike Zeitrechnung vgl. G. *Bilfinger*, Die antiken Stundenangaben 1888. Der bürgerliche Tag. Untersuchungen über den Beginn des Kalendertages im klassischen Altertum und im christlichen Mittelalter 1888. — *H. Diels*, Antike Technik. 2. Aufl. 1920, S. 155-232 ff. Die antike Uhr. — Über die neuere Chronologie handelt *Fr. Rühl*, Chronologie des Mittelalters und der Neuzeit 1897.

Himmel, das heißt dort, wo man sie, im natürlichen Sichrichten *nach ihr*, vorfindet, so daß »die Zeit« sogar mit dem Himmel identifiziert wird.

Die Weltzeit ist aber auch »subjektiver« als jedes mögliche Subjekt, weil sie im wohlverstandenen Sinne der Sorge als des Seins des faktisch existierenden Selbst dieses Sein erst mit möglich macht. »Die Zeit« ist weder im »Subjekt« noch im »Objekt« vorhanden, weder »innen« noch »außen« und »ist« »früher« als jede Subjektivität und Objektivität, weil sie die Bedingung der Möglichkeit selbst für dieses »früher« darstellt. Hat sie denn überhaupt ein »Sein«? Und wenn nicht, ist sie dann ein Phantom oder »seiender« als jedes mögliche Seiende? Die in der Richtung solcher Fragen weitergehende Unter[420]suchung wird an dieselbe »Grenze« stoßen, die sich schon für die vorläufige Erörterung des Zusammenhangs von Wahrheit und Sein aufrichtete[6]. Wie immer diese Fragen im folgenden beantwortet, bzw. allererst ursprünglich gestellt werden mögen, zunächst gilt es zu verstehen, daß die Zeitlichkeit als ekstatisch-horizontale so etwas wie *Weltzeit* zeitigt, die eine Innerzeitigkeit des Zuhandenen und Vorhandenen konstituiert. Dieses Seiende kann dann aber im strengen Sinne nie »zeitlich« genannt werden. Es ist wie jedes nichtdaseinsmäßige Seiende unzeitlich, mag es real vorkommen, entstehen und vergehen oder »ideal« bestehen.

Wenn sonach die Weltzeit zur Zeitigung der Zeitlichkeit gehört, dann kann sie weder »subjektivistisch« verflüchtigt, noch in einer schlechten »Objektivierung« »verdinglicht« werden. Beides wird nur dann aus klarer Einsicht und nicht lediglich auf Grund eines unsicheren Schwankens zwischen beiden Möglichkeiten vermieden, wenn sich verstehen läßt, wie das alltägliche Dasein aus seinem nächsten Zeitverständnis »die Zeit« theoretisch begreift und inwiefern ihm dieser Zeitbegriff

"Zaman" kendini ilk olarak gökyüzünde, eş deyişle insanın kendini doğal olarak *ona göre* yönetirken onunla karşılaştığı yerde gösterir, öyle ki giderek "zaman" gök ile özdeşleştirilir.

Ama dünya-zamanı ayrıca her olanaklı özneden "daha öznel"dir, çünkü olgusal olarak varolan 'Kendi'nin Varlığı olarak kaygının iyi anlaşılan anlamında ilk kez bu Varlığı birlikte olanaklı kılar. "Zaman" ne "özne"de ne de "nesne"de, ne "içerde" ne de "dışarda" elönünde-bulunur ve her öznellikten ve nesnellikten "daha önce" "vardır," çünkü bu "daha önce" için olanağın kendisinin koşulunu sunar. O zaman herhangi bir "Varlığı" var mıdır? Eğer yoksa, o zaman bir hayalet ya da olanaklı her varolan-şeyden "daha varolan" birşey midir? Bu tür sorular yönünde daha ileri giden araştırma daha önce gerçeklik ve Varlık bağlantısı üzerine geçici tartışmamızın karşısına dikilmiş olan aynı "sınırlara" çarpacaktır.[6] Bu sorular aşağıda nasıl yanıtlanırsa yanıtlansın ya da kökensel olarak ilkin nasıl formüle edilirse edilsin, ilk olarak anlaşılması gereken şey zamansallığın, *ekstatik*-çevrensel olarak, elaltında-bulunanın ve elönünde-bulunanın zaman-içindeliğini oluşturan *dünya-zaman*ı gibi birşeyi zamansallaştırdığıdır. Ama o zaman bu varolan-şeylere sağın anlamda "zamansal" denemez. Oradaki-Varlık karakterinde olmayan her varolan-şey gibi bunlar da zamansal-değildirler — ister reel olarak karşılaşılsınlar, ortaya çıksınlar ve yitip gitsinler ya da "ideal" olarak sürsünler.

Buna göre dünya-zamanı zamansallığın zamansallaştırmasına aitse, o zaman ne "öznelci olarak" buharlaştırılabilir, ne de kötü bir "nesnelleştirme"de "şeyleştirilebilir." Bu iki olanak arasında yalnızca güvenilmez bir gidiş gelişe takılıp kalmaktan kaçınmanın ve her ikisi üzerine açık bir içgörü kazanmanın biricik yolu gündelik oradaki-Varlığın "zamanı" en yakın zaman-anlayışından kuramsal olarak nasıl kavradığını ve ayrıca bu zaman-kavramının ve

[6] Vgl. § 44, s. 226 ff.

[6] Bkz. § 44, s. [226] vss.

onun egemenliğinin bu kavram ile denmek istenen şeyi kökensel zamandan anlama, eş deyişle *zamansallık* olarak anlama olanağını ne düzeye dek engellediğini görmekten geçer. Kendine zaman veren gündelik tasa "zamanı" "zamanda" karşılaşılan ve dünya-içinde varolan-şeyde bulur. Buna göre kaba zaman-kavramının doğuşu üzerine ışık düşürmek için başlangıç noktası zaman-içindelikten alınmalıdır.

§ 81. *Zaman-İçindelik ve Kaba Zaman-Kavramının Doğuşu*

Gündelik sağgörülü tasa için "zaman" gibi birşey kendini ilkin nasıl gösterir? Hangi tasalı, gereç kullanan işgörmede "zaman" *belirtik olarak* erişilebilir olur? Eğer zaman dünyanın açığa serilmişliği ile kamusallaşıyorsa ve dünya-içinde varolan-şeylerin dünyanın açığa serilmişliğine ait açığa çıkarılmışlıkları ile her zaman daha şimdiden tasa konusu oluyorsa, ve bu ancak oradaki-Varlığın zamanı *kendini* hesaba katarken hesaplaması ölçüsünde böyle oluyorsa, o zaman "insan"ın kendini belirtik olarak *zamana göre* onda yönettiği davranış 'saat kullanımı'nda yatar. Bu kullanımın varoluşsal-zamansal anlamı kendini dolaşan kolların bir 'şimdikileştirilme'si olarak belgitler. Kolların konumunun 'şimdikileştiren' *izlenişi 'sayar.'* Bu 'şimdikileştirme' kendini beklemede-olan bir saklı-tutmanın *ekstatik* birliğinde zamansallaştırır. '*Şimdikileştirerek* "o sırada"kini *saklı tutar'* demek 'şimdi-demekle daha öncekinin, eş deyişle şimdi-artık-olmayanın çevreni için açık olmak' demektir. '*Şimdikileştirerek* "o zaman"ı *beklemede olmak'* demek 'şimdi-diyerek daha sonrakinin, eş deyişle şimdi-henüz-değilin çevreni için açık olmak' demektir. *Zaman böyle bir 'şimdikileştirme'de kendini gösterendir.* Öyleyse sağgörülü, kendine zaman alan, tasalı saat-kullanımının çevreni içinde açıkta olan *zaman* nasıl tanımlanacaktır? *Zaman dolaşan kolların şimdikileştiren, sayan sonucunda kendini gösteren 'sayılmış olan'dır, dahası öyle bir yolda ki, 'şimdikileştiren'*

und dessen Herrschaft die Möglichkeit verbaut, das in ihm Gemeinte aus der ursprünglichen Zeit, das heißt *als Zeitlichkeit* zu verstehen. Das alltägliche, sich Zeit gebende Besorgen findet »die Zeit« am innerweltlichen Seienden, das »in der Zeit« begegnet. Daher muß die Aufhellung der Genesis des vulgären Zeitbegriffes ihren Ausgang bei der Innerzeitigkeit nehmen.

§ 81. *Die Innerzeitigkeit und die Genesis des vulgären Zeitbegriffes*

Wie zeigt sich für das alltägliche, umsichtige Besorgen zunächst so etwas wie »Zeit«? In welchem besorgenden, zeuggebrauchenden Umgang wird sie *ausdrücklich* zugänglich? Wenn mit der Erschlossenheit von Welt Zeit veröffentlicht und mit der zur Erschlossenheit von Welt gehörigen Entdecktheit des innerweltlichen Seienden immer auch schon besorgt ist, sofern das Dasein mit *sich* rechnend Zeit berechnet, dann liegt das Verhalten, in dem »man« sich ausdrücklich *nach der Zeit* richtet, im Uhrgebrauch. Dessen existenzial-zeitlicher Sinn erweist sich als ein Gegenwärtigen des wandernden Zeigers. Das gegenwärtigende *Verfolgen* der Zeigerstellen *zählt.* Dieses Gegenwärtigen zeitigt sich in der ekstatischen Einheit eines gewärtigenden Behaltens. *Ge*[421]*genwärtigend* das »damals« *behalten,* bedeutet: jetzt-sagend offen sein für den Horizont des Früher, das heißt des Jetzt-nicht-mehr. *Gegenwärtigend* das »dann« *gewärtigen,* besagt: jetzt-sagend offen sein für den Horizont des Später, das heißt des Jetzt-noch-nicht. *Das in solchem Gegenwärtigen sich Zeigende ist die Zeit.* Wie lautet demnach die Definition der im Horizont des umsichtigen, sich Zeit nehmenden, besorgenden Uhrgebrauchs offenbaren *Zeit? Sie ist das im gegenwärtigenden, zählenden Verfolg des wandernden Zeigers sich zeigende Gezählte, so zwar, daß sich das Gegenwärtigen in der ekstatischen*

Einheit mit dem nach dem Früher und Später horizontal offenen Behalten und Gewärtigen zeitigt. Das ist aber nichts anderes als die existenzial-ontologische Auslegung der Definition, die *Aristoteles* von der Zeit gibt: τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμος κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον. »Das nämlich ist die Zeit, das Gezählte an der im Horizont des Früher und Später begegnenden Bewegung«[7]. So fremdartig diese Definition auf den ersten Blick anmuten mag, so »selbstverständlich« ist sie und echt geschöpft, wenn der existenzial-ontologische Horizont umgrenzt wird, aus dem sie *Aristoteles* genommen. Der Ursprung der so offenbaren Zeit wird für Aristoteles nicht Problem. Seine Interpretation der Zeit bewegt sich vielmehr in der Richtung des »natürlichen« Seinsverständnisses. Weil dieses selbst jedoch und das in ihm verstandene Sein durch die vorliegende Untersuchung grundsätzlich zum Problem gemacht wird, kann erst *nach* der Auflösung der Seinsfrage die *Aristotelische* Zeitanalyse thematisch interpretiert werden, so zwar, daß sie eine grundsätzliche Bedeutung für die positive Zueignung der kritisch begrenzten Fragestellung der antiken Ontologie überhaupt gewinnt[8].

Alle nachkommende Erörterung des Begriffes der Zeit hält sich *grundsätzlich* an die *Aristotelische* Definition, das heißt, sie macht die Zeit dergestalt zum Thema, wie sie sich im umsichtigen Besorgen zeigt. Die Zeit ist das »Gezählte«, das ist das im Gegenwärtigen des *wandernden* Zeigers (bzw. Schattens) Ausgesprochene und, wenngleich mathematisch, Gemessene. Gesagt wird in der Gegenwärtigung des Bewegten in seiner Bewegung: »jetzt hier, jetzt hier u. s. f.« Das Gezählte sind die Jetzt. Und diese zeigen sich »in jedem Jetzt« als »sogleich-nicht-mehr...« und »ebennoch-nicht-jetzt«. Wir nennen die in solcher Weise im Uhrgebrauch »gesichtete« Weltzeit die *Jetzt-Zeit.* **[422]**

[7]Vgl. Physik, Δ 11, 219 b1.
[8]Vgl. § 6, s. 19-27.

kendini bir daha öncekine ve daha sonrakine göre çevrensel olarak açık olan bir saklı-tutma ve beklemede-olma ile ekstatik birlik içinde zamansallaştırır. Ama bu Aristoteles'in zaman için verdiği tanımın varoluşsal-varlıkbilimsel yorumlamasından başka birşey değildir: τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμος κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον. "Yani zaman daha öncenin ve daha sonranın çevreni içinde karşılaşılan devinimde sayılmış olandır."[7] Bu tanım ilk bakışta ne denli tuhaf gelse de, eğer Aristoteles'in onu ondan aldığı varoluşsal-varlıkbilimsel çevren sınırlanacak olursa, o denli "kendiliğinden-açık"tır ve doğru olarak türetilmiştir. Böylesine açık zamanın kökeni Aristoteles için bir sorun olmaz. Onun Varlık yorumu dahaçok "doğal" Varlık-anlayışının yönünde devinir. Gene de bu anlayışın kendisi ve onda anlaşılan Varlık önümüzdeki araştırma yoluyla ilkesel olarak bir sorun yapıldığı için, Aristoteles'in zaman çözümlemesi ancak Varlık sorusunun çözümünden *sonra* tematik olarak yorumlanabilir, ve hiç kuşkusuz öyle bir yolda ki, antikçağ varlıkbiliminin eleştirel olarak sınırlanmış soru formülasyonunun olumlu bir edinimi için genel olarak ilkesel bir imlem kazanır.[8]

Zaman kavramı üzerine tüm sonraki tartışmalar *ilkesel olarak* Aristoteles'in tanımlarında temellenirler, eş deyişle zamanı onun kendini sağgörülü tasada gösterdiği yolda tema yaparlar. Zaman "sayılmış olan"dır, eş deyişle saatin *dolaşan* kollarının (ya da gölgenin) 'şimdikileştirilme'sinde anlatılan ve, tematik olmasa da, denmek istenendir. Devinimde devinmiş olanın 'şimdikileştirilme'sinde "şimdi burası, şimdi burası vb." denir. Şimdiler sayılmış olanlardır. Ve bunlar "her şimdi"de kendilerini "hemen-bundan-böyle-değil" ve "tam-henüz-değil" olarak gösterirler. Bu yolda saat kullanımında "görülen" dünya-tarihine *şimdi-zaman* deriz.

[7]Bkz. *Fizik*, Δ 11, 219 b1.
[8]Bkz. § 6, s. [19-27].

Kendine zaman-veren tasa zaman ile ne denli "doğal olarak" sayarsa, kendini böyle olarak anlatılmış zamanda o denli az alıkoyar; tersine, her durumda kendi zamanı olan tasa konusu gereçte yitmiştir. Tasa zamanı ne denli "doğal olarak" belirler ve belirtirse, eş deyişle genel olarak zamana tematik olarak ne denli az yönelirse, tasa edilen şeyin yanısıra Varlık, düşüşte 'şimdikileştiren' Varlık olarak, söze dökülsün ya da dökülmesin, dosdoğru 'şimdi,' 'sonra,' 'o sırada' der. Ve böylece kaba zaman-anlayışı için zaman kendini sürekli olarak "elönünde-bulunan," aynı zamanda yitip giden ve gelmekte olan 'Şimdi'lerin bir dizisi olarak gösterir. Zaman bir ardışıklık olarak, 'Şimdi'lerin "akış"ı olarak, "zamanın gidişi" olarak anlaşılır. *Tasa edilen dünya-zamanının bu yorumlanışında ne imlenir?*

Yanıtı eğer dünya-zamanının *tam* özsel yapısına geri dönersek ve onunla kaba zaman-anlayışının tanıdığı şeyi karşılaştırırsak kazanırız. *Tarihlendirilebilirlik* tasa edilen zamanın ilk özsel kıpısı olarak sergilendi. Zamansallığın *ekstatik* yapılanışında temellenir. "Şimdi" özsel olarak bir 'Şimdi ... iken"dir. Tasa edilen şeyde anlaşılan ama böyle olarak ayrımsanmayan tarihlendirilebilir 'Şimdi' her durumda ya uygun ya da uygunsuzdur. 'Şimdi'-yapısına *imlemlilik* aittir. Buna göre tasa edilen zamana *dünya-zamanı* adını verdik. Zamanın bir 'Şimdiler'-dizisi olarak kaba yorumlanışında tarihlendirilebilirlik gibi imlemlilik de *eksiktir.* Zamanın arı ardışıklık olarak betimlenişi bu iki yapının "öne çıkmasına" izin *vermez.* Kaba zaman-yorumlaması onları *örter.* Zamansallığın 'Şimdi'nin tarihlendirilebilirliğine ve imlemliliğine temel olan *ekstatik*-çevrensel yapılanışı bu örtme yoluyla *düzleştirilir.* 'Şimdiler' bir bakıma bu ilişkilerden budanırlar ve böyle budanmış olarak yalnızca birbiri ardına dizilerek ardışıklığı oluşturur.

Dünya-zamanının kaba zaman-anlayışı tarafından yerine getirilen bu düzleştirici örtülmesi olumsal değildir. Ama tam olarak gündeJe »natürlicher« das sich zeitgebende Besorgen mit der Zeit rechnet, umso weniger hält es sich bei der ausgesprochenen Zeit als solcher auf, sondern es ist an das besorgte Zeug verloren, das je seine Zeit hat. Je »natürlicher«, das heißt je weniger thematisch auf die Zeit als solche gerichtet das Besorgen die Zeit bestimmt und angibt, umso mehr sagt das gegenwärtigend-verfallende Sein beim Besorgten kurzerhand ob mit oder ohne Verlautbarung: jetzt, dann, damals. Und so zeigt sich denn für das vulgäre Zeitverständnis die Zeit als eine Folge von ständig »vorhandenen«, zugleich vergehenden und ankommenden Jetzt. Die Zeit wird als ein Nacheinander verstanden, als »Fluß« der Jetzt, als »Lauf der Zeit«. *Was liegt in dieser Auslegung der besorgten Weltzeit?*

Wir erhalten die Antwort, wenn wir auf die *volle* Wesensstruktur der Weltzeit zurückgehen und mit ihr das vergleichen, was das vulgäre Zeitverständnis kennt. Als erstes Wesensmoment der besorgten Zeit wurde die *Datierbarkeit* herausgestellt. Sie gründet in der ekstatischen Verfassung der Zeitlichkeit. Das »Jetzt« ist wesenhaft Jetzt-da ... Das im Besorgen verstandene, wenngleich nicht als solches erfaßte, datierbare Jetzt ist je ein geeignetes, bzw. ungeeignetes. Zur Jetztstruktur gehört die *Bedeutsamkeit.* Daher nannten wir die besorgte Zeit *Weltzeit.* In der vulgären Auslegung der Zeit als Jetztfolge *fehlt* sowohl die Datierbarkeit, als auch die Bedeutsamkeit. Die Charakteristik der Zeit als pures Nacheinander läßt beide Strukturen *nicht* »zum Vorschein kommen«. Die vulgäre Zeitauslegung *verdeckt* sie. Die ekstatisch-horizontale Verfassung der Zeitlichkeit, in der Datierbarkeit und Bedeutsamkeit des Jetzt gründen, wird durch diese Verdeckung *nivelliert.* Die Jetzt sind gleichsam um diese Bezüge beschnitten und reihen sich als so beschnittene aneinander lediglich an, um das Nacheinander auszumachen.

Diese nivellierende Verdeckung der Weltzeit, die das vulgäre Zeitverständnis vollzieht, ist nicht

zufällig. Sondern gerade *weil* die alltägliche Zeitauslegung sich einzig in der Blickrichtung der besorgenden Verständigkeit hält und nur versteht, was in deren Horizont sich »zeigt«, müssen ihr diese Strukturen entgehen. Das in der besorgenden Zeitmessung Gezählte, das Jetzt, wird im Besorgen des Zuhandenen und Vorhandenen mitverstanden. Sofern nun *dieses* Zeitbesorgen auf die mitverstandene Zeit selbst zurückkommt und sie »betrachtet«, sieht es die Jetzt, die ja auch irgendwie »da« sind, im Horizont *des* Seinsverständnisses, von dem dieses Besorgen selbst ständig [423] geleitet wird[9]. Die *Jetzt* sind daher auch in gewisser Weise *mitvorhanden:* das heißt, das Seiende begegnet *und auch* das Jetzt. Obzwar nicht ausdrücklich gesagt wird, die Jetzt seien vorhanden wie die Dinge, so werden sie ontologisch doch im Horizont der Idee von Vorhandenheit »geschen«. Die Jetzt *vergehen,* und die vergangenen machen die Vergangenheit aus. Die Jetzt *kommen an,* und die ankünftigen umgrenzen die »Zukunft«. Die vulgäre Interpretation der Weltzeit als Jetzt-Zeit verfügt gar nicht über den Horizont, um so etwas wie Welt, Bedeutsamkeit, Daticrbarkeit sich zugänglich machen zu können. Diese Strukturen bleiben notwendig verdeckt, umso mehr, als die vulgäre Zeitauslegung diese Verdeckung noch verfestigt durch die Art, in der sie ihre Zeitcharakteristik begrifflich ausbildet.

Die Jetztfolge wird als ein irgendwie Vorhandenes aufgefaßt; denn sie rückt selbst »in die Zeit«. Wir sagen: *in* jedem Jetzt ist Jetzt, *in* jedem Jetzt verschwindet es auch schon. In *jedem* Jetzt ist das Jetzt Jetzt, mithin ständig *als Selbiges* anwesend, mag auch in jedem Jetzt je ein anderes ankommend verschwinden. Als *dieses* Wechselnde zeigt es doch zugleich die ständige Anwesenheit seiner selbst, daher denn schon *Platon* bei dieser Blickrichtung auf die Zeit als entstehend-vergehende Jetztfolge die

lik zaman-yorumlaması kendini yalnızca tasalı sağduyunun bakış yönünde tuttuğu ve yalnızca onun çevreninde kendini "göstereni" anladığı için, bu yapılar ondan kaçmalıdır. Tasalı zaman-ölçümünde sayılmış olan şey — 'Şimdi' — elaltında-bulunan ve elönünde-bulunan ile tasalamada birlikte anlaşılır. Şimdi *bu* zaman-tasasının birlikte anlaşılan zamanın kendisine gerigelmesi ve onu "irdelemesi" ölçüsünde, bu tasa her durumda her nasılsa ayrıca "orada" olan 'Şimdileri' onun kendisine sürekli olarak yol gösteren Varlık-anlayışının çevreni içinde görür.[9] Buna göre '*Şimdiler*' de belli bir yolda *birlikte elönünde-bulunurlar*; eş deyişle varolan-şeyler ile *ve ayrıca* 'Şimdi' ile karşılaşılır. Gerçi 'Şimdi'lerin de Şeyler gibi elönünde-bulundukları belirtik olarak söylenmese de, varlık-bilimsel olarak gene de elönünde-bulunuş düşüncesinin çevreni içersinde "görülürler." 'Şimdiler' *geçip giderler,* ve geçip gidenler 'Geçmiş'i oluştururlar. 'Şimdi'ler *gelmektedirler,* ve varmakta olanlar "Geleceği" tanımlarlar. Dünya-zamanının 'şimdi-zaman' olarak kaba yorumu hiçbir zaman dünya, innlemlilik, tarihlendirilebilirlik gibi şeyleri erişilebilir kılacak çevrenden yararlanmaz. Bu yapılar zorunlu olarak örtülü kalırlar ve bu özellikle kaba zaman yorumlamasının kendi zaman betimlemesini kavramsal olarak geliştirme yolunun bu örtmeyi daha da pekiştirmesi nedeniyle böyledir.

'Şimdiler'-ardışıklığı her nasılsa elönünde-bulunan birşey olarak ayrımsanır; çünkü giderek "zamanın içine" bile geçer. Şöyle deriz: Her 'Şimdi' *de* 'Şimdi' vardır, her 'Şimdi' *de* 'Şimdi' daha şimdiden yitmektedir. *Her* Şimdide 'Şimdi' 'Şimdi'dir, öyleyse sürekli olarak *kendi gibi olan birşey olarak* bulunur, üstelik her 'Şimdi'de her durumda bir başkası gelirken geçip gitse bile. Gene de *bu* değişen şey olarak aynı zamanda kendi kendisinin sürekli bulunuşunu gösterir, ve buna göre giderek Platon bile zamanı ortaya çıkan ve yitip giden 'Şimdiler'-dizisi

[9] Vgl. § 21, bes. S. 100 f.

[9] Bkz. § 21, özellikle s. [100] vs.

olarak alan bu bakış yönünde ona bengiliğin imgesi adını vermek zorunda kaldı: εἰκὼ δ' ἐπενόει κινητόν τινα αἰῶνος ποιήσαι, καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἑνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτον ὃν δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν.[10]

'Şimdiler'-dizisi kesintisiz ve aralıksızdır. 'Şimdi'yi "bölme"de "ne denli" ilerlersek ilerleyelim, henüz her zaman 'Şimdi'dir. Zamanın sürekliliğini çözülemez bir yolda elönünde-bulunan birşeyin çevreni içinde görürüz. Varlıkbilimsel yönelim sürekli elönünde-bulunan birşeyden alındığında, zamanın sürekliliği sorunu ya araştırılır ya da kördüğüm burada bir yana bırakılır. Her iki durumda da dünya-zamanının özgün yapısı *örtülü* kalmalıdır, çünkü *ekstatik* olarak temellendirilmiş tarihlendirilebilirlik ile birlikte *gerilmiştir*. Zamanın gerilmişliği kendini zaman ile tasada kamusallaştırmış olan zamansallığın *ekstatik* birliğinin çevrensel *uzatılmışlığından* anlaşılmaz. Kıpısal olsa da her bir 'Şimdi'de *her durumda daha şimdiden* 'Şimdi' olması olgusu her bir 'Şimdi'nin ondan kaynaklandığı *daha da* "erken" birşeyden kavranmalıdır; eş deyişle, elönünde-bulunan birşeyin her sürekliliğine yabancı olan, ama kendi payına elönünde-bulunan sürekli birşeye girişin olanağının koşulunu sunan zamansallığın *ekstatik* uzatılmışlığından kavranmalıdır.

Kaba zaman-yorumunun zamanın "sonsuz" olduğu biçimindeki ana savı dünya-zamanının ve böylelikle genel olarak zamansallığın böyle bir yorumlamada yatan düzleştirilmesini ve örtülmesini en çarpıcı bir biçimde açığa çıkarır. Zaman kendini en yakından 'Şimdiler'in kesintisiz bir dizisi olarak verir. Dahası, her 'Şimdi' bir 'tam şimdi' ya da 'hemen'dir. Eğer zaman-betimlemesi birincil olarak ve dışlayıcı olarak *bu tikel diziye* sarılırsa, o zaman böyle olarak onda ilkede

[10]Bkz. *Timaeus*, 37 d 5 – 7. ["Ama ilksiz-sonsuz olanın bir tür devinen imgesini yapmaya karar verdi; ve gökleri düzene koyarken, sayıya göre devinen ilksiz-sonsuz bir imge yaptı ki, birlik içinde kalan ilksiz-sonsuzluğun bir imgesidir. Zaman adını verdiğimiz şey bu imgedir.]

Zeit das Abbild der Ewigkeit nennen *mußte*: εἰκὼ δ' ἐπενόει κινητόν τινα αἰῶνος ποιήσαι, καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἑνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτον ὃν δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν.[10]

Die Jetztfolge ist ununterbrochen und lückenlos. So »weit« wirauch im »Teilen« des Jetzt vordringen, es ist immer noch Jetzt. Man sieht die Stetigkeit der Zeit im Horizont eines unauflösbaren Vorhandenen. In der ontologischen Orientierung an einem ständig Vorhandenen sucht man das Problem der Kontinuität der Zeit, bzw. man läßt hier die Aporie stehen. Dabei muß die spezifische Struktur der Weltzeit, da sie in eins mit der ekstatisch fundierten Datierbarkeit *gespannt* ist, *verdeckt* bleiben. Die Gespanntheit der Zeit wird nicht aus der horizontalen *Erstrecktheit* der ekstatischen Einheit der Zeitlichkeit verstanden, die sich im Zeitbesorgen veröffentlicht hat. Daß in jedem noch so momentanen Jetzt *je schon* Jetzt ist, muß aus dem *noch* »Früherem« begriffen werden, dem jedes Jetzt entstammt: aus der ekstatischen Erstrecktheit der Zeitlichkeit, die jeder Kontinuität **[424]** eines Vorhandenen fremd ist, ihrerseits aber die Bedingung der Möglichkeit des Zugangs zu einem vorhandenen Stetigen darstellt.

Am eindringlichsten offenbart die Hauptthese der vulgären Zeitinterpretation, daß die Zeit »unendlich« sei, die in solcher Auslegung liegende Nivellierung und Verdeckung der Weltzeit und damit der Zeitlichkeit überhaupt. Die Zeit gibt sich zunächst als ununterbrochene Abfolge der Jetzt. Jedes Jetzt ist auch schon ein Soeben bzw. Sofort. Hält sich die Zeitcharakteristik primär und ausschließlich *an diese Folge*, dann läßt sich in ihr als solcher grundsätzlich kein

[10]Vgl. Timaeus 37 d 5 - 7.

Anfang und kein Ende finden. Jedes letzte Jetzt ist *als Jetzt* je immer *schon* ein Sofort-nicht-mehr, also Zeit im Sinne des Nicht-mehr-jetzt, der Vergangenheit; jedes erste Jetzt ist je ein Soeben-noch-nicht, mithin Zeit im Sinne des Noch-nicht-jetzt, der »Zukunft«. Die Zeit ist daher »nach beiden Seiten« hin endlos. Diese Zeitthese wird nur möglich auf Grund der Orientierung *an einem freischwebenden An-sich eines vorhandenen Jetzt-Ablaufs*, wobei das volle Jetztphänomen hinsichtlich der Datierbarkeit, Weltlichkeit, Gespanntheit und daseinsmäßigen Öffentlichkeit verdeckt und zu einem unkenntlichen Fragment herabgesunken ist. »Denkt man« in der Blickrichtung auf Vorhandensein und Nichtvorhandensein die Jetztfolge »zu Ende«, dann läßt sich nie ein Ende finden. Daraus, daß *dieses* zu Ende *Denken* der Zeit je immer noch Zeit *denken muß*, folgert man, die Zeit *sei* unendlich.

Worin gründet aber diese Nivellierung der Weltzeit und Verdeckung der Zeitlichkeit? Im Sein des Daseins selbst, das wir vorbereitend als *Sorge* interpretierten [11]. Geworfen-verfallend ist das Dasein zunächst und zumeist an das Besorgte verloren. In dieser Verlorenheit aber bekundet sich die verdeckende Flucht des Daseins vor seiner eigentlichen Existenz, die als vorlaufende Entschlossenheit gekennzeichnet wurde. In der besorgten Flucht liegt die Flucht *vor* dem Tode, das heißt ein Wegsehen *von* dem Ende des Inder-Welt-seins[12]. Dieses Wegsehen von ... ist an ihm selbst ein Modus des ekstatisch *zukünftigen* Seins *zum* Ende. Die uneigentliche Zeitlichkeit des verfallend-alltäglichen Daseins muß als solches Wegsehen von der Endlichkeit die eigentliche Zukünftigkeit und damit die Zeitlichkeit überhaupt verkennen. Und

[11] Vgl. § 41, S. 191 ff.
[12] Vgl. § 51, S. 252 ff.

hiçbir başlangıç ve hiçbir son bulunamaz. Her son 'Şimdi' *'Şimdi' olarak* her zaman *daha şimdiden* 'tam-bundan-böyle-olmayan' bir şimdi, öyleyse 'bundan-böyle-şimdi-değil' anlamında, Geçmiş anlamında zamandır; her ilk 'Şimdi' her durumda 'tam-henüz–olmayan' bir şimdi, öyleyse 'henüz-şimdi-değil' anlamında, "Gelecek" anlamında zamandır. Zaman buna göre "her iki yana göre" sonsuzdur. Bu zaman savı ancak *elönünde-bulunan bir Şimdiler-dizisinin özgürce yüzen bir 'Kendinde'sine* yönelim zemininde olanaklı olur ki, bu yönelimde tam 'Şimdi'-fenomeni tarihlendirilebilirlik, dünyasallık, uzatılmışlık ve oradaki-Varlık karakterindeki kamusallık açısından örtülür ve tanınamaz bir fragmana indirgenir. Eğer bakış elönünde-Varlık ve elönünde-olmayan-Varlık üzerine yönelirse ve bu durumda 'Şimdiler'-dizisi "sonuna dek" "düşünülürse," o zaman hiçbir zaman bir son bulunamaz. Zamanın *bu* sonuna dek *düşünülmesinin* her durumda her zaman daha da çok zaman *düşünmek zorunda olmasından* zamanın sonsuz *olduğu* sonucu çıkarılır.

Ama dünya-zamanının bu düzleştirilmesi ve zamansallığın örtülmesi nede temellenir? Hazırlayıcı bir yolda *kaygı* olarak yorumladığımız oradaki-Varlığın kendisinin Varlığında.[11] Fırlatılmış ve düşüşte olan oradaki-Varlık en yakından ve çoğunlukla tasa edilen şeyde yitmiştir. Ama bu yitmişlikte oradaki-Varlığın önceleyici kararlılık olarak betimlenmiş olan kendi asıl varoluşu önünden örtücü kaçışı kendini bilinir kılmıştır. Tasalı kaçışta ölüm *önünden* kaçış, eş deyişle dünyadaki-Varlığın sonunun *önünden* bir uzağa-bakış yatar.[12] Bu ...den uzağa-bakış kendinde *ekstatik* olarak *gelecek-ilgili olan* soma *doğru* Varlığın bir kipidir. Düşmekte olan gündelik oradaki-Varlığın asılsız zamansallığı böyle soluluktan uzağa bakış olarak asıl zamansallığı ve böylelikle genel olarak zamansallığı zorunlu olarak yanlış tanır. Ve gerçekten de eğer kaba

[11] Bkz. § 41, s. [191] vss.
[12] Bkz. § 51, s. [252] vss.

oradaki-Varlık anlayışına İnsan tarafından yol gösteriliyorsa, o zaman ancak böylelikle kamusal zamanın "sonsuzluğu"nun kendini unutan "tasarımı" güçlendirilebilir. İnsan hiçbir zaman ölmez, çünkü *ölemez*; çünkü ölüm her durumda benimdir ve aslında yalnızca önceleyici kararlılıkta varolma-ilgili olarak anlaşılır. Hiçbir zaman ölmeyen ve sona doğru Varlığı yanlış anlayan İnsan gene de ölüm önünden kaçışa kendine özgü bir yorumlama verir. Sonuna dek, "her zaman daha zamanı vardır." Burada 'yitirebilme' anlamında bir zaman-iyeliği kendini bilinir kılar: "Tam şimdi bu, sonra şu, ve bir daha ve sonra ...." Burada zamanın sonluluğu gibi birşeyin anlaşılması söz konusu değildir; tersine, tasa henüz gelmekte olan ve "daha öte süren" zamandan olanaklı olduğu kadar çoğunu kapmaya yönelir. Zaman kamusal olarak herkesin aldığı ve alabildiği birşeydir. Düzleştirilmiş 'Şimdiler'-dizisi, bireysel oradaki-Varlığın zamansallığından türeyişi açısından, gündelik birbiri-ile-birlikte-Varlıkta bütünüyle tanınmamış kalır. Eğer "zamanda" elönündebulunan bir insan bundan böyle varolmuyorsa, "zamana" gidişinde en küçük biçimde bile olsa *nasıl* dokunulacaktır? Zaman daha öteye gider, tıpkı bir insan "yaşama geldiği"nde daha şimdiden "gitmiş olduğu" gibi. İnsan ancak kamusal zamanı tanır, ki düzleştirilmiş olarak herkese aittir, eş deyişle hiç kimseye ait değildir.

Ama ölümün önünden kaçmada ölümün kaçanı kovalaması ve kaçanın ondan yüzünü çevirmede gene de onu görmek zorunda olması gibi, 'Şimdiler'in yalnızca ilerleyen zararsız, sonsuz dizisi de kendini dikkate değer bir bilmecemsi yolda oradaki-Varlık "üzerine" dayatır. Niçin zaman '*geçip gider*' deriz ve *eşit ölçüde* vurgulu olarak 'ortaya çıkar' demeyiz? Gene de arı 'Şimdiler'-dizisi açısından her ikisi de eşit hakla söylenebilir. Zamanın *yitip gidişi* üzerine konuşmada oradaki-Varlık sonunda zaman hakkında kabul edebileceğinden daha çoğunu anlar, eş deyişle dünya-zamanının kendini onda zamansallaştırdığı *zamansallık* ne denli

wenn gar das vulgäre Daseinsverständnis vom Man geleitet wird, dann kann sich die selbstvergessene »Vorstellung« von der »Unendlichkeit« der öffentlichen Zeit allererst verfestigen. Das Man stirbt nie, weil es nicht sterben *kann*, sofern der Tod je mei[425]nerist und eigentlich nur in der vorlaufenden Entschlossenheit existenziell verstanden wird. Das Man, das nie stirbt und das Sein zum Ende mißversteht, gibt gleichwohl der Flucht vor dem Tode eine charakteristische Auslegung. Bis zum Ende »hat es immer noch Zeit«. Hier bekundet sich ein Zeit-haben im Sinne des Verlierenkönnens: »jetzt erst noch das, dann das, und nur noch das und dann ...«. Hier wird nicht etwa die Endlichkeit der Zeit verstanden, sondern umgekehrt, das Besorgen geht darauf aus, von der Zeit, die noch kommt und »weitergeht«, möglichst viel zu erraffen. Die Zeit ist öffentlich etwas, was sich jeder nimmt und nehmen kann. Die nivellierte Jetztfolge bleibt völlig unkenntlich bezüglich ihrer Herkunft aus der Zeitlichkeit des einzelnen Daseins im alltäglichen Miteinander. *Wie* soll das auch »die Zeit« im mindesten in ihrem Gang berühren, wenn ein »in der Zeit« vorhandener Mensch nicht mehr existiert? Die Zeit geht weiter, wie sie doch auch schon »war«, als ein Mensch »ins Leben trat«. Man kennt nur die öffentliche Zeit, die, nivelliert, jedermann und das heißt niemandem gehört.

Allein so wie auch im Ausweichen vor dem Tode dieser dem Fliehenden nachfolgt und er ihn im Sichabwenden doch gerade sehen muß, so legt sich auch die lediglich ablaufende, harmlose, unendliche Folge der Jetzt doch in einer merkwürdigen Rätselhaftigkeit »über« das Dasein. Warum sagen wir: die Zeit *vergeht* und nicht *ebenso* betont: sie entsteht? Im Hinblick auf die reine Jetztfolge kann doch beides mit dem gleichen Recht gesagt werden. In der Rede vom *Vergehen* der Zeit versteht am Ende das Dasein mehr von der Zeit, als es wahrhaben möchte, das heißt die *Zeitlichkeit*, in der sich die Welt-

zeit zeitigt, ist bei aller Verdeckung *nicht völlig verschlossen*. Die Rede vom Vergehen der Zeit gibt der »Erfahrung« Ausdruck: sie läßt sich nicht halten. Diese »Erfahrung« ist wiederum nur möglich auf dem Grunde eines Haltenwollens der Zeit. Hierin liegt ein uneigentliches *Gewärtigen* der »Augenblicke«, das die entgleitenden auch schon *vergißt*. Das gegenwärtigend-vergessende *Gewärtigen* der uneigentlichen Existenz ist die Bedingung der Möglichkeit der vulgären Erfahrung eines Vergehens der Zeit. Weil das Dasein im Sichvorweg zukünftig ist, muß es gewärtigend die Jetztfolge als eine *entgleitend-vergehende* verstehen. *Das Dasein kennt die flüchtige Zeit aus dem »flüchtigen« Wissen um seinen Tod.* In der betonten Rede vom Vergehen der Zeit liegt der öffentliche Widerschein der *endlichen Zukünftigkeit* der Zeitlichkeit des Daseins. Und weil der Tod sogar in der Rede vom Vergehen der Zeit verdeckt bleiben kann, zeigt sich die Zeit als ein Vergehen »an sich«. [426]

Aber selbst noch an dieser an sich vergehenden, reinen Jetztfolge offenbart sich durch alle Nivellierung und Verdeckung hindurch die ursprüngliche Zeit. Die vulgäre Auslegung bestimmt den Zeitfluß als ein *nichtumkehrbares* Nacheinander. Warum läßt sich die Zeit nicht umkehren? An sich ist, und gerade im ausschließlichen Blick auf den Jetztfluß, nicht einzusehen, warum die Abfolge der Jetzt sich nicht einmal wieder in der umgekehrten Richtung einstellen soll. Die Unmöglichkeit der Umkehr hat ihren Grund in der Herkunft der öffentlichen Zeit aus der Zeitlichkeit, deren Zeitigung, primär zukünftig, ekstatisch zu ihrem Ende »geht«, so zwar, daß sie schon zum Ende »ist«.

Die vulgäre Charakteristik der Zeit als einer endlosen, vergehenden, nichtumkehrbaren Jetztfolge entspringt der Zeitlichkeit des verfallenden Daseins. *Die vulgäre Zeitvorstellung hat ihr natürliches Recht.* Sie gehört zur alltäglichen Seinsart des Daseins und zu dem zunächst herrschenden Seinsverständnis. Daher wird auch zunächst und zumeist die *Geschichte öffentlich als*

örtülürse örtülsün *bütünüyle kapanmaz*. Geçmekte olan zamana ilişkin konuşma şu "deneyim"e anlatım verir: Zaman durdurulmaya izin vermez. Bu "deneyim" yine ancak zamanın durdurulması için bir istekte temellenir. Burada "kıpılar"ın asılsız bir *beklenişi* yatar ki, kayıp gitmekte olan kıpıları daha şimdiden *unutmuştur*. Asılsız varoluşun 'şimdikileştiren'-unutan *beklenmede oluşu* zamanını geçip gidişinin kaba deneyiminin olanağının koşuludur. Oradaki-Varlık 'kendi-önünde'de geleceğe ait olduğu için, beklemede olmakla, 'Şimdiler'-dizisini *geçerken kayıp giden* bir dizi olarak anlamalıdır. *Oradaki-Varlık kaçıcı zamanı ölümüne ilişkin "kaçıcı" bilgiden tanır.* Zamanın geçişine ilişkin vurgulu konuşmada oradaki-Varlığın zamansallığının *gelecek-ilgili sonluluğunun* kamusal yansıması yatar. Ve ölüm giderek zamanın geçip gitmesine ilişkin konuşmada bile örtülü kalabildiği için, zaman kendini bir "kendinde" geçip gitme" olarak gösterir.

Ama bu kendinde geçip giden arı 'Şimdiler'-dizisinde bile, kökensel zaman tüm düzleştirme ve üstünü örtme boyunca kendini açıkça sergiler. Kaba yorumlama zaman-akışını *tersinmez* bir ardışıklık olarak belirler. Zaman niçin tersinmeye izin vermez? 'Şimdiler'-akışına tam olarak dışlayıcı bir bakışta, 'Şimdiler'-dizisinin niçin kendini bir de tersyönde sunamayacak olması kendinde anlaşılmaz birşeydir. Tersinmenin olanaksızlığı temelini kamusal zamanın zamansallıktan türeyişinde bulur — zamansallık ki, zamansallaştırması birincil olarak gelecek-ilgili olmakla *ekstatik* olarak öyle bir yolda kendi sonuna doğru "gider" ki, daha şimdiden sona doğru "vardır."

Zamanın sonsuz, geçip giden, tersinmez bir 'Şimdiler'-dizisi olarak kaba betimlemesi düşüşte olan oradaki-Varlığın zamansallığından kaynaklanır. *Kaba zaman-tasarımının kendi doğal hakkı vardır.* Oradaki-Varlığın gündelik Varlık-türüne ve en yakından egemen olan Varlık-anlayışına aittir. Buna göre en yakından ve çoğunlukla *tarih* bile *kamusal olarak zaman-*

içindeki 'tarihsel olaylar' olarak anlaşılır. Bu zaman-yorumlaması ancak "gerçek" zaman kavramını dolaylı kılma ve zaman-yorumu için biricik olanaklı çevreni çizebilme savında olduğu zaman dışlayıcı ve öncelikli hakkını yitirir. Tersine, *dünya-zamanının niçin ve nasıl oradaki-Varlığın zamansallığına ait olduğunun* yalnızca oradaki-Varlığın zamansallığından ve bunun zamansallaştırmasından anlaşılır olduğu ortaya çıkmıştır. Ancak dünya-zamanının zamansallıktan türetilen tam yapısının yorumu genel olarak kaba zaman-kavramında birşeyin üstünün örtüldüğünü görmek ve zamansallığın *ekstatik*-çevrensel yapılanışının düzleştirilmesini değerlendirmek için gereken ipucunu verir. Oradaki-Varlığın zamansallığından yönelim ise aynı zamanda bu düzleştirici üstünü örtmenin türeyişini ve olgusal zorunluğunu sergilemeyi ve zaman üzerine kaba savlar için haklılık zeminini sınamayı olanaklı kılar.

Buna karşı, kaba zaman-anlayışının çevreni içersinde, zamansallık *evrik olarak erişilemez* kalır. 'Şimdi-zaman'ın yalnızca olanaklı yorumlamanın düzeninde birincil olarak zamansallık tarafından yönlendirilmesi zorunlu olmakla kalmaz, ama 'şimdi-zaman' kendini ancak oradaki-Varlığın asılsız zamansallığında zamansallaştırır; bu yüzden, 'şimdi-zaman'ın zamansallıktan türeyişi dikkate alındığında, zamansallıktan *kökensel zaman* olarak söz etmede aklanırız.

Ekstatik-çevrensel zamansallık kendini *birincil olarak Gelecek*ten zamansallaştırır. Buna karşı kaba zaman-anlayışı temel zaman fenomenini '*Şimdi*'de ve dahası "Şimdiki Zaman" denilen ve tam yapısı içinde kırpılmış olan arı 'Şimdi'de görür. Bundan şu çıkar ki, *bu 'Şimdi'den* asıl zamansallığa ait olan *ekstatik*-çevrensel *kıpı* fenomenini aydınlatmak ya da giderek türetmek bile ilkede beklenemeyecek birşeydir. Karşılık düşmek üzere, *ekstatik* olarak anlaşılan Gelecek (e.d. tarihlendirilebilir, imlemli "sonra") ve henüz gelmemiş olan ve ancak gelmekte olan arı 'Şimdi' anlamında kaba

innerzeitiges Geschehen verstanden. Diese Zeitauslegung verliert nur ihr ausschließliches und vorzügliches Recht, wenn sie beansprucht, den »wahren« Begriff der Zeit zu vermitteln und der Zeitinterpretation den einzig möglichen Horizont vorzeichnen zu können. Vielmehr ergab sich: nur aus der Zeitlichkeit des Daseins und ihrer Zeitigung wird verständlich, *warum und wie Weltzeit zu ihr gehört*. Die Interpretation der aus der Zeitlichkeit geschöpften vollen Struktur der Weltzeit gibt erst den Leitfaden, die im vulgären Zeitbegriff liegende Verdeckung überhaupt zu »sehen« und die Nivellierung der ekstatisch-horizontalen Verfassung der Zeitlichkeit abzuschätzen. Die Orientierung an der Zeitlichkeit des Daseins ermöglicht aber zugleich, die Herkunft und die faktische Notwendigkeit dieser nivellierenden Verdeckung aufzuweisen und die vulgären Thesen über die Zeit auf ihren Rechtsgrund zu prüfen.

Dagegen bleibt *umgekehrt* die Zeitlichkeit im Horizont des vulgären Zeitverständnisses *unzugänglich*. Weil aber die Jetzt-Zeit nicht nur in der Ordnung der möglichen Auslegung primär auf die Zeitlichkeit orientiert werden muß, sondern sich selbst erst in der uneigentlichen Zeitlichkeit des Daseins zeitigt, rechtfertigt es sich mit Rücksicht auf die Abkunft der Jetzt-Zeit aus der Zeitlichkeit, diese als die *ursprüngliche Zeit* anzusprechen.

Die ekstatisch-horizontale Zeitlichkeit zeitigt sich *primär* aus der *Zukunft*. Das vulgäre Zeitverständnis hingegen sieht das Grundphänomen der Zeit im *Jetzt* und zwar dem in seiner vollen Struktur be-**[427]**schnittenen, puren Jetzt, das man »Gegenwart« nennt. Hieraus läßt sich abnehmen, daß es grundsätzlich aussichtslos bleiben muß, *aus diesem Jetzt* das zur eigentlichen Zeitlichkeit gehörige ekstatisch-horizontale Phänomen des *Augenblicks* aufzuklären oder gar abzuleiten. Entsprechend decken sich nicht die ekstatisch verstandene Zukunft, das datierbare, bedeutsame »Dann« und der vulgäre Begriff der »Zukunft« im Sinne der

noch nicht angekommenen und erst ankommenden puren Jetzt. Ebensowenig fallen zusammen die ekstatische Gewesenheit, das datierbare, bedeutsame »Damals« und der Begriff der Vergangenheit im Sinne der vergangenen puren Jetzt. Das Jetzt geht nicht schwanger mit dem Noch-nicht-jetzt, sondern die Gegenwart entspringt der Zukunft in der ursprünglichen ekstatischen Einheit der Zeitigung der Zeitlichkeit[13].

Wenngleich die vulgäre Zeiterfahrung zunächst und zumeist nur die »Weltzeit« kennt, so gibt sie ihr doch zugleich auch immer einen *ausgezeichneten* Bezug zu »Seele« und »Geist«. Und das auch dort, wo eine ausdrückliche und primäre Orientierung des philosophischen Fragens auf das »Subjekt« noch fernliegt. Zwei charakteristische Belege dafür mögen genügen: *Aristoteles* sagt: εἰ δὲ μηδὲν ἄλλο πέφυκεν ἀριθμεῖν ἡ ψυχὴ καὶ ψυχῆς νοῦς, ἀδύνατον εἶναι χρόνον ψυχῆς μὴ οὔσης ...[14] Und *Augustinus* schreibt: inde mihi visum est, nihil esse aliud tempus quam distentionem; sed cuius rei nescio; et mirum si non ipsius animi[15]. So liegt denn auch die Interpretation des Daseins als Zeitlichkeit grundsätzlich nicht außerhalb des Horizonts des vulgären Zeitbegriffes. Und *Hegel* hat schon den ausdrücklichen Versuch gemacht, den Zusammenhang der vulgär verstandenen Zeit mit dem Geist herauszustellen, wogegen bei *Kant* die Zeit zwar »subjektiv« ist, aber unverbunden »neben« dem »ich

[13]Daß der traditionelle Begriff der Ewigkeit in der Bedeutung des »stehenden Jetzt« (nunc stans) aus dem vulgären Zeitverständnis geschöpft und in der Orientierung an der Idee der »ständigen« Vorhandenheit umgrenzt ist, bedarf keiner ausführlichen Erörterung. Wenn die Ewigkeit *Gottes* sich philosophisch »konstruieren« ließe, dann dürfte sie nur als ursprünglichere und »unendliche« Zeitlichkeit verstanden werden. Ob hierzu die via negationis et eminentiae einen möglichen Weg bieten könnte, bleibe dahingestellt.

[14]Physik Δ 14, 223a25; vgl. I. c. 11, 218 b 29 - 219 a 1, 219a 4-6.

[15]Confessiones lib. XI, cap. 26.

"Gelecek" kavramı örtüşmezler. Yine öyle, *ekstatik* 'Olmuşluk' (e.d. tarihlendirilebilir, imlemli "o sırada") ve geçip gitmiş arı 'Şimdi' anlamında Geçmiş kavramı çakışmazlar. 'Şimdi' 'şimdi henüz değil'e gebe değildir, ama Şimdiki Zaman zamansallığın zamansallaştırılmasının kökensel *ekstatik* birliğinde Gelecekten kaynaklanır.[13]

Hiç kuşkusuz kaba zaman-deneyimi en yakından ve çoğunlukla yalnızca "dünya-zamanı"nı tanısa da, aynı zamanda bu ona her zaman "ruh" ve "tin" ile *ayırdedici* bir ilişki verir. Ama bu gene de belirtik olarak ve birincil olarak "özne"ye yönelik bir felsefi soruşturma olmanın uzağında yatar. Bu konuda için iki tipik pasaj yeterli olacaktır: Aristoteles şöyle yazar: εἰ δὲ μηδὲν ἄλλο πέφυκεν ἀριθμεῖν ἡ ψυχὴ καὶ ψυχῆς νοῦς, ἀδύνατον εἶναι χρόνον ψυχῆς μὴ οὔσης ...[14] Ve Augustin şöyle yazar: *inde mihi visum est, nihil esse aliud tempus quam distentionem; sed cuius rei nescio; et mirum si non ipsius animi.*[15] Böylece oradaki-Varlığın zamansallık olarak yorumu bile ilkede kaba zaman-kavramının çevreninin dışında yatmaz. Ve Hegel kabaca anlaşılan zamanın tin ile bağıntısını ortaya sermek için belirtik bir girişimde bulunmuşken, buna karşı Kant'ta zaman hiç kuşkusuz "öznel"dir, ama "düşünüyorum"un yanında

[13]"Duran 'Şimdi'" (*nunc stans*) imlemini taşıyan geleneksel bengilik kavramının kaba zaman-anlayışından türemiş ve "sürekli" elönünde-bulunuş düşüncesine yönelim içinde tanımlanmış olması ayrıntılı bir tartışma gerektirmez. Eğer *Tanrının* bengiliği kendini felsefi "kurgulamaya" bırakırsa, o zaman daha kökensel ve "sonsuz" olan zamansallık olarak anlaşılabilir. Buna *via negationis et eminentiae*nin olanaklı bir yol sunup sunamadığını bir yana bırakıyoruz.

[14]*Fizik* Δ 14, 223 a 25; bkz. I. c. II, 218 b 29 - 219 a 1, 219 a 4-6. ["Ama eğer ruhtan ya da ruhun anlığından başka hiçbirşey numaralandırma için doğallıkla donatılı olmasaydı, o zaman ruh olmadığında zaman da olanaksız olurdu."]

[15]Augustine, *Confessiones*, XI, 26. ["Bu yüzden bana öyle göründü ki, zaman uzamlılıktan başka birşey değildir; ama uzamlılık ne tür bir şeydir, bilmiyorum.; ve eğer ruhun kendisinin bir uzamlılığı olmasaydı, bu şaşırtıcı olurdu."]

bağıntısız olarak durur.[16] Hegel'in zaman ve tin arasındaki bağlantıyı* belirtik temellendirişi oradaki-Varlığın zamansallık olarak önceki yorumunu ve dünya-zamanının kökeninin zamansallıktan sergilenişini dolaylı olarak durulaştırmak için uygundur.

§ 82. *Zamansallık, Oradaki-Varlık ve Dünya-Zamanının Varoluşsal-Varlıkbilimsel Bağlantısının Hegel'in Zaman ve Tin Arasındaki Bağıntıyı Alışı İle Karşılaştırması*

Özsel olarak tinin tarihi olan tarih "zamanda" sürer. Öyleyse "tarihin gelişimi zamana düşer."[17] Ama Hegel tinin zaman-içindeliğini bir olgu olarak ortaya koymakla yetinmez; tersine, tinin "bütünüyle soyut, duyusal birşey"[18] olan zamana düşme olanağını anlamaya çalışır. Zaman tini bir bakıma içeri alabiliyor olmalıdır. Ve tin yine zamana ve zamanın özüne akraba olmalıdır. Buna göre iki noktayı tartışmak gerekir: 1. Hegel zamanın özünü nasıl tanımlar? 2. Tinin onun için "zamana düşmeyi" olanaklı kılan özüne ait olan şey nedir? Bu iki sorunun yanıtı yalnızca oradaki-Varlığın zamansallık olarak önceki yorumunun karşılaştırmalı olarak *durulaştırılmasına* hizmet eder. Hegel'de zorunlu olarak birlikte giden sorunları giderek salt göreli olarak tamamlanmış bir yolda ele

denke« steht[16]. *Hegels* ausdrück[428]liche Begründung des Zusammenhangs zwischen Zeit und Geist ist geeignet, die vorstehende Interpretation des Daseins als Zeitlichkeit und die Aufweisung des Ursprungs der Weltzeit aus ihr indirekt zu verdeutlichen.

§ 82. *Die Abhebung des existenzial-ontologischen Zusammenhangs von Zeitlichkeit, Dasein und Weltzeit gegen Hegels Auffassung der Beziehung zwischen Zeit und Geist*

Die Geschichte, die wesenhaft solche des Geistes ist, verläuft »in der Zeit«. Also »fällt die Entwicklung der Geschichte in die Zeit«[17]. *Hegel* begnügt sich aber nicht damit, die Innerzeitigkeit des Geistes als ein Faktum hinzustellen, sondern er sucht die *Möglichkeit* dessen zu verstehen, daß der Geist in die Zeit fällt, die »das ganz Abstrakte, Sinnliche«[18] ist. Die Zeit mußden Geist gleichsam aufnehmen können. Und dieser wiederum muß der Zeit und ihrem Wesen verwandt sein. Daher gilt es ein Doppeltes zu erörtern: 1. wie umgrenzt *Hegel* das Wesen der Zeit? 2. was gehört zum Wesen des Geistes, das ihm ermöglicht, »in die Zeit zu fallen«? Die Beantwortung dieser beiden Fragen dient lediglich einer abhebenden *Verdeutlichung* der vorstehenden Interpretation des Daseins als Zeitlichkeit. Sie erhebt auf eine auch nur relativ vollständige Behandlung der gerade

[16]Öte yandan Kant'ta zamanın Hegel'de olduğundan daha köktenci bir anlayışının ne düzeye dek açıldığı bu incelemenin ikinci Anabölümünün birinci Kesiminde görülecektir. [Sözü edilen anabölüm yayımlanmadı.]

[17]Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte. Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte.* Yayımlayan: G. Lasson, 1917, s. 133.

[18]A.v.y.

[16]Inwiefern bei *Kant* andererseits doch ein radikaleres Verständnis der Zeit aufbricht als bei *Hegel*, zeigt der erste Abschnitt des zweiten Teiles dieser Abhandlung.

[17]*Hegel*, Die Vernunft in der Geschichte. Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte. Herausg. v. G. Lasson, 1917, S. 133.

[18]a. a. O.

*[Hegel'in dizgesi *uzaysal-zamansal olmayan* Us/Logos, *uzaysal-zamansal* Doğa ve *uzaysal-zamansal* Tin alanlarından oluşur. Tüm *tinsel* belirlenimler (özsel Tin, nesnel Tin ve salık Tin) *özdeksel* (uzaysal-zamansal) Doğa-belirlenimlerini, *bütün* bir Doğayı *moment/ideel* olarak kapsarlar: Tinsel herşey uzay-zamandadır. Uzay-Zamanın *sonsuzluğu* olgusu uzaysal-zamansal-özdeksel Doğanın *yaratılışı* gibi dinsel-tasarımsal bir anlak sorununu sorun saymaz: Logos'tan (arı Us) Doğa alanına geçiş *mantıksal*dır. Tinin (insanın) 'soyut-görgül' belirlenimleri *soyut* (zamansız) arı Us belirlenimlerinden ayrı olarak *bilinçte*dir (zamansal).]

bei *Hegel* notwendig mitschwingenden Probleme keinen Anspruch. Um so weniger, als es ihr nicht beifällt, Hegel zu »kritisieren«. Die Abhebung der exponierten Idee der Zeitlichkeit gegen *Hegels* Zeitbegriff legt sich vor allem deshalb nahe, weil *Hegels* Zeitbegriff die radikalste und zu wenig beachtete begriffliche Ausformung des vulgären Zeitverständnisses darstellt.

a) Hegels Begriff der Zeit

Der »systematische Ort«, an dem eine philosophische Zeitinterpretation durchgeführt wird, kann als Kriterium für die dabei leitende Grundauffassung der Zeit gelten. Die erste überlieferte, thematisch ausführliche Auslegung des vulgären Zeitverständnisses findet sich in der »Physik« des *Aristoteles*, das heißt im Zusammenhang einer Ontologie der *Natur*. »Zeit« steht mit »Ort« und »Bewegung« zusammen. **[429]** *Hegels* Analyse der Zeit hat getreu der Überlieferung ihren Ort im zweiten Teil seiner »Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften«, der den Titel trägt: Philosophie der Natur. Die erste Abteilung behandelt die Mechanik. Deren erster Abschnitt ist der Erörterung von »Raum und Zeit« gewidmet. Sie sind das »abstrakte Außereinander«[19].

Wenngleich *Hegel* Raum und Zeit zusammenstellt, so geschieht das doch nicht lediglich in einer äußerlichen Aneinanderreihung: Raum »und auch Zeit«. »Dieses ‚auch' bekämpft die Philosophie.« Der Übergang vom Raum zur Zeit bedeutet nicht das Aneinanderfügen der sie behandelnden Paragraphen, sondern »der Raum selbst geht über«. Der Raum »ist« Zeit, das heißt die Zeit ist die »Wahrheit« des Raumes[20]. Wenn der Raum dialektisch in dem ***gedacht*** wird, *was er ist*, so enthüllt sich dieses Sein des Raumes nach *Hegel* als Zeit. Wie muß der Raum gedacht werden?

[19]Vgl. *Hegel*, Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, hrsg. v. G. Bolland, Leiden 1906, §§ 254 ff. Diese Ausgabe bringt auch die »Zusätze« aus den Vorlesungen Hegels.

[20]a. a. O. § 257, Zusatz.

aldığımızı bile ileri sürmeyeceğiz — özellikle Hegel'i "eleştirmek" uygun düşmediği için. Hegel'in zaman-kavramının karşısına açımladığımız zamansallık düşüncesinin çıkarılması herşeyden önce Hegel'in zaman-kavramının kaba zaman-anlayışının en köktenci ve gereğinden az dikkat edilen kavramsal biçimlenişini sunduğu için yerinde olacaktır.

a) Hegel'in Zaman Kavramı

Felsefi bir zaman-yorumunu yerine getirmenin "dizgesel yeri" zamanın böyle bir yoruma yol gösterici temel ayrımsanışı için ölçüt olarak geçerli olabilir. Kaba zaman-anlayışının geleneksel, tematik olarak ayrıntılı ilk yorumlanışı Aristoteles'in "Fizik"inde, eş deyişle *Doğanın* varlıkbilininin bir bağlamı içersinde bulunur. "Zaman" "yer" ve "devim" ile birlikte durur. Hegel'in zaman çözümlemesinin yeri, geleneğe bağlı olarak, "Felsefi Bilimler Ansiklopedisi"nin 'Doğa Felsefesi' başlığını taşıyan ikinci bölümündedir. İlk bölüm Mekaniği ele alır. Bunun ilk Kesimi "Uzay ve Zaman"ın tartışmasına ayrılmıştır. Bunlar "soyut birbiri-dışında olan"lardır.[19]

Gerçi Hegel uzay ve zamanı biraraya koysa da, bu gene de yalnızca bunların dışsal olarak ardarda dizili olmalarından ötürü değildir: Uzay "ve ayrıca zaman." "Felsefe bu 'ayrıca' ile savaşır." Uzaydan zamana geçiş onları ele alan paragrafların ardışıklığını imlemez; tersine, "geçişi yapan uzayın kendisidir." Uzay zaman"dır," eş deyişle zaman uzayın "gerçekliği"dir.[20] Eğer uzay eytişimsel olarak *o olanda düşünülürse*, böylece uzayın bu Varlığı kendini Hegel'e göre zaman olarak açığa çıkarır. Uzay nasıl düşünülmelidir?

[19]Bkz. Hegel, *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, yay. Haz. G. Bolland, Leiden 1906, §§ 254 vss. Bu yayım ayrıca Hegel'in derslerinden düzenlenen "Ekler"i de kapsar. [Bkz. Hegel, *Doğa Felsefesi, I, Mekanik*," İdea Yayınevi, İstanbul 1997.]

[20]A.v.y. § 257, Ek.

Uzay Doğanın birbiri-dışında-Varlığının dolaylılık kapsamayan ilgisizliğidir.[21] Bu demektir ki uzay onda ayırdedilebilir noktaların soyut çokluğudur. Bu yolla uzay kesintiye uğramaz, ama ne de onlar yoluyla ve onların bir bitiştirilmeleri yolunda ortaya çıkar. Uzay kendileri uzay olan ayırdedilebilir noktalar yoluyla ayırdedilmiş olarak kendi yanından ayrımsız kalır. Ayrımların kendileri ayrımlaştırdıkları şeyin karakterindedirler. Ama nokta, genel olarak uzayda birşeyi ayırdettiği ölçüde, uzayın *olumsuzlaması*dır, ve gene de öyle bir yolda ki, bu olumsuzlama olarak (nokta da uzay olduğuna göre) kendisi uzayda kalır. Nokta uzaydan başka birşey olarak kendini uzayın dışına kaldırmaz. Uzay noktalar-çoklusunun ayrımsız birbiri-dışındasıdır. Ama uzay söz gelimi nokta gibi birşey değildir; tersine, Hegel'in dediği gibi, "noktasallık"tır.[22] Hegel'in uzayı gerçekliği içinde, eş deyişle zaman olarak düşündüğünü anlatan önermenin temeli şudur: "Ama kendini nokta olarak Uzay ile bağıntılayan ve onda çizgi ve yüzey olarak onun belirlenimlerini geliştiren olumsuzluk kendi-dışındalık alanında o denli de *kendi içindir* ve belirlenimleri onda, ama aynı zamanda kendi-dışındalık alanında koyulmuş olarak, böylelikle dingin birbiri yanındalığa karşı ilgisiz olarak görünür. Böyle kendi için koyulduğunda, olumsuzluk Zamandır."[23]

Eğer uzay tasarımlanırsa, eş deyişle ayrımlarının ilgisiz kalıcılığı içinde dolaysızca 'sezilirse,' o zaman olumsuzlamalar bir bakıma yalnızca verilirler. Ama bu tasarımlama henüz uzayı Varlığı içinde almaz. Bu ancak sav ve karşısav içinden geçen ve onları ortadan kaldıran bireşim olarak düşünce yoluyla olanaklıdır. Uzay ancak olumsuzlamalar yalın olarak ilgisizlikleri içinde kalmaya bırakılmadıkları,

Der Raum ist die vermittlungslose Gleichgültigkeit des Außersichseins der Natur[21]. Das will sagen: der Raum ist die abstrakte Vielheit der in ihm unterscheidbaren Punkte. Durch diese wird der Raum nicht unterbrochen, er entsteht aber auch nicht durch sie und gar in der Weise einer Zusammenfügung. Der Raum bleibt, unterschieden durch die unterscheidbaren Punkte, die selbst Raum sind, seinerseits unterschiedslos. Die Unterschiede sind selbst vom Charakter dessen, was sie unterscheiden. Der Punkt ist aber gleichwohl, sofern er überhaupt im Raum etwas unterscheidet, *Negation* des Raumes, jedoch so, daß er als diese Negation (Punkt ist ja Raum) selbst im Raum bleibt. Der Punkt hebt sich nicht als ein Anderes als der Raum aus diesem heraus. Der Raum ist das unterschiedslose Außereinander der Punktmannigfaltigkeit. Der Raum ist aber nicht etwa Punkt, sondern, wie *Hegel* sagt, »Punktualität«[22]. Hierauf gründet der Satz, in dem *Hegel* den Raum in seiner Wahrheit, das heißt als Zeit denkt: »Die Negativität, die sich als Punkt auf den Raum bezieht und in ihm ihre Bestimmungen als Linie und Fläche entwickelt, ist aber in der Sphäre des Außersichseins ebensowohl *für sich* und ihre Bestim[430]mungen darin, aber zugleich als in der Sphäre des Außersichseins setzend, dabei als gleichgültig gegen das ruhige Nebeneinander erscheinend. So für sich gesetzt, ist sie die Zeit«[23].

Wird der Raum vorgestellt, das heißt im gleichgültigen Bestehen seiner Unterschiede unmittelbar angeschaut, dann sind die Negationen gleichsam schlicht gegeben. Dieses Vorstellen aber erfaßt noch nicht den Raum in seinem Sein. Das ist nur möglich im Denken als derdurch Thesis und Antithesis hindurchgegangenen und sie aufhebenden Synthesis. *Gedacht* und somit in seinem Sein erfaßt wird der Raum erst dann, wenn die Negationen nicht einfach

[21] A.v.y. § 254.

[22] A.v.y. § 254, Ek.

[23] Bkz. Hegel, *Ansiklopedi*, Hoffmeister'in eleştirel yayını, 1949, § 257.

[21] a. a. O. § 254.

[22] a. a. O. § 254. Zusatz.

[23] Vgl. *Hegel*, Encyclopädie, krit. Ausgabe von Hoffmeister 1949, § 257.

in ihrer Gleichgültigkeit bestehen bleiben, sondern aufgehoben, das heißt selbst negiert werden. In der Negation der Negation (das heißt der Punktualität) setzt sich der Punkt *für sich* und tritt damit aus der Gleichgültigkeit des Bestehens heraus. Als der für sich gesetzte unterscheidet er sich von diesem und jenem, er ist *nicht mehr* dieser und *noch nicht* jener. Mit dem Sichsetzen für sich selbst setzt er das Nacheinander, darin er steht, die Sphäre des Außersichseins, die nunmehr die der negierten Negation ist. Die Aufhebung der Punktualität als Gleichgültigkeit bedeutet ein Nichtmehrliegenbleiben in der »paralysierten Ruhe« des Raumes. Der Punkt »spreizt sich auf« gegenüber allen anderen Punkten. Diese Negation der Negation als Punktualität ist nach *Hegel* die Zeit. Soll diese Erörterung überhaupt einen ausweisbaren Sinn haben, dann kann nichts anderes gemeint sein als: das Sichfürsichsetzen jedes Punktes ist ein Jetzt-hier, Jetzt-hier und so fort. Jeder Punkt »ist« für sich gesetzt Jetzt-Punkt. »In der Zeit hat der Punkt also Wirklichkeit.« *Wodurch* der Punkt je als dieser da sich für sich setzen kann, ist je ein Jetzt. Die Bedingung der *Möglichkeit* des Sich-für-Sich-setzens des Punktes ist das Jetzt. Diese Möglichkeitsbedingung macht das *Sein* des Punktes aus, und das Sein ist zugleich die Gedachtheit. Weil sowohl das reine Denken der Punktualität, das heißt des Raumes, je das Jetzt und das Außersichsein der Jetzt »denkt«, »ist« der Raum die *Zeit*. Wiewird diese selbst bestimmt?

»Die Zeit, als die negative Einheit des Außersichseins ist gleichfalls ein schlechthin Abstraktes, Ideelles. — Sie ist das Sein, das, indem es ist, nicht ist, und indem es nicht ist, ist: das angeschaute Werden; das heißt daß die zwar schlechthin momentanen, unmittelbar sich aufhebenden Unterschiede als äußerliche, jedoch sich selbst äußerliche, bestimmt sind«[24]. Die Zeit enthüllt sich für diese Auslegung als das [431] »angeama ortadan kaldırıldıkları, eş deyişle kendileri olumsuzlandıkları zaman *düşünülür* ve böylelikle Varlığında kavranır. Olumsuzlamanın (eş deyişle noktasallığın) olumsuzlamasında nokta kendini *kendi için* koyar ve böylelikle kalıcılığın ilgisizliğinden dışarı çıkar. Kendi için koyulmuş olmakla kendini şundan ve bundan ayırdeder, *bundan böyle* şu ve *henüz* bu *değildir*. Kendi için kendini koymakla, onda durduğu ardışıklığı, kendi-dışında-Varlık alanını koyar ki, bundan böyle olumsuzlanmış olumsuzlama alanıdır. İlgisizlik olarak noktasallığın ortadan kaldırılışı uzaydır "felç olmuş dinginliğinde" bir 'bundan böyle yatıp kalmama'yı imler. Nokta[5] tüm başka noktalara karşı "şişinir." Noktasallık olarak olumsuzlamanın bu olumsuzlaması Hegel'e göre zamandır. Eğer bu tartışma herhangi bir biçimde kanıtlanabilir bir anlam taşıyacaksa, o zaman her noktanın 'kendini kendi için koyması' bir 'Şimdi'-burası, 'Şimdi'-burası vb.den başka birşey demek olamaz. Her nokta kendi için koyulmuş bir 'Şimdi'-nokta-"dır." "Nokta öyleyse zamanda edimsellik taşır." Noktanın her durumda bu nokta olarak orada kendini kendi için koyabilmesini *sağlayan şey* bir 'Şimdi'dir. Noktanın kendini-kendi-için-koyması *olanağının* koşulu 'Şimdi'dir. Bu olanak-koşulu noktanın *Varlığını* oluşturur, ve Varlık aynı zamanda düşünülmüşlüktür. Buna göre arı noktasallık düşüncesi, eş deyişle arı uzaysallık düşüncesi her durumda 'Şimdi'yi ve 'Şimdi'nin kendi-dışında-Varlığını "düşündüğü" için, uzay *zaman*dır. Zamanın kendisi nasıl belirlenir?

"Zaman, kendi-dışında-Varlığın olumsuz birliği olarak, eşit ölçüde yalın olarak soyut birşey, düşünsel birşeydir. — Varlıktır ki, *varken yoktur*, ve *yokken vardır*; *sezilen* Oluştur, e.d. hiç kuşkusuz saltık olarak *kapısal* olan, e.d. dolaysızca kendilerini ortadan kaldıran ayrımlar *dışsal* olarak, ama *kendilerine* dışsal olarak belirlenirler."[21] Zaman kendini bu yorumlama için "sezilen oluş" olarak ortaya serer. Bu Hegel'e

[24] a. a. O., § 258.

[24] A.v.y., § 258.

göre Varlıktan Yokluğa, ya da Yokluktan Varlığa geçişi imler.[25] Oluş ortaya çıkış olduğu denli de ortadan yitiştir. Ya Varlık "geçer," ya da Yokluk. Bu zaman açısından ne demektir? Zamanın Varlığı 'Şimdi'dir; ama her 'Şimdi'nin "şimdi" *bundan-böyle-yoktur* ya da şimdi *henüz-yoktur* olması ölçüsünde, zamanın Varlığı Yokluk olarak da kavranabilir. Zaman "*sezilen*" oluştur, eş deyişle geçiştir ki, düşünülmez ama 'Şimdiler'-dizisinde kendini yalnızca sunar. Eğer zamanın özü "sezilen oluş" olarak belirlenirse, o zaman böylelikle zamanın birincil olarak 'Şimdi'den, ama hiç kuşkusuz arı sezgi için bulunabilir olduğu gibi 'Şimdi'den anlaşıldığı açığa çıkar.

Hiçbir ayrıntılı açıklama gerekmeksizin açıkça gösterilebilir ki, Hegel kendi zaman-yorumu ile bütünüyle kaba zaman-anlayışı yönünde devinmektedir. Hegel'in zamanı 'Şimdi'den betimlemesi 'Şimdi'nin tam yapısında örtülmüş ve düzleştirilmiş kalmasını varsayar, öyle ki "düşünsel" de olsa elönünde-bulunan birşey olarak sezilebilsin.

Hegel'in zamanın yorumunu düzleştirilmiş 'Şimdi'ye birincil yönelimden yerine getirmesi şu önermelerde kanıt bulur: "'Şimdi'nin muazzam bir hakkı vardır, — tekil 'Şimdi'den başka birşey değildir, ama bu dışlayıcı şey daha ben onu söylerken kendi 'şişinmesinde'* çözünür, dağılır ve toz olup gider."[26] "Bundan başka, zamanın onda '*Şimdi*' olduğu Doğada varlık o boyutların" (Geçmiş ve Gelecek) "*kalıcı* ayrımlarına ulaşmaz."[27] "Öyleyse Zamanın olumlu anlamında denebilir ki, yalnızca Şimdi vardır, Önce ve Sonra yoktur; ama somut Şimdi Geçmişin sonucudur, ve Geleceğe gebedir. Gerçek Şimdi böylelikle Bengiliktir."[28]

[25] Bkz. *Ansiklopedi*, a.v.y., § 258 Ek. [26] *A.v.y.*, § 259.

[27] *A.v.y.*, § 259. Ek. [28] *A.v.y.*, § 258. Ek.

*['*Aufspreizung*'; sözcük 'yayılma,' 'genişleme' anlamlarını da taşır. — MR: '*to give itself airs*.' — Şimdi 'genişlemez,' 'büyümez,' vb. çünkü genişlemesi vb. *ortadan kalkışı*dır; çünkü kıpısaldır, sonsuz küçüklüktedir.]

schaute Werden«. Dieses bedeutet nach *Hegel* Übergehen vom Sein zum Nichts, bzw. vom Nichts zum Sein[25]. Werden ist sowohl Entstehen als Vergehen. Das Sein »geht über«, bzw. das Nichtsein. Was besagt das hinsichtlich der Zeit? Das Sein der Zeit ist das Jetzt; sofern aber jedes Jetzt »jetzt« auch schon *nicht-mehr-*, bzw. je jetzt zuvor *noch-nicht-ist*, kann es auch als Nichtsein gefaßt werden. Zeit ist das *»angeschaute«* Werden, das heißt der Übergang, der nicht gedacht wird, sondern in der Jetztfolge sich schlicht darbietet. Wenn das Wesen der Zeit als »angeschautes Werden« bestimmt wird, dann offenbart sich damit: die Zeit wird primär aus dem Jetzt verstanden und zwar so, wie es für das pure Anschauen vorfindlich ist.

Es bedarf keiner umständlichen Erörterung, um deutlich zu machen, daß *Hegel* mit seiner Zeitinterpretation sich ganz in der Richtung des vulgären Zeitverständnisses bewegt. *Hegels* Charakteristik der Zeit aus dem Jetzt setzt voraus, daß dieses in seiner vollen Struktur verdeckt und nivelliert bleibt, um als ein wenngleich »ideell« Vorhandenes angeschaut werden zu können.

Daß *Hegel* die Interpretation der Zeit aus der primären Orientierung am nivellierten Jetzt vollzieht, belegen folgende Sätze: »Das Jetzt hat ein ungeheures Recht, — es ‚ist' nichts als das einzelne Jetzt, aber dies Ausschließende in seiner Aufspreizung ist aufgelöst, zerflossen, zerstäubt, indem ich es ausspreche[26]. »Übrigens kommt es in der Natur, wo die Zeit Jetzt ist, nicht zum *‚bestehenden'* Unterschiede von jenen Dimensionen« (Vergangenheit und Zukunft)[27]. »Im positiven Sinne der Zeit kann man daher sagen: nur die Gegenwart ist, das Vor und Nach ist nicht; aber die konkrete Gegenwart ist das Resultat der Vergangenheit und sie ist trächtig von der Zukunft. Die wahrhafte Gegenwart ist somit die Ewigkeit«[28].

[25] Vgl. *Hegel*, Wissenschaft der Logik, I. Buch, I. Abschn. I. Kap. (ed. G. Lasson 1923), S. 66 ff.

[26] Vgl. Encyklopädie a.a. O § 258, Zusatz.

[27] a. a. O. § 259.

[28] a. a. O § 259, Zusatz.

Wenn *Hegel* die Zeit das »angeschaute Werden« nennt, dann hat in ihr weder das Entstehen noch das Vergehen einen Vorrang. Gleichwohl charakterisiert er die Zeit gelegentlich als die »Abstraktion des Verzehrens« und bringt so die vulgäre Zeiterfahrung und Zeitauslegung auf die radikalste Formel[29]. Andererseits ist *Hegel* konsequent genug, um in der eigentlichen Zeitdefinition dem Verzehren und Vergehen keinen Vorrang zuzugestehen, wie er doch in der alltäglichen **[432]** Zeiterfahrung mit Recht festgehalten wird; denn *Hegel* vermöchte diesen Vorrang dialektisch so wenig zu begründen, wie den von ihm als selbstverständlich eingeführten »Umstand«, daß gerade beim Sich-für-sich-setzen des Punktes das Jetzt auftaucht. Und so versteht denn Hegel auch in der Charakteristik der Zeit als Werden dieses in einem »abstrakten« Sinne, der über die Vorstellung vom »Fluß« der Zeit noch hinausliegt. Der angemessenste Ausdruck der *Hegelschen* Zeitauffassung liegt daher in der Bestimmung der Zeit als *Negation der Negation* (das heißt der Punktualität). Hier ist die Jetztfolge im extremsten Sinne formalisiert und unüberbietbar nivelliert[30]. Einzig von diesem formal-dialektischen Begriff der Zeit aus vermag *Hegel* einen Zusammenhang zwischen Zeit und Geist herzustellen. **[433]**

Eğer Hegel zamana "sezilen oluş" diyorsa, o zaman onda ne ortaya çıkışın ne de yitip gidişin bir önceliği vardır. Gene de zamanı arada bir "yoketme soyutlaması" olarak betimler ve böylece kaba zaman-deneyimini ve zaman-yorumlamasını en köktenci formüle getirir.[29] Öte yandan Hegel yeterince tutarlı olarak asıl zaman tanımında yoketmeye ve yitip gitmeye hiçbir öncelik yüklemez, ki buna gündelik zaman-deneyimi haklı olarak sarılır; çünkü Hegel bu önceliği eytişimsel olarak temellendiremez, tıpkı kendiliğinden-açık olarak sunduğu bir durumu, 'Şimdi'nin tam olarak noktanın 'kendini-kendi-için-koyması'nda doğması "durumu"nu da temellendiremediği gibi. Ve böylece Hegel zamanı oluş olarak betimlerken bile, bu oluşu zamanın "akışı" tasarımının çok ötesine geçen "soyut" bir anlamda anlar. Buna göre, Hegel'in zamanı kavrayışının en uygun anlatımı zamanın *olumsuzlamanın olumsuzlaması* (eş deyişle noktasallığın olumsuzlaması) olarak belirlenimde yatar. Burada 'Şimdiler'-dizisi en aşırı anlamda biçimselleştirilir ve ötesine gidilemeyecek bir yolda düzleştirilir.[30] Hegel ancak zamanın bu biçimsel-eytişimsel kavramından çıkarak zaman ve tin arasında bir bağlantı kurabilir.

[29] a. a. O. § 258, Zusatz.

[30] Aus dem Vorrang des nivellierten Jetzt wird deutlich, daß auch die *Hegelsche* Begriffsbestimmung der Zeit dem Zuge des *vulgären* Zeitverständnisses und das heißt zugleich dem *traditionellen* Zeitbegriff folgt. Es läßt sich zeigen, daß *Hegels* Zeitbegriff sogar *direkt* aus der »Physik« des *Aristoteles* geschöpft ist. In der »Jenenser Logik« (vgl. die Ausgabe von G. Lasson 1923), die zur Zeit der Habilitation Hegel entworfen wurde, ist die Zeitanalyse der »Enzyklopädie« in allen wesentlichen Stücken schon ausgebildet. Der Abschnitt über die Zeit (S. 202 ff.) enthüllt sich schon der rohesten Prüfung als eine *Paraphrase* der *Aristotelischen* Zeitabhandlung. *Hegel* entwickelt bereits in der »Jenenser Logik« seine Zeitauffassung im Rahmen der Naturphilosophie (S. 186), deren erster Teil überschrieben ist mit dem Titel »System der Sonne« (S. 195). Im Anschluß an die Begriffsbestimmung von Äther und Bewegung erörtert *Hegel* den Begriff

[29] *A.v.y.*, § 258. Ek.

[30] Düzleştirilmiş 'Şimdi'nin önceliğinden açıktır ki, Hegel zamanın kavram-belirlenimlerinde *kaba* zaman-anlayışının izindedir ve bu aynı zamanda *geleneksel* zaman-kavramını izlediği anlamına gelir. Hegel'in zaman-kavramının giderek *doğrudan* Aristoteles'in "Fizik"inden türetildiği bile gösterilebilir. Hegel'in doçentlik sınavı sırasında tasarlanan "Jena Mantığı"nda (yay. haz. G. Lasson, 1923) "Ansiklopedi"nin zaman çözümlemesi tüm özsel bileşenlerinde daha şimdiden biçimlenmiştir. Zaman üzerine ekse (s. 202 vss.) en kaba bir yoklamada bile kendini Aristoteles'in zaman üzerine denemesinin bir yeniden bildirimi olarak ortaya serer. Hegel zaman-anlayışını daha önce "Jena Mantığı"nda (s. 186) Doğa Felsefesinin çerçevesi içinde geliştirmiştir ki, bunun ilk bölümü "Güneş Dizgesi" başlığını taşır (s. 195). Hegel zaman kavramını eter ve devim kavram belirlenimleri ile bağıntı içinde tartışır. Uzay

b) Hegel'in Zaman ve Tin Arasındaki Bağıntı Üzerine Yorumu

Eğer edimselleşmesi içindeki tinin olumsuzlamanın olumsuzlaması olarak belirlenen zamana düşmesi tine uygundur denebilirse, tinin kendisi nasıl anlaşılacaktır? Tinin özü *kavram*dır. Bununla Hegel düşünülen birşeyin biçimi olarak bir Cinsin sezilen evrenselini anlamaz; tersine, kendini düşünen düşüncenin biçimini, *kendini* — Ben-Değilin *ayrımsanması olarak* — kavramayı anlar. *Ben-Değil*in ayrımsanmasının bir ayrımlaşma sunması ölçüsünde, *bu* ayrımlaşmanın ayrımsanması olarak arı kavramda ayrımın bir ayırdedilmesi yatar. Buna göre Hegel tinin özünü biçimsel-*apofantik* bir yolda olumsuzlamanın olumsuzlaması olarak belirleyebilir. Bu "saltık olumsuzluk" Descartes'ın '*conscientia*'nın özünü onda gördüğü '*cogito me cogitare rem*'inin mantıksal olarak biçimselleştirilmiş bir yorumunu verir.

b) Hegels Interpretation des Zusammenhangs zwischen Zeit und Geist

Wie ist der Geist selbst verstanden, daß gesagt werden kann, es sei ihm gemäß, mit seiner Verwirklichung in die als Negation der Negation bestimmte Zeit zu fallen? Das Wesen des Geistes ist der *Begriff*. Darunter versteht *Hegel* nicht das angeschaute Allgemeine einer Gattung als die Form eines Gedachten, sondern die Form des sich denkenden Denkens selbst: das *sich — als Erfassen* des Nicht-Ich — Begreifen. Sofern das Erfassen des *Nicht-Ich* ein Unterscheiden darstellt, liegt im reinen Begriff als Erfassen *dieses* Unterscheidens ein Unterscheiden des Unterschieds. Daher kann *Hegel* das Wesen des Geistes formal-apophantisch als Negation der Negation bestimmen. Diese »absolute Negativität« gibt die logisch formalisierte Interpretation von *Descartes'* cogitome cogitare rem, worin er das Wesen der conscientia sieht.

çözümlemesi buracla da arkadan gelir. Gerçi eytişim daha şimdiden kendini gösterse de, henüz daha sonraki katı, şematik biçimi taşımaz, ama henüz fenomenleri gevşek bir yolda anlamayı olanaklı kılar. Kant'tan Hegel'in gelişmiş dizgesine götüren yolda Aristoteles'in varlıkbiliminin ve mantığının etkisi yine belirleyici olmuştur. Bu etki bir olgu olarak çoktandır bilinmektedir. Ama etkinin yolu, türü ve sınırları ise şimdiye dek çeşit ölçüde karanlık kalmıştır. Hegel'in "Jena Mantığı"nın ve Aristoteles'in "Fizik" ve "Metafizik"inin karşılaştırmalı *somut* bir yorumu yeni bir ışık düşürecektir. Yukarıdaki irdelemeler için kimi noktaları kabaca belirtmek yeterli olabilir.

Aristoteles zamanın özünü 'νῦν'de görür, Hegel 'Şimdi'de. Aristoteles 'νῦν'u ὅρος olarak alırken, Hegel 'Şimdi'yi "sınır" olarak alır. Aristoteles 'νῦν'u στιγμή olarak anlarken, Hegel 'Şimdi'yi nokta olarak yorumlar. Aristoteles 'νῦν'u τόδε τι olarak betimlerken, Hegel 'Şimdi'ye "saltık bu" der. Aristoteles geleneğe uygun olarak χρότος'u σφαῖρα olarak bağını içine getirirken, Hegel zamanın "döngüsel gidiş"ini vurgular. Hegel hiç kuşkusuz Aristoteles'in zaman çözümlemesinin özeksel eğiliminden, νῦν, ὅρος, στιγμή, τόδε τι arasında temellendirici bir bağıntıyı (ἀκολουθεῖν) açığa çıkarmaktan kaçar. — Hegel'in uzayın zaman "olduğu" savı ile Bergson'un anlayışı, temellendirmedeki tüm türlülüğe karşın, sonuçlarda bağdaşır. Bergson yalnızca tersini söyler: Zaman (*temps*) uzaydır. Bergson'un zamananlayışı da açıktır ki Aristoteles'in zaman üzerine denemeder Zeit. Die Analyse des Raumes ist hier noch nachgeordnet. Wenngleich die Dialektik schon durchbricht, hat sie noch nicht die spätere starre, schematische Form, sondern ermöglicht noch ein aufgelockertes Verstehen der Phänomene. Auf dem Wege von *Kant* zu *Hegels* ausgebildetem System vollzieht sich noch einmal ein entscheidender Einbruch der *Aristotelischen* Ontologie und Logik. Als Faktum ist das längst bekannt. Aber Weg, Art und Grenzen der Einwirkung sind bislang ebenso dunkel. Eine *konkrete* vergleichende *philosophische* Interpretation der »Jenaer Logik« *Hegels* und der »Physik« und »Metaphysik« des *Aristoteles* wird neues Licht bringen. Für die obige Betrachtung mögen einige rohe Hinweise genügen.

Aristoteles sieht das Wesen der Zeit im νῦν. *Hegel im* Jetzt. A. faßt das νῦν als ὅρος, H. nimmt das Jetztals »Grenze«. A. versteht das νῦν als στιγμή, H. interpretiert das Jetzt als Punkt. A. kennzeichnet das νῦν als τόδε τι, H. nennt das Jetzt das »absolute Dieses«. A. bringt überlieferungsgemäß χρότος mit der σφαῖρα in Zusammenhang, H. betont den »Kreislauf« der Zeit. *Hegel* enthüllt freilich die zentrale Tendenz der *Aristotelischen* Zeitanalyse, zwischen dem νῦν, ὅρος, στιγμή, τόδε τι einen Fundierungszusammenhang (ἀκολουθεῖν) aufzudecken. — Mit Hegels These: Der Raum »ist« Zeit, kommt *Bergsons* Auffassung bei aller Verschiedenheit der Begründung im Resultat überein. B. sagt nur umgekehrt: Die Zeit (temps) ist Raum. Auch *Bergsons* Zeitauffassung ist offensicht-

Der Begriff ist sonach die sich begreifende Begriffenheit des Selbst, als welche das Selbst eigentlich ist, wie es sein kann, das heißt *frei*. »*Ich* ist der reine Begriff selbst, derals Begriff zum *Dasein* gekommen ist«[31]. »Ich aber ist diese *erstlich* reine, sich auf sich beziehende Einheit, und dies nicht unmittelbar, sondern indem es von aller Bestimmtheit und Inhalt abstrahiert und in die Freiheit der schranken[434]losen Gleichheit mit sich selbst zurückgeht«[32]. So ist das Ich »*Allgemeinheit*«, aber *ebenso* unmittelbar »Einzelnheit«.

Dieses Negieren der Negation ist in einem das »absolut Unruhige« des Geistes und seine *Selbstoffenbarung*, die zu seinem Wesen gehört. Das »Fortschreiten« des in der Geschichte sich verwirklichenden Geistes trägt ein »Prinzip der Ausschließung«[33] in sich. Diese wird jedoch nicht zu einer Ablösung vom Ausgeschlossenen, sondern zu seiner *Überwindung*. Das überwindende und zugleich ertragende Sichfreimachen charakterisiert die Freiheit des Geistes. Der »Fortschritt« bedeutet dahernie ein nur quantitatives

Kavram buna göre 'Kendi'nin kendini kavrayan kavranmışlığıdır ki, böyle kavrandığında 'Kendi' aslında olabileceği gibi, eş deyişle *özgürdür*. "Ben arı Kavramın kendisidir ki, Kavram olarak *belirli-Varlığa* gelmiştir."[31] "Ama ben bu *ilk olarak* arı, kendini kendi ile bağıntılayan birliktir, ve dolaysızca değil, ama tüm belirlilik ve içeriği soyutlamada ve kendi ile sınırsız özdeşliğe geri dönmede budur."[32] Böylece ben "*evrensellik*," ama o denli de dolaysızca "bireysellik"tir.

Olumsuzlamanın bu olumsuzlaması hem tinin "saltık dinginliksizliği" hem de onun özüne ait olan *kendini-bildirişi*dir. Tarihte kendini edimselleştiren tinin "ilerlemesi" kendi içinde bir "dışlaşma ilkesi"[33] taşır. Bu gene de dışlaşmış olanın bir çözülüşü değil ama *yenilişi* olur. Yenen ve aynı zamanda dayanan 'kendini-özgür-kılma' tinin özgürlüğünü niteler. Buna göre "ilerleme" hiçbir

---

lich aus einer Interpretation der *Aristotelischen* Zeitabhandlung erwachsen. Es ist nicht lediglich ein äußerer literarischer Zusammenhang, daß gleichzeitig mit B.'s Essai sur lesdonnées immédiates de la conscience, wo das Problem von temps und durée exponiert wird, eine Abhandlung B.'s erschien mit dem Titel: Quid Aristoteles de loco senserit. Mit Rücksicht auf die Aristotelische Bestimmung der Zeit als ἀριθμος κινήσεως schickt B. der Analyse der Zeit eine solche der *Zahl* voraus. Die Zeit als Raum (vgl. Essai p. 69) ist *quantitative* Sukzession. Die Dauer wird aus der Gegenorientierung an *diesem* Zeitbegriff als *qualitative* Sukzession beschrieben. Für eine kritische Auseinandersetzung mit *Bergsons* Zeitbegriff und den übrigen Zeitauffassungen der Gegenwart ist hier nicht der Ort. Soweit in den heutigen Zeitanalysen überhaupt über *Aristoteles* und *Kant* hinaus etwas Wesentliches gewonnen wird, betrifft es mehr die Zeiterfassung und das »Zeitbewußtsein«. Der Hinweis auf den direkten Zusammenhang zwischen *Hegels* Zeitbegriff und der *Aristotelischen* Zeitanalyse soll H. nicht eine »Abhängigkeit« vorrechnen, sondern auf die *grundsätzliche ontologische Tragweite dieser Filiation* für die *Hegelsche Logik* aufmerksam machen. — Über »Aristoteles und Hegel« vgl. den so betitelten Aufsatzvon Nicolai *Hartmann* in den Beiträgen zur Philosophie des deutschen Idealismus, Bd. 3 (1923) S. 1-36.

[31] Vgl. *Hegel*, Wissenschaft d. Logik, II. Bd. (ed. Lasson 1923), 2. Teil, S. 220. [32] a. a. O.

[33] Vgl. *Hegel*, Die Vernunft in der Geschichte. Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte. Hrsg. von G. Lasson 1917, S. 130.

sinden gelişmiştir. Bergson'un *temps* ve *durée* sorununu açımlayan *Essai sur les données immédiates de la conscience* başlıklı incelemesinin *Quid Aristoteles de loco senserit* başlığı altındaki deneme ile eşzamanlı olarak çıkması salt dışsal yazınsal bir bağıntı değildir. Aristoteles'in zamanı ἀριθμος κινήσεως olarak belirlemesi açısından, Bergson zaman çözümlemesini *sayının* bir çözümlemesi ile başlatır. Uzay olarak zaman (bkz. *Essai*, s. 69) *nicel* ardışıklıktır. Süre *bu* zaman kavramına karşı-yönelimden *nitel* ardışıklık olarak betimlenir. Bergson'un zaman kavramının ve geriye kalan zaman-anlayışlarının eleştirel bir tartışmasının yeri burası değildir. Genel olarak bugünün zaman çözümlemelerinde Aristoteles'in ve Kant'ın ötesine geçen özsel birşeylerin kazanılmış olması ölçüsünde, bunlar daha çok zaman-anlayışını ve "zaman bilinci"ni ilgilendirirler. Hegel'in zaman kavramı ve Aristoteles'in zaman çözümlemesi arasındaki doğrudan bağıntıya değinmek Hegel'e herhangi bir "bağımlılık" yüklemek değil, ama *bu yakınlığın* Hegel'in Mantığı için *illtesel varlıkbilimsel önemine* dikkati çekmektir. — "Aristoteles ve Hegel" üzerine, bkz. Nicolai Hartmann'ın *Beiträgen zur Philosophie des deutschen Idealismus*'unda bu başlığı taşıyan deneme (Cilt. 3; 1923, s. 1-36).

[31] Bkz. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Cilt II (yay. haz. Lasson, 1923), 2'nci Bölüm, s. 220. [32] A.y.y.

[33] Bkz. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte. Einleitung in die Phil. der Weltgesch.*, Yay. haz. G. Lasson 1917, s. 130.

zaman salt nicel bir 'daha çok'u imlemez, ama özsel olarak niteldir ve dahası tinin niteliğini taşır. "İlerleme" bilinen bir ilerlemedir ve hedefinde kendini bilir. "İlerlemesinin" her adımında tinin "kendi kendisini ereğinin gerçekten düşmanca engeli olarak yenmesi gerekir."[34] Tinin gelişiminin hedefi "kendi Kavramına erişmek"tir.[35] Gelişimin kendisi "kendi kendisine karşı sert, sonsuz bir kavgadır."[36]

Kendini kavramına getirmekte olan *tinin* gelişiminin dinginliksizliği *olumsuzlamanın olumsuzlaması* olduğu için, *olumsuzlamanın* dolaysız *olumsuzlaması* olarak "zamana" düşmek kendini geliştirmekte olan tine uygun kalır. Çünkü "Zaman '*orada*' olan ve bilince kendini boş sezgi olarak sunan *Kavramın* kendisidir; bu nedenle Tin zorunlu olarak Zamanda görünür, ve arı Kavramını *ayrımsamamış*, e.d. Zamanı yoketmemiş olduğu sürece Zamanda görünür. Zaman *dış*, sezilen, 'kendi' tarafından *ayrımsanmamış* arı 'kendi'dir, salt sezilen Kavramdır."[36] Böylece tin zorunlu olarak *özüne göre* zamanda görünür. "Dünya tarihi öyleyse genel olarak tinin zamanda sergilenişidir, tıpkı İdeanın kendini uzayda Doğa olarak sergilemesi gibi."[37]* Gelişme devimine ait olan "dışlaşma" kendi içinde Yokluk ile bir bağıntı gizler. Bu kendini şişiren 'Şimdi' olarak anlaşılan zamandır.

Zaman "soyut" olumsuzluktur. "Sezilen" oluş olarak, dolaysızca karşılaşılan ayrışmış 'kendini-ayrıştırma'dır, "orada varolan," eş deyişle elönünde-bulunan kavramdır. Elönünde-bulunan birşey olarak ve böylelikle tinin Dışı olarak zamanın kavram üzerinde hiçbir gücü yoktur; tersine, kavram "dahaçok zamanın gücüdür."[39]

[34]A.v.y., s. 132. [35]A.v.y. [36]A.v.y.

[37]Bkz. *Phänomenologie des Geistes*, "Werke," Cilt II, s. 604 [Glockner, S. 612; *Tinin Görüngübilimi*, İdea Yayınevi, § 801.]

[38]Bkz. *Die Vernunft in der Geschichte*. a.v.y., s. 134.

[39]Bkz. *Ansiklopedi*, § 258.

*[İng. çeviride (MR): 'sergileme' yerine 'yorumlama.']

Mehr, sondern ist wesentlich qualitativ und zwar von der Qualität des Geistes. Das »Fortschreiten« ist gewußtes und in seinem Ziel sich wissendes. In jedem Schritt seines »Fortschritts« hat der Geist »sich selbst als das wahrhafte feindselige Hinderuis seines Zweckes zu überwinden«[34]. Das Ziel der Entwicklung des Geistes ist, »seinen eigiten Begriff zu erreichen«[35]. Die Entwicklung selbst ist »ein harter, unendlicher Kampf gegen sich selbst«[36].

Weil die Unruhe der Entwicklung des sich zu seinem Begriff bringenden *Geistes* die *Negation der Negation* ist, bleibt es ihm, sich verwirklichend, gemäß, »in die *Zeit*« als die unmittelbare *Negation der Negation* zu fallen. Denn »die Zeit ist der *Begriff* selbst, der *da ist* und als leere Anschauung sich dem Bewußtsein vorstellt; deswegen erscheint der Geist notwendig in der Zeit und er erscheint so lange in der Zeit, als er nicht seinen reinen Begriff *erfaßt*, das heißt nicht die Zeit tilgt. Sie ist das *äußere* angeschaute vom Selbst nicht *erfaßte* reine Selbst, der nur angeschaute Begriff«[36]. So erscheint der Geist notwendig *seinem Wesen nach* in der Zeit. »Die Weltgeschichte ist also überhaupt die Auslegung des Geistes in der Zeit, wie sich im Raum die Idee als Natur auslegt«[37]. Das zur Bewegung der Entwicklung gehörige »Ausschließen« birgt eine Beziehung auf das Nichtsein in sich. Das ist die Zeit, verstanden aus dem sich aufspreizenden Jetzt.

Die Zeit ist die »abstrakte« Negativität. Als »angeschautes Werden« ist sie das unmittelbar vorfindliche, unterschiedene Sichunter[435]scheiden, der »dasciende«, das heißt vorhandene Begriff. Als Vorhandenes und somit Äußeres des Geistes hat die Zeit keine Macht über den Begriff, sondern der Begriff »ist vielmehr die Macht der Zeit«[39].

[34]a. a. O. S. 132.

[35]a. a. O. [36]a. a. O.

[37]Vgl. Phänomenologie des Geistes. WW. II. S. 604 [Glockner, S. 612].

[38]Vgl. Die Vernunft in der Geschichte. a. a. O. S. 134.

[39]Vgl. Encyklopädie, § 258.

Hegel zeigt die Möglichkeit der geschichtlichen Verwirklichung des Geistes »in der Zeit« im Rückgang auf *die Selbigkeit der formalen Struktur von Geist und Zeit als Negation der Negation*. Die leerste, formal-ontologische und formal-apophantische Abstraktion, in die Geist und Zeit entäußert werden, ermöglicht die Herstellung einer Verwandtschaft beider. Weil aber doch zugleich die Zeit im Sinne der schlechthin nivellierten Weltzeit begriffen wird und so ihre Herkunft vollends verdeckt bleibt, steht sie dem Geist als ein Vorhandenes einfach gegenüber. Deswegen *muß* der Geist *allererst* »in die Zeit« *fallen*. Was gar dieses »Fallen« und die »Verwirklichung« des der Zeit mächtigen und eigentlich außer ihr »seienden« Geistes ontologisch bedeutet, bleibt dunkel. So wenig *Hegel* den Ursprung der nivellierten Zeit aufhellt, so gänzlich ungeprüft läßt er die Frage, ob die Wesensverfassung des Geistes *als* Negieren der Negation überhaupt anders möglich ist, es sei denn auf dem Grunde der ursprünglichen Zeitlichkeit.

Ob *Hegels* Interpretation von Zeit und Geist und ihrem Zusammenhang zu Recht besteht und überhaupt auf ontologisch ursprünglichen Fundamenten ruht, kann jetzt noch nicht erörtert werden. *Daß* jedoch die formal-dialektische »Konstruktion« des Zusammenhangs von Geist und Zeit *überhaupt* gewagt werden kann, offenbart eine ursprüngliche Verwandtschaft beider. *Hegels* »Konstruktion« hat ihren Antrieb aus der Anstrengung und dem Kampf um ein Begreifen der »Konkretion« des Geistes. Das bekundet der folgende Satz aus dem Schlußkapitel seiner »Phänomenologie des Geistes«: »Die Zeit erscheint daher als das Schicksal und die Notwendigkeit des Geistes, der nicht in sich vollendet ist, — die Notwendigkeit, den Anteil, den das Selbstbewußtsein an dem Bewußtsein hat, zu bereichern, die *Unmittelbarkeit des Ansich*, — die Form, in der die Substanz im Bewußtsein ist, — in Bewegung zu setzen oder umgekehrt das Ansich als das *Innerliche* genommen, das, was erst *innerlich* ist, zu realisieren und zu

Olumsuzlamanın olumsuzlaması olarak tinin ve zamanın biçimsel yapısının aynılığı üzerine dönerek, Hegel tinin tarihsel edimselleşmesinin olanağını "zamanda" gösterir. Tinin ve zamanın onda dışlaştıkları en boş, biçimsel-varlıkbilimsel ve biçimsel-apofantik soyutlama ikisinin bir akrabalığının üretilmesini olanaklı kılar. Ama gene de aynı zamanda zaman saltık olarak düzleştirilmiş dünya-zamanı anlamında kavrandığı ve böylece kaynağı bütünüyle örtülü kaldığı için, tin ile elönünde-bulunan birşey olarak yalın bir karşıtlık içine getirilir. Bu nedenle tin *herşeyden önce* "zamana" *düşmelidir*. Bu "düşme"nin ve zaman üzerinde gücü olan ve aslında onun dışında "olan" tinin "edimselleşme"sinin varlıkbilimsel olarak neyi imledikleri karanlık kalır. Hegel nasıl düzleştirilmiş zamanın kökeni üzerine çok az ışık düşürüyorsa, yine öyle tinin olumsuzlamanın olumsuzlaması *olarak* özsel yapılanışının kökensel zamansallık temeli üzerinde olmanın dışında genel olarak olanaklı olup olmadığı sorusunu da bütünüyle yoklanmamış bırakır.

Hegel'in zaman ve tin ve aralarındaki bağıntı üzerine yorumunun doğru olup olmadığını ve genelinde varlıkbilimsel olarak kökensel temeller üzerine dayanıp dayanmadığını henüz tartışamayız. Gene de tin ve zaman bağıntısının biçimsel-eytişimsel "kurgulanışı"nın *genel olarak* göze alınabilir olması *olgusu* ikisinin kökensel bir akrabalığını açığa çıkarır. Hegel'in "kurgulaması" itkisini tinin "somutlaşması"nı kavrama uğruna gösterilen bir çabadan ve kavgadan alır. Bunu *Tinin Görüngübilimi*'nin kapanış bölümünden şu tümce bilinir kılar: "Zaman öyleyse henüz kendi içinde tamamlanmış olmayan Tinin yazgısı ve zorunluğu olarak görünür, — özbilincin bilinçteki paymı varsıllaştırma, *'kendinde'nin dolaysızlığını* — tözün bilinçteki biçimini — devime geçirme, ya da evrik olarak, *içsel* olan olarak alınan 'kendinde'yi, ilkin salt *içsel* olanı olgusallaştırma ve açığa çıkarma,

e.d. onu Tinin öz-pekinliği için doğrulama zorunluğu."[40]

Buna karşı, oradaki-Varlığın bu varoluşsal Analitiği ise olgusal olarak fırlatılmış varoluşun kendisinin "somutlaşması" ile başlar ve bunu zamansallığı böyle varoluşu kökensel olarak olanaklı kılan şey olarak açığa serebilmek için yapar. "Tin" ilkin zamana düşmez, ama zamansallığın kökensel *zamansallaştırması olarak varolur.* Zamansallık dünya-zamanını zamansallaştırır ki, bunun çevreninde "tarih" zaman-içindeki 'tarihsel olaylar' olarak "görünebilir." "Tin" zamana düşmez; tersine, olgusal varoluş kökensel, asıl zamansallıktan düşerken "düşer." Ama bu "düşme"nin kendisi varoluşsal olanağını zamansallaşmasının zamansallığa ait olan bir kipinde taşır.

§ 83. *Oradaki-Varlığın Varoluşsal-Zamansal Analitiği ve Genel Olarak Varlığın Anlamına İlişkin Temel-Varlıkbilimsel Soru*

Buraya kadarki irdelemelerin görevi olgusal oradaki-Varlığın *kökensel bütününü* asıl ve asılsız varolmanın olanakları açısından varoluşsal-varlıkbilimsel olarak *onun kendi temeli üzerinde* yorumlamaktı. *Zamansallık* kendini bu temel olarak ve böylelikle kaygının Varlık-anlamı olarak açığa sermiştir. Buna göre oradaki-Varlığın *hazırlayıcı* varoluşsal Analitiğinin zamansallığın ortaya serilmesinden önce sunmuş olduğu şey bundan böyle oradaki-Varlığın Varlık-bütünlüğünün kökensel yapısına, zamansallığa *geri alınmıştır.* Daha önce yalnızca "belirtilen" yapılar "temellendirmelerini" kökensel zamanın çözümlenmiş zamansallaştırma-olanaklarından kazanmışlardır. Ama oradaki-Varlığın Varlığının yapılanışının sergilenişi gene da yalnızca *yollardan biri* olarak kalır. *Hedef* genel olarak Varlık-sorusunun geliştirilmesidir. Varoluşun *tematik* Analitiği kendi yanından

offenbaren, — d. h. es der Gewißheit seiner selbst zu vindizieren«[40].

Die vorstehende existenziale Analytik des Daseins setzt dagegen in der »Konkretion« der faktisch geworfenen Existenz selbst ein, um die Zeitlichkeit als deren ursprüngliche Ermöglichung zu enthüllen. [436] Der »Geist« fällt nicht erst in die Zeit, sondern *existiert als* ursprüngliche *Zeitigung* der Zeitlichkeit. Diese zeitigt die Weltzeit, in deren Horizont die »Geschichte« als innerzeitiges Geschehen »erscheinen« kann. Der »Geist« fällt nicht *in* die Zeit, sondern die faktische Existenz »fällt« als verfallende *aus* der ursprünglichen, eigentlichen Zeitlichkeit. Dieses »Fallen« aber hat selbst seine existenziale Möglichkeit in einem zur Zeitlichkeit gehörenden Modus ihrer Zeitigung.

§ 83. *Die existenzial-zeitliche Analytik des Daseins und die fundamentalontologische Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt*

Die Aufgabe der bisherigen Betrachtungen war, das *ursprüngliche Ganze* des faktischen Daseins hinsichtlich der Möglichkeiten des eigentlichen und uneigentlichen Existierens existenzial-ontologisch *am seinem Grunde* zu interpretieren. Als dieser Grund und somit als Sinn *aus* der Sorge offenbarte sich die *Zeitlichkeit.* Was daher die *vorbereitende* existenziale Analytik des Daseins *vor* der Freilegung der Zeitlichkeit bereitgestellt hat, ist nunmehr in die ursprüngliche Struktur der Seinsganzheit des Daseins, die Zeitlichkeit, *zurückgenommen.* Aus den analysierten Zeitigungsmöglichkeiten der ursprünglichen Zeit haben die früher nur erst »aufgezeigten« Strukturen ihre »Begründung« erhalten. Die Herausstellung der Seinsverfassung des Daseins bleibt aber gleichwohl nur *ein Weg.* Das *Ziel* ist die Ansarbeitung der Seinsfrage überhaupt. Die *thematische* Analytik der Existenz

[40] Bkz. *Phänomenologie des Geistes.* a.v.y., s.605 [S.613]. [*Tinin Görüngübilimi*, İdea Yayınevi, § 801.]

[40] Vgl. Phänomenologie des Geistes. a. a. O. S. 605 [S.613].

bedarf ihrerseits erst des Lichtes aus der zuvor geklärten Idee des Seins überhaupt. Das gilt zumal dann, wenn der in der Einleitung ausgesprochene Satz als Richtmaß jeglicher philosophischen Untersuchung festgehalten wird: Philosophie ist universale phänomenologische Ontologie, ausgehend von der Hermeneutik des Daseins, die als Analytik der *Existenz* das Ende des Leitfadens alles philosophischen Fragens dort festgemacht hat, woraus es *entspringt* und wohin es *zurückschlägt*[41]. Freilich darf auch die These nicht als Dogma gelten, sondern als Formulierung des noch »eingehüllten« grundsätzlichen Problems: läßt sich die Ontologie *ontologisch* begründen oder bedarf sie auch hierzu eines *ontischen* Fundamentes, und *welches* Seiende muß die Funktion der Fundierung übernehmen?

Was so einleuchtend erscheint wie der Unterschied des Seins des existierenden Daseins gegenüber dem Sein des nichtdaseinsmäßigen **[437]** Seienden (Vorhandenheit zum Beispiel), ist doch nur der *Ausgang* der ontologischen Problematik, aber nichts, wobei die Philosophie sich beruhigen kann. Daß die antike Ontologie mit »Dingbegriffen« arbeitet und daß die Gefahr besteht, das »Bewußtsein zu verdinglichen«, weiß man längst. Allein was bedeutet Verdinglichung? Woraus entspringt sie? Warum wird das Sein gerade »zunächst« aus dem Vorhandenen »begriffen« *und nicht* aus dem Zuhandenen, das doch *noch näher* liegt? *Warum* kommt diese Verdinglichung immer wieder zur Herrschaft? Weist das Sein des »Bewußtseins« *positiv* strukturiert, so daß Verdinglichung ihm unangemessen bleibt? Genügt überhaupt der »Unterschied« von »Bewußtsein« und »Ding« für eine ursprüngliche Aufrollung der ontologischen Problematik? Liegen die Antworten auf diese Fragen am Wege? Und läßt sich die Antwort auch nur *suchen*, solange die *Frage* nach dem Sinn des Seins überhaupt ungestellt und ungeklärt bleibt?

Nach dem Ursprung und der Möglichkeit der »Idee« des Seins

[41] Vgl. § 7, S. 38.

ilkin önceden açıklanmış olan genelde Varlık düşüncesinin ışığına gereksinir. Bu özellikle Giriş'te herhangi bir felsefi araştırmanın ölçünü olarak bildirdiğimiz ilkeye sarılırsak geçerlidir: Felsefe evrensel fenomenolojik varlıkbilimdir, oradaki-Varlığın hermeneutiğinden yola çıkar ki, *varoluşun* Analitiği olarak tüm felsefi soruşturmanın yol gösterici çizgisini ondan *kaynaklandığı* ve ona *geri döndüğü* noktada saptamıştır.[41] Hiç kuşkusuz bu sav bir inak olarak değil, ama henüz "üstü örtülü" ilkesel sorunun formülasyonu olarak geçerlidir: Varlıkbilim varlıkbilimsel olarak temellendirilmeye izin verir mi, yoksa o da *varlıksal* bir temele mi gereksinir, ve *hangi* varolan-şey temellendirme işlevini üstlenmelidir?

Varolan oradaki-Varlığın Varlığı ile oradaki-Varlık karakterinde olmayan varolan-şey (örneğin elönünde-bulunuş) arasındaki ayrım gibi aydınlatıcı görünen şey gene de varlıkbilimsel sorunsalın yalnızca *başlangıç noktası*dır, üzerinde felsefenin kendini dinginleştirebileceği birşey değil. Antikçağ varlıkbiliminin "Şey kavramı" ile çalıştığı ve "bilinci Şeyleştirme" gibi bir tehlikenin olduğu çoktandır bilinmektedir. Ama Şeyleştirme neyi imler? Nereden kaynaklanır? Niçin Varlık "en yakında" elönünde-bulunandan "kavranır," ama *daha da yakında* yatan elaltında-bulunandan değil? *Niçin* Şeyleştirme her zaman egemenliğini uygulamak için gelmeyi sürdürür? "Bilincin" Varlığı *olumlu* olarak nasıl yapılandırılır da, Şeyleştirme ona uygunsuz kalır? "Bilinç" ve "Şey" arasındaki "ayrım" genel olarak varlıkbilimsel sorunsalın kökensel bir açınımı için yeterli midir? Bu sorulara yanıtlar yolumuzun üzerinde mi yatar? Ve Varlığın anlamı *sorusu* formüle edilmemiş ve açıklanmamış kaldıkça yanıtı herhangi bir biçimde *araştırmanız* bile olanaklı mıdır?

Varlık "düşüncesi"nin olanağı ve kökeni üzerine biçimsel-mantıksal "soyutlama" aracı-

[41] Bkz. § 7, s. [38].

lığıyla — eş deyişle soru ve yanıt için güvenilir bir çevren olmaksızın — araştırma yapılamaz. Temel varlıkbilimsel sorunun aydınlatılması için bir *yol* aranmalı ve [bu yoldan] *gidilmelidir.* Bu yolun *biricik* yol ya da genel olarak *doğru* yol olup olmadığına ancak *o yol alındıktan sonra* karar verilebilir. Varlığın yorumu ile ilgili *çatışma* yatıştırılamaz, *çünkü henüz alevlenmiş bile değildir.* Ve sonunda bu "rasgele seçilecek" bir çekişme değildir; tersine, çatışmanın alevlenmesi bir hazırlığı gerektirir. Önceki araştırma yalnızca buna doğru *yol almaktadır.* Bu araştırma nerede durur?

"Varlık" gibi birşey varolan oradaki-Varlığa anlama olarak ait olan Varlık-anlayışında açığa serilmiştir. Varlığın ön ama kavramsal olmayan bir açığa serilmişliği varolan dünyadaki-Varlık olarak oradaki-Varlığın *varolan-şeyler ile,* dünya-içinde karşılaştığı şeylerle olduğu gibi varolan olarak kendisi ile de ilişkiye girebilmesini olanaklı kılar. *Varlığın açığa serici anlaşılması genel olarak oradaki-Varlığa özgü bir yolda nasıl olanaklıdır?* Soru yanıtını Varlığı anlayan oradaki-Varlığın *kökensel Varlık-yapılanışına* geri giderek kazanabilir mi? Oradaki-Varlık bütünlüğünün varoluşsal-varlıkbilimsel yapılanışı zamansallıkta temellenir. Buna göre *ekstatik* zamansallığın kendisinin kökensel bir zamansallaştırma yolu genel olarak Varlığın *ekstatik* tasarımı olanaklı kılmalıdır. Zamansallığın zamansallaştırma kipi nasıl yorumlanacaktır? Kökensel *zaman*dan *Varlığın* anlamına götüren bir yol var mıdır? *Zaman* kendini *Varlığın* çevreni olarak açığa çıkarır mı?

überhaupt kann nie mit den Mitteln formal-logischer »Abstraktion«, das heißt nicht ohne sicheren Frage- und Antworthorizont geforscht werden. Es gilt, einen *Weg* zur Aufhellung der ontologischen Fundamentalfrage zu suchen und zu *gehen.* Ob er der *einzige* oder überhaupt der *rechte* ist, das kann erst *nach dem Gang* entschieden werden. Der *Streit* bezüglich der Interpretation des Seins kann nicht geschlichtet werden, *weil er noch nicht einmal entfacht ist.* Und am Ende läßt er sich nicht »vom Zaun brechen«, sondern das Entfachen des Streites bedarf schon einer Zurüstung. Hierzu allein ist die vorliegende Untersuchung *unterwegs.* Wo steht sie?

So etwas wie »Sein« ist erschlossen im Seinsverständnis, das als Verstehen zum existierenden Dasein gehört. Die vorgängige, obzwar unbegriffliche Erschlossenheit von Sein ermöglicht, daß sich das Dasein als existierendes In-der-Welt-sein *zu Seiendem,* dem innerweltlich begegnenden sowohl wie zu ihm selbst als existierendem, verhalten kann. *Wie ist erschließendes Verstehen von Sein daseinsmäßig überhaupt möglich?* Kann die Frage ihre Antwort im Rückgang auf die *ursprüngliche Seinsverfassung* des Seinverstehenden Daseins gewinnen? Die existenzial-ontologische Verfassung der Daseinsganzheit gründet in der Zeitlichkeit. Demnach muß eine ursprüngliche Zeitigungsweise der ekstatischen Zeitlichkeit selbst den ekstatischen Entwurf von Sein überhaupt ermöglichen. Wie ist dieser Zeitigungsmodus der Zeitlichkeit zu interpretieren? Führt ein Weg von der ursprünglichen *Zeit* zum Sinn des *Seins?* Offenbart sich die *Zeit* selbst als Horizont des *Seins?*

EKLER

Türkçe-Almanca
Sözlük ve Açıklamalar

Çeviride olanaklı ve uygun olduğu her durumda her bir Almanca sözcük tek bir Türkçe sözcük ile karşılandı ve bu uygulama yine olanaklı ve uygun olduğu ölçüde felsefi ya da fenomenolojik önemleri olmayan sözcükler durumunda da sürdürüldü. Sözcük altlarında verilen alıntılar Heidegger'in kurguladığı fenomenolojik bütünün ana hatlarını toparlama açısından yararlı olabilirler. Fenomenoloji hiç kuşkusuz klasik felsefenin nesnelliği ile uzaktan yakından ilgisi olmayan öznel bir bakış açısıdır ve böyle olarak kabul edilmeli ve anlaşılmalıdır. Bu düzeye dek, sözcüklere eklenen açıklamalar bir düzeltme değil, ama özsel olarak Heidegger'in çözümlemesini klasik felsefenin kavram çözümlemeleri ile karşılaştırma içinde belirgin olarak açığa çıkarma amacını taşırlar. Anlak (çözümleyici düşünme yetimiz) fenomenolojik bir metni *yeniden birleştirme* araçlarından yoksundur. Kavramsal bağıntıların bu yönteme bağlı belirsizliklerinden ötürü, bu analitik bilinç dışsal sözcük-*çağrışımları* arasında yolunu bulamaz. Klasik Felsefe bu tür bilinçsiz-dışsal bağıntıları *tanıtlanabilirlikleri* açısından sınayacak kavramsal bağıntılar sunar, böylelikle *gerçek* olup olmadıklarını, *var* olup olmadıklarını saptamanın ölçütünü sağlar.

A

açığa çıkarılmışlık: Entdecktheit

açığa çıkarmak: entdecken

'Açığa sermek'ten (erschließen) ayrı olarak insansal-olmayan şeyler için kullanılır.

açığa serilmişlik: Erschlossenheit ('ortaya serme'nin koşulu)

[260]: "açığa serilmişlik, eş deyişle ruhsal-durum eşliğindeki bir anlama" :: "die Erschlossenheit, das ist durch ein befindliches Verstehen"

açığa serme: Erschließung

açığa sermek: erschließen

[170]: "Oradaki-Varlığa özgü tüm açığa sermenin temel türü, e.d. anlama" :: "alles daseinsmäßigen Erschließens, das Verstehen." — Almanca 'erschließen' sözcüğü 'açığa sermek' karşılığının yanısıra 'çıkarsamak' anlamına da gelir. Heidegger fenomenolojik olmayan bu ikinci anlamı dışladığını belirtir [75], çünkü fenomenolojik yöntem bir çıkarsama/uslamlama değil, bir 'görme,' 'algılama' yöntemidir. Ama gerçekte bütün bir fenomenolojik yöntemin kendisinin sözde yadsınan ama bilinçsizce doğrulanan bir kavramlar, yargılar, tasımlar ve çıkarsamalar yapısı üzerinde işlemesi ölçüsünde, Heidegger'in kendisi arada bir sözcüğü 'çıkarsama' anlamında kullanmanın önüne geçemez.

açıklık: Lichtung (bkz. lumen naturale)

algı, duyusal: Vernehmen, *aisthesis* (Yun.)

[33]: "Αἴσθησις, birşeyin yalın, duyusal algısı, Yunanca anlamda "gerçek"tir, ve dahası sözü edilen λόγος'tan daha kökensel olarak böyledir. Bir αἴσθησις her durumda kendi ἰδιασını, gerçekten tam olarak onun yoluyla ve onun için erişilebilir varolan-şeyi hedeflediği sürece (örneğin görmenin renkleri hedeflemesi gibi), algı her zaman gerçektir." [335]: "algılama ve bunda temellenen kuramsal bilgi" :: "Vernehmen und dem darin gründenden theoretischen Erkennen."

— Fenomenolojik yöntem görüngüsel bir yöntem, özsel olarak *görgül* bir yöntemdir ve Heidegger 'fenomen'i algı ile ilişkilendirmekle onu 'görüngü'den ayırma yönündeki kendi girişimini çürüttüğünü kabul etmez. Algı özsel olarak 'duyusal' imlemli bir sözcüktür ve 'düşünsel algı'nın bir eğretileme olması ölçüsünde, fenomenolojik yöntem kendini birincil olarak görsel-işitsel algıya sınırlamak zorundadır. Algının gerçek olduğu (ya da bilgi ürettiği) görüşü antik sofistlerden bu yana doğal bilinç 'felsefeciliğinin' savunduğu şeydir (algının bilgi ile ilişkisi üzerine bkz. özellikle Platon, *Theaetetus*). Algının gerçekliğinin ölçütü açıkça 'das Man'dır ve sonuç eksiksiz bir görecilliktir.

alıkoymak: aufhalten ('wohnen' değil)

analitik: Analytik

anlam: Sinn

[153]: "... oradaki-Varlık karakterinde olmayan Varlık-türündeki tüm varolan-şeyler *anlamsız* olarak, özsel olarak her anlamdan yoksun olarak kavranmalıdır" :: "... muß alles Seiende von nicht-daseinsmäßiger Seinsart als *unsinniges*, des Sinnes überhaupt wesenhaft bares begriffen werden."

anlama: Verstehen

[223]: "anlama" ya da "oradaki-Varlığın açığa serilmişliği" :: "Verstehen" ya da "der Erschlossenheit des Daseins."

anlaşılırlık: Verständlichkeit

anlatım: Ausdruck

anlatmak, bildirmek: ausdruck, aussprechen

apofantik: apophantisch

Husserl'de yüklemleyici yargılarla ya da yargı kuramı ile ilgili. Aristoteles'te 'logos apofantikos' önermenin temel özne-yüklem biçimini belirtir.

aralık: Abstand; Spanne [409]

arkada bırakılamaz (yetişilemez, geçilemez): unüberholbare

arkadan-konuşma, karalama: Nachreden

asıl: eigentlich

'eigen' :: 'kendinin.' — Heidegger sözcüğü gerçek-olmayan ile karşıtlık içinde olmaktan çok, dildeki kökeni ile uyum içinde kullanır; karşıtı 'yanlış' değil, ama 'kendisi olmayan'dır ('uneigentlich').

asıllık: Eigentlichkeit

asılsızlık: Uneigentlichkeit

aşkın: transzendent

'Aşkın' sözcüğünün ona yüklenen ıvır zıvırdan ayrı olarak bütünüyle olağan bir anlamı vardır. Bu sözcük karşısında ilkin *neyin* aşıldığı sorulmalıdır. Düşünce kendi kavramında 'duyusal' olanın aşılmasını imler ve kavramsal düşünce alanında böyle bir aşkınlığı yineleyip durmanın bir gereği ve anlamı yoktur. Sözcük insan bilgisinin 'sınırlanması' ve böylece insanın küçültülmesi ile ilgili olarak kuşkucu bakış açılarında popülerdir ve birşeylerin 'insanı aştığında' diretmek bir tür alçakgönüllülük, geri çekilme, ürkeklik gibi ruh durumlarından doğar.

aşkınlık: Transzendenz

aşkınsal: transzendentale

atama, atamak: Angabe, angeben

ayırdedilmiş: ausgezeichnet

ayrımsızlık: Indifferenz

ayrıştırmak (çözümlemek): auselnanderlegen

B

bağımsız: eigenständig

bağıntı: Beziehung

bağlama: Verbindung

bağlılaşım: Korrelation

başat: vorherrschenden

Başkası: Andere, der

başvurma: Anruf (Aufruf :: çağırma; Ruf :: çağrı)

beklemede olma: Gewärtigen (Almanca'da bu 'bekleme'de 'hesaplaşmaya hazır olma' imlemi bulunur)
beklemek: erwarten
belgitleme: Nachweis, Erweisung; Demonstrieren (tanıtlamak değil)
'Belgitleme' 'düşünme'den çok 'görselliği,' 'gösterme'yi ('monstrere') imler ve buna göre Heidegger'in fenomenolojik kullanımının gereksindiği doğrulama aygıtıdır. Heidegger zaman zaman alışkanlıkla 'tanıtlama' kavramını kullansa da, bundan özellikle kaçınmalıdır, çünkü bunda us mantıksal/kavramsal zorunluğu hedefler ve dışsal-etimolojik bağıntılarla ilgilenmez (bkz. 'tanıtlama'). Heidegger'in yönteminin 'gerçeklik' üretmede kullandığı daha başka aygıtlar arasında şunlar da bulunur: *Betimleme* (*Charakteristik*), *belirtme* (*Anzeigen*), *kanıtlama* (*Ausweisung*), *sergileme* (*Aufweisung*), *görünme* (*Erscheinen*), *gösterme* (*Zeigen*), *görme* (*Sehen*), *öne çıkarma* (*Hebung, Abhebung*), *açığa çıkarma* (*Entdecken*), *açığa serme* (*Erschließen*), *açıklık kazandırma* (*Offenbaren*), *yorumlama-ortaya serme* (*Auslegung*), *yorum* (*Interpretation*), *bakış/görüş* (*Blick*), *göz önünde canlandırma* (*Vergegenwärtigung*).
belirlemek: bestimmen
belirlenim: Bestimmung
belirlilik, nitelik: Beschaffenheit
belirtik: ausdrücklich
belirtme: Zeigen
belirtmek, göstermek: anzeigen, zeigen
benimkilik: Jemeinigkeit:
betimleme, niteleme, karakterizasyon: Charakteristik
Fenomenolojik yöntemin tanıtlama değil, ama görsel-işitsel açığa çıkarma araçları üzerine işlediğini anımsayalım. Heidegger'in 'Charakteristik' anlatımını tüm metin boyunca kesintisiz olarak kullanması kullandığı yöntemde usun değil ama 'bilincin' tasarımsal içeriğinin geçerli olmasına bağlıdır.
bildirim: Verlautbarung; Aussagesatz
bildirme: Verlautbarung
bilgilendirme, aydınlatma: Aufschluß
bilinç: Bewußtsein
birbiri-ile-birliktelik: Miteinander
birbiri-ile-birlikte-Varlık: Miteinandersein
birimsel: einheitlich
birincil: ursprünglich (kökensel)
birlikte-oradaki-Varlık: Mitdasein
birlikte-Varlık: Mitsein
Mitsein :: ile-Varlık (ya da birlikte-Varlık). Mitdasein :: ile-oradaki-Varlık (ya da birlikte-oradaki-Varlık). Mitwelt :: ile-dünya. (Bu eklemlemelerde 'ile' ve 'birlikte' eşdeğerde kullanıldı.)
birşey olarak birşey: etwas als etwas
bir-yere-aitlik: Hingehörigkeit
boş konuşma: Gerede
boşlama, atlama, yapmama: unterlassen
boyun eğme: Angewiesenheit
boyun eğmek, boyun eğiş: anweisen, Angewiesenheit
bölge: Gegend
bulunmayış, yokluk: Abwesenheit
bulunuş: Anwesenheit
bundan-böyle-orada-olmayan-Varlık: Nichtmehrdasein
buraya: hierhin
bütün-Olabilme: Ganzseinkönnen
bütün-Varlık: Ganzsein

C

can sıkıntısı: Mißmut
cisimsel şey: res corporea

Ç

çağırmak: aufrufen
çağrı:Ruf (Anruf :: başvuru; Aufruf :: çağırma)
çekingenlik: Scheu
çeper: Umkreis
çevre: Umwelt (sözel olarak: 'çevre-dünya')

Sözcük yapısal olarak 'das Umzu,' 'Umgang' ve 'Umsicht' ile benzerlik gösterir.

çevrelemek: umschließen

çıkarsama: ableitung [8]

Fenomenolojik olarak yararsız, aslında yanıltıcı bir kurgulama (Konstruktion) aygıtıdır.

çoğunlukla: zumeist

D

dalış: Absturz

davranmak: verhalten

dayanmak: wahren

değişki: Modifikation

dehşet: Erschrecken:

demek, demek istemek, -e denk düşmek: besagen

demin: soeben

deneyim-olgusu, görgül olgu: Erfahrungstatsache

destek: Anhalt

devinirlik: Bewegtheit (elönünde-bulunan şeylere özgü 'Bewegung' ile karşıtlık içinde, varoluşa özgü)

dışarda-duran: Ausstand

'Ausstehen' sözel olarak, 'dışarda-durma' demektir. Anlatım 'yerinde olması gerekirken yerinde olmayan,' 'henüz eksik olan,' 'henüz açık' olan (örneğin bir borç durumunda olduğu gibi) vb. anlamlarında kullanılır.

dışarda-Varlık: Aussein

-diği sırada: damals, als ...,

-diği zaman, ...diğinde: dann, wann ...

dikbaşlılık: Aufsässigkeit

dil: Sprache

diretmek: anhalten

dirençlilik: Widerständigkeit

doksografi: görüş kolleksiyonculuğu

döngüsel tanıtlama: Zirkel im Beweis [7]

Heidegger fenomenolojik yorumlama ya da çözümleme yönteminde ('varoluşsal Analitik') gerçekte herhangi bir kısır döngü ile karşılaşmanın olanaksız olduğunu belirtir [175]: "... çünkü sorunun yanıtlanışında herşey çıkarsamacı bir temellendirme çevresinde değil, ama bir temelin ortaya serilmesi ve sergilenmesi çevresinde döner." 'Kısır döngü' bir uslamlama yanlışlığıdır ve fenomenolojik yöntem doğası gereği bundan bağışık olmalıdır.

duygu: Gefühl

duyu: Sinn

duyum: sensatio

duyunç: Gewissen

duyurma: Ausrufen; Melden

dünya: Welt [64-5]

dünyadaki-Varlık: In-der-Welt-sein

dünya-içinde: innerweltlich

dünyasallık: Weltlichkeit [64]

dünya-tarihsel olaylar: weltgeschichtliches Geschehen [381]

dürtü: Drang

düşkünlük: Hang

düşmek: verfallen (sözcük 'bozulma,' 'yozlaşma' anlamlarını da taşır)

düşüş: Verfallen

[175]: "'Dünya' içine düşmüşlük birbiri-ile-birlikte-Varlığa soğrulma demektir, ama ancak bu sonuncusu boş konuşma, merak ve ikircim yoluyla güdüldüğü sürece." — Heidegger insanın düştüğünü belirtir, ama nereden düştüğü konusunda herhangi birşey söylemez. 'Düşüş' bildiğimiz gibi dinsel bir mittir ve insanın bir tür doğal suçsuzluk durumundan uzaklaşmasını anlatır. Klasik felsefede insan Doğanın ve Tinin birliği olarak görülür, doğallıktan onu da kapsayarak tinselliğe yükselir, ve tüm Varlığı-Gerçekliği bilme yeteneğindedir. Yine, Heidegger'in düşüşte olan fırlatılmış insanının tersine, bir düşünce, etik duygu ve estetik duyarlık olan özsel gizilliğini edimselleştirmekte, özsel olarak özgürlük tarafından belirlenen sürecinde sonsuz ereğine doğru gelişmektedir. — Klasik felsefe analitik bir

'ideal ve reel' ayrımı yaparak insanı değersiz bir görüngüye indirgemez, ama onun kendinde o sonsuz değerlerin öznesi olduğunu tanıtlar. Nihilizm ve kötümserlik salt bu özgürlük olanağı karşısında olanaklıdır ve kendinde bu ereğe duyulan özlemin olumsuz anlatımıdır. Heidegger'in 'düşüş' teması her nedense pekçok belirtisi ile modern tine daha başından bulaşmış olduğunu gösteren ve 'Dasein'ın düşmüşlüğü için görgül doğrulama sunan bir etik 'düşmüşlük' durumu ile örtüşür.

düşünüp taşınma: Überlegung

düzenleme: Einrichtung

düzleştirme: Einebnung (boyuneğmenin sonucu sıradanlaştırma; herşeyin aynılaştırılması; s. [127])

E

-e aitlik: Zugehörigkeit

eklenti: Dreingabe: eklenti (005)

eksiklik: Mangel

ekstase (bkz. 'götürülme: Entrückung'): ἐκστατικόν

ekstatik: ekstatisch

'Ekstase' sözcüğü Yunanca "ἔκστασις :: dışarı çıkarma, uzaklaştırma" sözcüğünden türetilmiş ve zamanla 'dalınç,' 'kendinden geçme' anlamını da kazanmıştır. Heidegger sözcüğün özellikle 'existieren' ile eş-kökenselliğini göz önünde tutar (bkz. 'götürülme).

elaltında-bulunuş: Zuhandenheit

[71] "Elaltında-bulunuş "kendinde" olduğu gibi alınan varolanşeyin varlıkbilimsel-kategorisel belirlenimidir. Ama elaltında-bulunan gene de yalnızca elönündebulunanın zemininde 'vardır.'" :: "Zuhandenheit ist die ontologisch-kategoriale Bestimmung von Seiendem, wie es »an sich« ist. Aber Zuhandenes »gibt es« doch nur auf dem Grunde von Vorhandenem."

elönünde-bulunuş: Vorhandenheit

El-önünde-bulunuş hiç kuşkusuz — etimolojik olmanın büyük önem taşıdığı bir durumda — 'elde'-bulunuş ('presence-at-hand') demek olamaz. Elönünde-bulunuş insandan ('Dasein') başka ve belki de insan sorunları ve etkinlikleri ile doğrudan ilgileri olmayan varolanşeylerin (*existentia*) bulunuşunu anlatır: Güneş, ay, yıldızlar, atomlar vb. Gene de, 'el-önünde-bulunuş' 'el'i, büyük olasılıkla 'insan eli'ni varsayar ve bunun yokluğu durumunda ilgili 'nesnelere' ne olacağı sorulmalıdır. 'Elaltında-bulunuş' anlatımı araç-gereç türünde varolan-şeylerin varlığını anlatmak için kullanılır. [211]: "Vorhandenheit und Zuhandenheit sind Modi der Realität.". [203]: "tam olarak reel olanın anlamında dünya-içinde varolan-şey, salt elönünde-bulunan şey" :: "das innerweltliche Seiende im Sinne des Realen, nur Vorhandenen." [71]: "elaltında-bulunan gene de yalnızca elönündebulunanın zemininde 'vardır'" :: "Zuhandenes »gibt es« doch nur auf dem Grunde von Vorhandenem." [183]: "elönünde-bulunuş ("realite," "dünya"-edimselliği" :: "Vorhandenheit (»Realität«, »Welt«-Wirklichkeit)."

elönünde-Varlık: Vorhandensein

'Dasein'ın 'insan'ı anlatmak için kullanılması bir tür 'dil kayması' yaratır ve sözcüğün doğal dildeki anlamlarını sözcüksüz bırakır ('bulunuş,' 'varoluş'/'Vorhandensein,' 'yaşam,' 'varlık'). 'Vorhandensein' da 'das Seiendes' ve başkaları gibi bu sözcük açığını gidermek için başvurulan çözümler arasındadır.

en yakından ve çoğunlukla: zunächst und zumeist [370]. Ayrıca: ilk olarak, ilkin; yaklaşık olarak. (MR: proximally.)

Heldegger bu sözcüğü ve onunla birlikte 'çoğunlukla' anlatımını, bir bakıma 'tematik' olanla karşıtlık içinde, sıradan bir gözlem, deneyim vb. gibi bir bilinç durumu ile ilişki içinde kullanır. [370]: "Önümüzdeki çözümlemelerde sık sık 'en yakından ve çoğunlukla' anlatımını kullandık. 'En yakından' oradaki-Varlığın kamusallığın 'birbirlile-birlikte'sinde 'açıkta' olma yolunu imler — üstelik 'temel'de tam anlamıyla varoluş-ilgili olarak gündelikliğin 'üstesinden gelinmiş' olsa bile. 'Çoğunlukla' oradaki-Varlığın kendini her zaman değil ama 'bir kural olarak' Herkese gösterme yolunu imler." [102]: "*En yakından* elaltında-bulunan üzerine konuşuyorduk. Bu yalnızca her durumda başkalarından önce *ilk olarak* karşılaşılan varolan-şey demek değil, ama aynı zamanda "yakında" olan varolan-şey de demektir. Gündelik işgörmenin elaltında olan şeyi yakınlık karakterini taşır." Anlatımın fenomenolojik bir işlevi vardır ve en açık ve genel yaşantıların, deneyimlerin henüz üzerine düşünme tarafından bozulmamış 'açıkta olma' yolunu belirtir.

endişe: Angst

erişim, giriş: Zugang

esirgeme: Fürsorge

"Fürsorge" anlatımı 'yardım/Hilfe' ile anlamdaştır. Ama Heldegger 'Hilfe' sözcüğünü kullanmaz ve 'Fürsorge'nin tasanın varoluşsal kipi olduğunu söyler. 'Fürsorge'-nin etimolojik çevirisi 'için-kaygı'-dır. [121]: "Bu [esirgeme] anlatımını tasanın bir varoluşsal için terim olarak kullanılmasına karşılık düşecek bir yolda anlıyoruz. Örneğin olgusal toplumsal düzenleme biçimindeki 'esirgeme' birlikte-Varlık olarak oradaki-Varlığın Varlık-durumunda temellenir" :: "Diesen Ausdruck verstehen wir aber entsprechend der Verwendung von Besorgen als Terminus für ein Existenzial. Die 'Fürsorge' als faktische soziale Einrichtung zum Beispiel gründet in der Seinsverfassung des Daseins als Mitsein." [121]: "Giderek beslenme ve giyinme ile 'tasa,' hasta bedenin bakımı bile esirgemedir" :: "Auch das 'Besorgen' von Nahrung und Kleidung, die Pflege des kranken Leibes ist Fürsorge." [318]: "Başkaları için kaygı olarak esirgeme" :: "Fürsorge als Sorge für Andere." (İngilizce çeviride (MR) sözcük 'solicitude' ile karşılanır.)

eş-kökensel: gleichursprünglich

eylem türleri: Aktionsart [349]

eyleşmek: verweilen; eyleşme: Verweilen

F

Fenomen: Phänomen

Varlık ve Zaman'ı deşifre etmenin ilk koşulu 'fenomen' ve 'görüngü'-nün bir olmadıklarını düşünmeyi başarmaktır. [30-1]: 'Phänomen' :: 'fenomen'; 'Erscheinung' :: 'görüngü.' — Heldegger 'fenomen' kavramını da yeniden tanımlayarak dizgesine uyarlar: "Das Sich-an-ihm-selbst-zeigende." Bunu yapmalıdır. 'Fenomen' ya da 'görüngü' doğal dilde ve doğal usta 'görünen,' daha doğrusu 'gibi görünen' ve böylece 'kendini kendinde değil ama kendi *başkasında* ya da *başkası olarak* gösteren'dir. Fenomen böylece 'öz'ün 'başkası'dır. Ama fenomeni like (dolaysız) alan fenomenolojik yöntem kendi iç tutarlığı için fenomenin bu dolaylılığını silmek, sözcüğü arke olarak yeniden-tanımlamak zorundadır. 'Erscheinung/görüngü' sözcüğü 'fenomen'in yanısıra ondan ayrı bir anlatım olarak kalır.**

formüle etme: stellen

G

Geçmiş (zaman): Vergangenheit

gelecek-ilgili, gelecekteki: zukünftig

gelichtet: bkz. lumen naturale

gerçek wahr; (düzmece ile karşıtlık içinde) genuin, echt

[33]: "Arı νοεῖν, ya da genel olarak varolan-şeylerin en yalın Varlık-belirlenimlerinin salt 'gören' algısı, en arı ve en kökensel anlamda "gerçek"tir, e.d. yalnızca açığa çıkarır, öyle ki hiçbir zaman örtemez."

gerçeklik: Wahrheit; (düzmece ile karşıtlık içinde) Echtheit

[226]: "Ancak oradaki-Varlık oldukça ve olduğu sürece gerçeklik "vardır" :: "Wahrheit »gibt es« nur, sofern und solange Dasein ist." — "Newton yasaları, çelişki önermesi, genel olarak her gerçeklik ancak oradaki-Varlık *olduğu* sürece gerçektir. Genel olarak oradaki-Varlık olmadan önce ve genel olarak oradaki-Varlık bundan böyle olmadığı zaman hiçbir gerçeklik yoktu ve hiçbir gerçeklik olmayacaktır, çünkü gerçeklik açığa serilmişlik, açığa çıkarış ve açığa çıkarılmışlık olarak o zaman *olamayacaktır.*" — [222]: "Gerçeklik (açığa çıkarılmışlık) her zaman ilkin varolan-şeylerden koparılıp alınmalıdır. Varolan-şey gizlenmişlikten kapılır. O sıradaki olgusal açığa çıkarılmışlık bir bakıma her zaman bir *hırsızlıktır.* Yunanlıların gerçekliğin özünü anlatırken yoksunluklu bir anlatım (ἀ-λήθεια) kullanmaları bir raslantı mıdır?" [220-1]: "buna göre ancak oradaki-Varlığın *açığa serilmişliği* ile *en kökensel* gerçeklik fenomenine erişilir." [227]: "tüm gerçeklik ... oradaki-Varlığa görelidir" :: "*Alle Wahrheit ist ... relativ auf das Sein des Daseins.*" Ama hemen ardından bu görelilliğin öznellik olmadığı söylenerek bir "nesnellik" tanıtlaması verilir. Ve gene de [229]: — "Gerçeklik zorunluğu içinde tanıtlanmaya izin vermez" :: "Wahrheit läßt sich in ihrer Notwendigkeit nicht beweisen, weil ..." "Gerçeklik fenomeni"nden söz edebiliriz, çünkü fenomenolojik yöntem için 'fenomen' gerçek olmalıdır. — [33] Heidegger gerçeklik kavramını sözcüğün Yunanca'daki etimolojik yapısından anlar ve buna göre onu 'açığa çıkarma' olarak tanımlar. Yunanca'da ἡ ἀλήθεια, τὸ ἀληθές 'gerçeklik' demektir. Ama Yunanca sözcük ἀ- (= 'değil-') ön-ekinden ve 'gözden kaçmak,' 'gizlenmiş olmak' demek olan -λαθ kökünden türetilir. Böylece 'gizlenmişliğin olumsuzlanması' olarak gerçeklik 'açığa çıkarılmışlık,' 'ortaya serilmişlik' demek olacaktır. Yine burada da ('görüngü/fenomen' durumunda olduğu gibi) Heidegger etimolojinin, klasik Yunan etimolojisinin *son kanıt* olduğunu kabul eder (niçin Sümerce'nin, Hititçe'nin yada belki de Aztekçe'nin, Japonca'nın böyle bir ayrıcalıktan yoksun olduklarını açıklamaz.) Bu hiç kuşkusuz fenomenolojik yönteme uygundur. Ve gene de etimolojiler olumsallık öğesi kapsarlar.

gereç (takım): Zeug

[68]: "Tasada karşılaşılan varolan-şeye gereç diyoruz. İşgörmelerde yazı gereci, dikiş gereci, iş, taşıma, ölçü gereçleri ile karşılaşılır" :: "Wir nennen das im Besorgen begegnende Seiende das Zeug. Im Umgang sind vorfindlich Schreibzeug, Nähzeug, Werk-, Fahr-, Meßzeug."

gereçsellik: Zeughaftigkeit

geri-çağrı: Zurückruf

germek: spannen

gönderilme: Verwiesenheit

gönderme: Verweisung

göndermek, -e: verwiesen auf

görgül-olarak-olgusal: tatsächlich

görgül-olgu, görgül-olgusallık: Tatsache, Tatsächlichkeit

[276]: "Ama oradaki-Varlığın olgusallığı elönünde-bulunan birşeyin görgül-olgusallığından özsel olarak ayrıdır" :: "Die Faktizität des Daseins aber unterscheidet sich wesenhaft von der Tatsächlichkeit eines Vorhandenen."

görüngü: Erscheinung

[29] Heidegger 'Görüngü' ve 'fenomen'i (φαινόμενον) ayırır. Fenomen fenomenolojik yöntem için 'arke'-dir. *Arkasında* herhangi bir özsellik gizlemeyen ve "kendini kendinde gösteren" dolaysızdır — *'das Sich-an-ihm-selbst-zeigende,'* τὰ ὄντα, varolan-şey, 'das Seiende.' — Gerçekten de, fenomen dolaysızdır, çünkü duyusal olarak algılarız. Ama gene de Kendisinden daha çoğudur. Varolan-şeye bir de 'kendi Başkası' olabileceğini düşündüğümüz zaman 'fenomen' deriz. Fenomen salt kendisi olan yalın Varlık değil, ama Varlığını kendi 'başkasında' kazanan dolaylı Varlıktır. Bu *'kendisinin ve başkasının' birliği olması* fenomeni *değişen, devinen, ve yitip giden* birşey yapar, onu 'Varlık = Varlık'-tan, 'A=A'dan, 'Kendi=Kendi'den, Parmenides'in 'Bir' olan Varlığından ayırır ve götürüp *sonlunun alanına,* Herakleitos'un 'akış dünyasına' bırakır. Fenomenin bu kavramsal çözümlemesinin fenomenin *değersizleştirilmesi* olarak görülmesi Nietzsche'ye gider ve Heidegger fenomeni onurlu ve değerli yerinden atan klasik felsefenin bu nihilistik yanılgısının düzeltilmesinin zorunlu olduğunu düşünür. Bunun için bütün bir 'antikçağ varlıkbilimi' ile — yalnızca Sokratik (Platon ve Aristoteles) değil, ama ön-Sokratik klasik felsefe ile de — bir hesaplaşma zorunludur. Klasik felsefenin Varlığın anlamını örten bu dramatik yanılgısı Heidegger için modern nihilizmin köklerinin aranacağı yerdir. — Heidegger'e karşın, 'görüngü,' 'Erscheinung,' 'appearance' ve 'fenomen' özdeş etimolojiler gösterirler. Yanılsama (görünüş/Schein/illusion) kendini başkası olarak gösteren 'görüngü/Erscheinung/appearance'dan ayrı olarak 'duyusal' bir yanılgı, bir algı yanılmasıdır.

görünüş: Schein

gösterge: Index

gösterme: Aufzeigen

göstermek, belgitlemek: erweisen

götürülme: Entrückung

'Entrücken' ve 'ekstase' Heidegger'in kullanımında ilgili sözcüklerdir. Almanca 'entrücken' sözcüğü 'götürmek,' 'aktarmak' anlamlarının yanısıra, 'esrime,' 'kendinden geçme' anlamını da taşır. Ekstase 'dışarıda olma' ile ilgilidir ve sözcük eski Yunanca'da zamanla 'kendi dışına götürülme' gibi bir imlem yoluyla 'kendinden geçme,' 'esrime' anlamını üstlenmiştir. Yine 'ekstase' ve 'exist' arasındaki benzerlik de gözden kaçmamalıdır. Heidegger'in metninde 'ekstase' ile ilgili olarak söz konusu olan şey Zaman ve boyutlarıdır. 'Entrückung' sözel olarak 'Aus-sich-Heraustreten' ya da 'kendi dışına çıkma'yı anlatır. Sözcüğün Almanca ve İngilizce imlemleri arasında 'birini göğe taşıma,' giderek 'İsa'nın ve gerçek kilisenin dünyanın üzerine yükseltilmesi' gibi dinsel tonlar da bulunur. — [351][s] için not: Etimoloji şu çözümlemeye götürmeyi amaçlar: Bu ekstaseler kendi dışlarına çıkma eğilimindedirler ve 'entrücken' bu 'kendinden uzaklaşma'yı, 'kendinden geçme'yi, 'kendi dışına' götürülmeyi anlatır; böylece tümü de 'kendi-dışında' ya

da "Außer-sich" olan şeylerdir. — 'Esrime' anlamını Zaman boyutları olarak 'ekstase'lere bağlamak doğal bilinçte bir Doğa belirlenimi olarak Zamanı yalnızca Tinin bir yüklemi olmanın ötesine, 'tinselleştirme'ye götüren 'etimolojik' bir çağrışıma yol açar ve anlak bu 'kavramsız' bağıntı karşısında askıda kalır: Ne doğrulayabilir, ne de çürütebilir. Örneğin İngilizce çeviri (MR) bu çağrışımı açıkça sergileyen bir çözüm kullanır: "the raptures of the future, of what has been, and of the Present ..."]. Heidegger bir mistik değildir; ama 'zamanın esrimesi' etimolojik yönteminin mistik bir yan-ürünüdür. (İngilizce çeviride (MR) sözcük her iki anlamıyla birlikte karşılanır: 'rapture' ve 'carry away'.

göz dikmek: anvisieren
göz önünde canlandırma: Vergegenwärtigung [359]
gözdağı: Bedrohung
göze-çarparlık: Auffälligkeit
göze-çarpmaz: unauffällig
gözetme: Rücksicht
güdü: Motiv
gündeliklik: Alltäglichkeit

H

harcamak: verbrauchen
haykırma: Ausruf
hemen: sogleich
henüz ancak, ancak: nur noch
heyecan: Affekt
hoşgörme; Nachsicht
hürmet: Ehrfurcht
hüzün: Traurigkeit

I

ıraklık: Ferne

İ

içerdeki-Varlık: Innensein [60]
içerdelik: Inwendigkeit
içinde: in, innan [54]

Oradaki-Varlığın Varlık ilişkisi *uzaysal-cisimsel* elönünde-bulunan-Varlığın Varlık-ilişkisinden ayrı olduğuna göre, Heidegger için oradaki-Varlık için oluşturucu olduğunu söylediği *'İçinde-Varlık'/'In-Sein'* kıpısında kapsanan "*in*" ilgecinin *uzaysal olmadığını* (aslında elönünde-bulunan-Varlık kipinde olmadığını) göstermek zorunludur [54]. Bunu *bir çıkarsama* ya da *tanıtlama* ile değil, ama fenomenolojik olarak *etimolojik kanıtlama* ile yapmalıdır. Bu etimolojik-fenomenolojik kanıtların çoğunlukla ve doğallıkla yitmiş olmasına karşın, Heidegger burada gerekli kanıtı Jakob Grimm'in *Kleinere Schriften*'inde bulur. *S&Z*'ın İngilizce çevirisinde (MR) verilen bir nota göre (s. 80), Grimm sözü edilen *Yazılarında* modern Almanca'daki "*in*" belirtecinin "*innan*"dan ve bunun da kökensel biçim olarak "*wohnen*"den (*habitare*, oturmak, yaşamak) türediğini belirtir. Böylece "in" ilişkisi *uzaysal* bir ilişki değil ama her nasılsa uzaysal olmayan bir "yaşama" ilişkisi, oradaki-Varlığın bir varoluşsal-varlıkbilimsel ilişkisidir. Heidegger'in bu konuda [54] yapmak istediği şey dildeki kökensel bir bozulmayı ya da örtülmeyi düzeltme anlamında benzer olarak Yunanca'da *logos* (λόγος), *gerçeklik* (ἀληθεία) ve *fenomen* (φαινόμενον) sözcükleri için de yapılır. — Yine aynı yerde [54] '*an*' üzerine sunduğu fenomenolojik betimlemenin bağlamı hiçbir biçimde açık değildir. — Bu etimolojik düzeltmenin Almanca'da "*In-Sein*"ın kullanımını Heidegger'in istediği yolda aklamasına karşın, Türkçe'de hem cisimsel/uzaysal hem de insansal/ekinsel ilgileri belirtmede kullandığımız "de" ilgecinin bu iki işlevini kökensel kullanımında da

akladığını gösteren bir etimolojisi yoktur. Heidegger '*In/İçinde*'nin oradaki-Varlık durumunda 'uzaysal içtelik' olarak anlaşılmasına karşı uyarıyı kendisi yapar. Benzer olarak, ve yine kendisinin belirttiği gibi, 'ortasında-Varlık' da uzaysal bir yanyanalık imlemez.

içinde-Varlık: In-Sein

[54]: "İçinde-Varlık elönünde-bulunan-şeylerin uzaysal bir 'birbiri-içindelliği' demek de değildir, tıpkı 'içinde'nin aslında kökensel olarak sözü edilen türde uzaysal bir bağıntıyı imlemiyor olması gibi." "İçinde-Varlık oradaki-Varlığın bir Varlık-durumu demektir ve bir varoluşsaldır." İçinde-Varlık da tıpkı dünyadaki-Varlık gibi fenomenin görülmesini sağlayan oluşturucu kıpılardan biridir.

iki-anlamlılık: Zweideutigkeit

ikircimsizlik: Eindeutigkeit

ileri-çağrı: Vorruf

ilgi: Bewenden

ilgilendirilebilirlik: Angänglichkeit [137]

ilgili olmaya bırakma (şeyleri): Bewendenlassen

[85]: "Varlıkbilimsel olarak anlaşılan 'ilgili olmaya bırakma' varolan-şeyin çevre içersinde elaltında-bulunuşu üzerine önceden özgürleştirilmesidir" :: "Das ontologisch verstandene Bewendenlassen ist vorgängige Freigabe des Seienden auf seine innerumweltliche Zuhandenheit."

ilgililik: Bewandtnis

[84]: "Elaltında-bulunanın Varlık-karakteri *ilgililik*tir" :: "Der Seinscharakter des Zuhandenen ist die *Bewandtnis*." — 'Bewandtnis' ya da 'bewenden lassen' çevresine kurulan tüm anlatımlar özsel olarak idiomatiktir ve hem doğrudan hem de etimolojik çevirileri geçersiz görünür. Sözcüğün etimolojik yapısı 'dönme' ile ilgilidir ve çeviri için herhangi bir ipucu vermez. Buna göre sözcüğün tikel anlamları idiomatik bağlamlardan belirlenir ve Türkçe sözlüklerde 'neden,' 'açıklama,' 'mahiyet,' 'hususiyet' gibi karşılıklar bulunur. (İngilizce çeviride (MR) sözcük 'involvement'/'karışma,' 'katılma') ile karşılanır.) Elaltında-bulunan şeylerin sözcük tarafından anlatılan Varlık-karakterinin ne olduğunu düşünürsek, Heidegger için bunun pekala bir tür 'ilgili-olma,' 'karışma,' 'katılma' vb. olduğunu kabul edebiliriz ve bu durumda sözlük karşılıkları yeterince yardımcı olmayacaktır. 'İlgililik' belki de bütün bu anlamlar çokluğunu kucaklayan bir karşılık olarak kullanılabilir. — Sözcüğün idiomatik kullanımına bağlı belirteçler için de çeviride eşit ölçüde güçlük gösteren sorunlar vardır. Eğer Almanca 'mit etwas bei etwas' anlatımını Türkçe'nin uylaşımsal sözdizimi içinde karşılarsak, o zaman çeviri 'birşey ile birşeyde' değil, 'birşeyin birşeyde' ya da 'birşey açısından birşeyde' biçiminde olacaktır. 'Mit' bağlacı bu deyim yapılarında kullanıldığında bağlaç olmaktan çıkar, değişir ve bir belirteç olur: 'mit Hinblick auf,' 'betreffend,' 'in Bezug (auf etwas)' ya da genel olarak 'açısından,' 'bakımından.' (İngilizce 'with' Almanca 'mit' ile bu açıdan koşuttur.) Bu yüzden Türkçe çeviri ya söz dizisinden ya da etimolojik çeviriden vazgeçmek zorundadır. Almanca'da buradaki bağlamdaki 'mit etwas' anlatımında 'etwas' özne iken, Türkçe'de 'birşey ile'de 'birşey' özne değil ama 'nesne' ya da 'başka' birşey olur. — Heidegger doğal dilleri 'sözlük' ve 'dilbilgisi' açısından yetersiz bulduğu için, sorunları bu tür etimolojik, fenomenolojik aygıtlarla

çözme yoluna gider. 'Bewenden' anlatımının şu tür kullanımları vardır: "dabei (damit) hat es sein Bewenden" :: "bu iş bununla biter"; "es dabei bewenden lassen" :: "işi burada bırakmak"; "und dabei hatte es sein Bewenden" :: "ve işin sonu buna vardı"; "dabei muss es sein Bewenden haben" :: "bu iş burada bitmeli"; "die Sache hat eine ganz andere Bewandnis" :: "bu sorunun aslı/doğası bütünüyle başkadır"; "damit hat es folgende Bewandnis" :: "işin aslı/doğası şöyledir."

ilgisiz: gleichgültig (indifferent: ayrımsız)

im: Zeichen

imlem: Bedeutung

imlemlilik: Bedeutsamkeit

insan: Man, das

[114]: "... gündelikliğin 'özne'si" :: "das »Subjekt« der Alltäglichkeit." [252]: "Gündelikliğin 'Kendi'si insandır ki, kendini boş konuşmada anlatan kamusal yorumlanmışlıkta oluşturur." :: "Das Selbst der Alltäglichkeit aber ist das Man, das sich in der öffentlichen Ausgelegtheit konstituiert, die sich im Gerede ausspricht." — Sözcük Almanca'da olduğu gibi Türkçe'de de belirsiz kişi adılını anlatmak için kullanılır. İngilizce çeviri (MR) Almanca anlatımı aynı belirsiz adılın İngilizce'nin gerektirdiği çoğul biçimi olan 'the they' ile karşılar.

işgörme; Umgang

En yakından anlamı 'das Befreundetsein/ahbap olma, yakınlık, gesellschaftlicher Verkehr/toplumsal ilişkiler' olan sözcük sözel olarak bütünüyle ilgisiz görünen bir 'çevresinden dolaşma' anlamına gelir. Ama Heidegger sözcüğü oradaki-Varlığın çevre-dünyadaki işlerini, ilişkilerini, elaltında-bulunan şeylerle işgörmelerini anlatmak için kullanır. [67]: "İşgörmenin en yakın türü ... salt algısal bilme değil, el işi yapan, kullanan tasadır" :: "Die nächste Art des Umganges ist ... aber nicht das nur noch vernehmende Erkennen, sondern das hantierende, gebrauchende Besorgen." İşgörme burada Yunanlıların 'praxis'leri ile anlamdaş görünür: [68] "Yunanlıların "Şeyler" için uygun bir terimleri vardı: πράγματα e.d. tasalı işgörmelerde (πρᾶξις) kendisiyle işimizin olduğu şey" :: "Die Griechen hatten einen angemessenen Terminus für die »Dinge«: πράγματα, d. i. das, womit man es im besorgenden Umgang (πρᾶξις) zu tun hat."

itki: Antrieb, Trieb

K

kabahat: Vergehen

kabahatli-Varlık: Schuldigsein

kalacak-yersizlik: Aufenthaltslosigkeit [347]

kalıcı: beharrlich; bleibend

kalıcılık: Beharrlichkeit

kalış: Aufenthalt

kamusallık: Öffentlichkeit [127]

kanı: Überzeugung

kanıt: Ausweisung

kanıtlamak: ausweisen

Tanıtlamadan ayrı olarak 'gösterme' gibi birşeydir ve 'gerçekliği' değil ama 'doğruluğu' amaçlar. Bir olgu yer almışsa doğrudur. Ama bir kavram sürekli varlık olarak gerçektir.

kapalı: verschlossen: kapalı verschlossenheit: kapatılmışlık

kapsam, içerik: Bestand

karar: Entschluß

kararlılık: Entschlossenheit

karşılaşmak, karşılaşma: begegnen, Begegnis

kategorisel: kategoriale ('kategorisch' değil)

[54]: "kategoriseller oradaki-Varlık karakterinde olmayan Varlık-tü-

ründeki varolan-şeylere ait olan varlıkbilimsel karakterler"dir.

kavram: Begriff

kaygı: Sorge, cura [119], [121]

[196]: "belirli-Varlığın Varlığı olarak kaygı" :: "der Sorge als Sein des Daseins." Kaygı türetilemez, çıkarsanamaz, kendisi kökendir. [196]: "Kaygı-yapısının varlıkbilimsel öğesel bütünlüğü geriye varlıksal bir "kök-öğe"ye götürülemez ..." :: "Die ontologisch elementare Ganzheit der Sorgestruktur kann nicht auf ein ontisches »Urelement« zurückgeführt werden." [199]: "İnsanın *perfectio*su (eksiksizliği), kendi en öz olanakları için (tasar için) özgür-Varlığında olabileceği şey olması 'kaygı'nın bir 'başarımı'dır. Ama eş-kökensel olarak 'kaygı' bu varolan-şeyin temel-türünü belirler ki, bu varolan-şey tasa edilen dünyaya o türe göre teslim edilmiştir." Kaygının zamanda olmadığı görüşü için bkz. [327].

kaygılık: Sorgfalt (ayrıca: özenlilik)

kendi: selbst

kendi-dışında-Varlık: Aussersichsein

kendi-gibi: selbig

kendinde-süreklilik: Selbstständigkeit (bkz. süreklilik)

kendinde-Varlık: An-sich-sein

kendine-doğru: Auf-sich-zu

kendinin: eigen *(ihre eigenste eigentliche Möglichkeit :: en öz asıl olanağı* [302])

Kendinin-Varlığı: Selbstsein

Kendi-Olma: Selbstsein

kendi-önünde: Sichvorweg

[236]: Kaygının birincil kıpısı olarak 'kendi-önünde' "oradaki-Varlığın her durumda kendi uğruna varolması demektir."

kendinin: eigen

[302]: "Ihre eigenste eigentliche Möglichkeit :: en öz asıl olanağı."

keyif yokluğu: Ungestimmtheit

keyifsizlik: Verstimmung

kıpı, 'görsel' kıpı: Augenblick ('görsel' eki Heidegger'in fenomenolojik kullanım yaptığını varsayar); s.[338], [387-8]

Sözcük 'kıpı' ve 'görüş kıpısı' ile çevrildi. — Yapısındaki 'göz' ve 'bakış/görüş' bileşenleri ile Almanca bileşik sözcük Heidegger'in fenomenolojik yöntemine özellikle uygun düşer. Buna göre Heidegger'in 'kıpı' ('an') demek olan sözcüğün etimolojik yapılanışı içinde 'görme kıpısı' olarak okunmasını istediğini kabul edebiliriz (bkz. özellikle [338]). Buna karşı, sonsuz küçüklükteki zaman aralığı olarak kıpı her kavram gibi çelişkilidir ve fenomenolojik yönteme yanıt vermez (nokta ve atom gibi), çünkü *çelişkili* bir şey olarak kendini 'sergileyemez.' (Heidegger *Varlık ve Zaman*'da, birkaç raslantısal kullanım dışında, 'karşıtlık,' 'çelişki' gibi kavramlar üzerinde durmaz.) Gene de, 'kıpı' olarak 'Şimdi' görsel-işitsel olmasa ve açığa serilebilmesi söz konusu olmasa da, 'kıpının deneyimlenmesi'nden olağan birşey gibi söz edilir ([338], 3 nolu dipnot). Eğer 'deneyim' duyu-deneyimi olarak anlaşılırsa, eşit doğrulukla (ya da eşit yanlışlıkla) yine birer 'sonsuz küçüklük' kipi olan uzaysal noktanın ya da özdeksel atomun 'görülmesi' gibi birşeyden söz edilebilir.

kışkırtıcı: versucherisch

kışkırtma: Versuchung

ki ona: woran

Ki vardır: Daß es ist [134-5]

[135]: "Oradaki-Varlığın ruhsal durumunda açığa serilen 'Ki vardır ve olması gerekir' varlıkbilimsel-kategorisel olarak elönünde-bulunuşa ait görgül-olgusallığı anlatan 'Ki' değildir" :: "Das in der Befindlichkeit des Daseins erschlossene »Daß es ist und zu sein hat« ist nicht jenes »Daß«, das ontologisch-kategorial

die der Vorhandenheit zugehörige Tatsächlichkeit." [135]: "Bu 'Ki vardır'a bu varolan-şeyin kendi 'Orası'na fırlatılmışlığı diyoruz" :: "dieses »Daß es ist« nennen wir die Geworfenheit dieses Seienden in sein Da ..."

kip: modus

konum: Lage bzw. Situation

konuşma: Sprechen

konutlamak: varlığını ileri sürmek

korku: Furcht

kökensel: ursprünglich (birincil)

kulak asma: überhören

kulak verme: hinhören

kullanışlılık: Handlichkeit

kullanmak: verwenden

kurgu, kurgulama: Spekulation; Konstruktion

Heidegger'in fenomenolojik yöntemi açısından olumsuz bir anlam taşır ve tüm 'ussal-kurgu,' aslında 'arı ussal-kuramsal' herşey fenomenolojik yöntem tarafından yanlışlanır. 'Konstruktion' fenomenolojik yöntemde 'reel' olanla ilgisi açısından varlıkbilimsel olarak olumsuz bir değerde, *ve gene de* 'mantıksal' olanla karşılık içinde keyfi olanı anlatmak üzere kullanır. — Buna karşın, *tarih* söz konusu olunca [375], 'kurgulama/Konstruktion' kaçınılmazdır, çünkü açıktır ki fenomenolojik yöntem ancak duyusal olana, dolaysız deneyime sınırlı olduğu ölçüde, tarihi algısalolarak değil, ama ancak kurgusal olarak ele alabilir. Burada anlatım genel olarak 'kuramsal,' 'kavramsal,' 'düşünsel' vb. gibi anlatımlarla çakışır. "Fenomenolojik kurgulama" [375] fenomenolojinin kendisine aykırı görünür.

L

logos: Logos

Bkz. özellikle [34]. 'Logos' klasik Yunanca'da birçok anlama geliyordu: Us, söz, bağıntı, oran vb. Heidegger 'logos'un (λόγος) etimolojik olarak 'legein' (λέγειν) sözcüğünden türediğini düşünür ve λέγειν 'sergileme,' 'anlatma,' 'konuşma' anlamlarını taşır. Ama logos λεγομενόν demek de olabilir ve o zaman 'bildirilen,' 'sergilenen' gibi anlamlar taşır. Buna göre fenomenolojik yöntem logosun klasik Yunanlılar arasında bir fenomen imleminde kullanıldığı sonucunu çıkarır [34]: Logos "yalnızca bir λέγειν imleminde değil, ama aynı zamanda λεγομενόν, genel olarak sergilenen birşey imleminde de kullanılır". — Bu çözümlemeye göre 'ussal varlık olarak İnsan' anlatımı anlamını yitirir. İnsan *konuşan* dirimli varlıktır. Fenomenolojik yöntem 'logos'u 'konuşma' değil ama 'us' olarak aldığı zaman bile bu biraz başkalaşmış bir ustur [34]: "Ve λόγοςun işlevi birşeyi yalnızca görülmeye-bırakmada, varolan-şeyi *algılanmaya bırakmada* yattığı için, λόγος *us* demek olabilir." [154] "Böylece λόγοςun ἀπόφαντις olarak kökensel anlamına sarılırız: Varolan-şeyi kendiliğinden görünmeye bırakma."

lumen naturale (doğal ışık)

[133]: 'Licht'/'ışık' sözcüğünün etimolojik bağıntılarına gönderme; 'lichten' sözcüğü ışık, aydınlık vb. ile ilgisiz olarak bir ormanlık alanı vb. 'açmak' anlamını da taşır (bkz. ayrıca [350-1]). Bütün bu fenomenolojik irdelemenin odağının burada oradaki-Varlığın 'Orası' olduğunu gözden kaçırmamalıyız [147]: "'Görüş' 'açılmışlığa' (Gelichtetheit) karşılık düşer ki, 'Orası'nın açığa serilmişliğini onunla nitelendirmiştik." Söz konusu 'açılma' 'Dasein'daki 'Da-'nın, 'Orası'nın açılmışlığıdır. Heidegger sözcüklerin doğal dildeki olumsal yan-anlamla-

rını fenomenolojik bağıntılar olarak kullanır ve bunların *varlıkbilimsel* olarak gerçek ya da geçerli olduklarını düşünür, gerçi 'yöntem' ve 'ele aldığı nesne' arasındaki ilişkinin uygunluğu üzerine tek bir söz bile etmese de. — Buradaki durumda denmek istenen şey *lumen naturalis rationes*den (doğal ışık, us) söz edenlerin (Galileo, Descartes) aslında — bilmeksizin — 'insan'ı daha yöntemsel olarak anlatan 'Dasein'daki 'Orası/Da'ya, 'açıklığa,' 'kapatılmamışlığa,' ya da 'açık kılınmışlığa' anlatım verdikleridir, çünkü 'aydınlatılmış' [*erleuchtet*] olanın 'açılmış' [*gelichtet*] "yer/Ort" ile ilgisini gözden kaçırarak sözcüğün fenomenolojik imlemini de gözden kaçırmışlardır.

M

-mek için, -ebilmek için: Um-zu
merak: Neugier

N

ne hakkında: worum
ne önünde,' 'ki önünde: wovor
nereden: woher
nereye: wohin
nesnel: sachliche
nokta: Punkt

O

o sırada: damals
olan biten, olay: Ereignis
Olabilme: Seinkönnen
olaylar, tarihsel: Geschehen

Heidegger 'Geschehen' ve 'Geschichte' arasındaki etimolojik ilgiyi kullanır. Ussal olarak, 'olaylar/Geschehen' *hiçbir biçimde* 'tarihsellik'/Geschichtlichkeit' imlemezler; ama bağıntı fenomenolojik olarak pekala geçerlidir, çünkü bu durumda görsel-işitsel bağlantı yeterlidir. Sözcüklerin bu semantik-kavramsal ilgisizliği çeviriyi olanaksızlaştırır, çünkü 'olaylar/happenings' doğrudan doğruya tarih kavramına (ya da fenomenine) götürmez, böyle bir çağrışım Türkçe'de olduğu gibi örneğin İngilizce'de de bulunmaz. Klasik felsefenin çözümlemesine göre, 'Olay'ın Tarihe, Dünya-Tarihine alt olması için, *dünya-tarihsel* olması için ereksel tarihsel bütün içersinde *zorunlu* bir kıpı olması gerekir. Tarihsel Bütün Tinin tam edimselleşmesini anlatır ve ancak bu sonsuz bütünlük ereğine doğru çalışan süreçte vazgeçilmez yeri olan 'olay' 'tarihsel'dir. — 'Geschehen' 'olmak' demektir; ama bu 'olma,' içinde yer aldığı bağlama göre, 'varlığı' değil, 'yer almayı,' bir 'olay'ın 'olma'sını anlatır ve Türkçe'de — tıpkı Almanca'da da olduğu gibi — hiçbir biçimde *tarihsellik* imlemez. Almanca 'Sein' ve 'Geschehen' arasında herhangi bir kökensel ilgi göstermezken, Türkçe 'olma' ve 'olay' sözcükleri arasındaki kökensel ilgiyi doğrudan gösterir ve bu etimolojik eşkökenselliğe 'oluş' sözcüğü de katılır. Ama burada yine herhangi bir *tarihsellik* söz konusu değildir. (İngilizce çeviride (MR) 'Geschehen' anlatımı 'historize'/'tarihlemek' ile karşılanır ve bunun 'to happen in a historical way' olarak okunması istenir.)

olgu: Faktum
olgu-içeriği: Tatbestand
olgusal (olarak): faktisch
olgusallık: Faktizität

Bkz. özellikle [56]. Almanca Tatsache anlatımı İngilizce'deki 'matter of fact' anlatımını karşılamak üzere üretilmiştir (18 yy). Ve her ikisi de 'olgu' kavramını anlatırlar. 'Tatscahe'nin yanısıra, Almanca 'Faktum' sözcüğünü de kullanır (tıpkı, andırımlı olarak, Türkçe'de örneğin 'görüngü' ve 'fenomen'

sözcüklerini ayrımsızca kullanabilmemiz gibi). Heidegger bir yanda oradaki-Varlık ve öte yanda oradaki-Varlık karakterinde olmayan varolan-şeyler arasında bunların 'olgusallıkları' açısından bir ayrım olduğunu düşünür ve bu ayrımı 'Tatsache' ve 'Faktum' sözcüklerine ayrı anlamlar atayarak yapar. 'Faktum' oradaki-Varlık ile ilgiliyken, 'Tatsache' oradaki-Varlık karakterinde olmayan varolan-şeyler için geçerlidir. İngilizce çeviri (MR) bu sorunu bir harf ayrımı yoluyla, 'Tatsache' için 'fact' ve 'Faktum' için 'Fact' kullanarak çözer. Heidegger'in dil kullanımını yansıtabilmek için Türkçe'de şu karşılıklar kullanıldı:

Faktum: olgu
Faktizität: olgusallık;
faktisch: olgusal
Tatsache: görgül-olgu (Heidegger: [229]: 'empirische Tatsache')
Tatsächlichkeit: görgül-olgusallık
tatsächlich: görgül-olgusal

[229]: Heidegger felsefenin "genel olarak 'görgül-olgu'yu değil ama 'a priori olan'ı tema alma istemi"nden söz eder. "Die Philosophie hat zum Thema des 'A priori' und nicht 'empirische Tatsachen.' — [276]: "Ama oradaki-Varlığın olgusallığı elönünde-bulunan birşeyin görgül-olgusallığından özsel olarak ayrıdır" :: "Die Faktizität des Daseins aber unterscheidet sich wesenhaft von der Tatsächlichkeit eines Vorhandenen." Oradaki-Varlık ontik/varlıksal bir nesne olarak, belli bir ağırlığı, bedenselliği, ayrıca tarihi, yaşantıları vb. olan bir elönünde-bulunan-Varlık olarak da görülebilir, ve bu durumda oradaki-Varlık 'görgül-olgusal' olarak, bir 'Tatsache' olarak bulunur. Oradaki-Varlığın bu 'görgül-olgusallığı' ('Tatsächlichkeit') Heidegger'in oradaki-Varlığın olgusallığı dediği şeydir, çünkü bu görgül-olgusallık özeldir, oradaki-Varlığa aittir. — Bu arada kavramında 'olgusallık' ile örtüşen 'Realität' ise Türkçe çeviride 'realite' olarak bırakıldı.

olan: seiend.

'Olma' ya da 'Varlık nedir?' sorusu Varlığın daha şimdiden *kendisinden başka* birşey yapılmış olduğunu varsayar, çünkü 'Varlık şu ya da budur' yanıtı ne olursa olsun onu *o olmayan*, 'kendisi' *olmayan* birşeye çevirecektir. (Hegel: "Her kavram belirlidir" — ki ilişkilidir, dolaylıdır, bir olumsuzlama ile yüklüdür demektir. Spinoza: "tüm belirleme olumsuzlamadır.") Varlık "belirlenimsizliğinde belirlidir."

olmuş olan Gewesen; gewesende; olmuş olmakta olan [326]

Olmuşluk: Gewesenheit (Geçmiş (zaman) [329])

oluş: Werden

ona-doğru: Hin-zu

onun için, ona: Wozu (Daha sözel olarak: 'ona doğru' (zu welcher Sache, zu welchem Zweck). Bu belirteç durumunda Türkçe'de 'doğru' yerine 'için' kullanırız.

onun uğruna: Worum-willen

orada ortasında: dabei

oradaki-Varlık, oradaki-varlık: Dasein, Da-sein

Bkz. özellikle s. [13]: 'das Seienden, das existiert.' — Sözcük *olağan* kullanımında 'varoluş,' 'yaşam,' 'belirli bir varlık,' 'birşey' gibi anlamlar taşır. Daha öte her belirlenim ne semantik olarak ne de mantıksal olarak taşımadığı birşeydir. Ama her daha genel ve böylece daha öğesel, daha soyut, daha temel kavram gibi *Dasein* da tikel bir belirlenimler türlülüğüne açıktır ve kavrama belirli her varlık sınırsızca yüklenebilir. *Dasein* da imgelemin, sıradan kurgunun, gündelik çağrı-

şımın, giderek boşlnancın, gizemciliğin vb. oyun alanı olarak işlev görebilir. — Heldegger'in 'insan/Mensch' anlatımı yerine 'Daseln' anlatımını seçmesi bu ikinci sözcüğün dolaysızca varlıkbilimsel ve daha fenomenolojik görünmesine bağlıdır; bkz. 'Orası.'

'Orası': Da

Heldegger'e göre, oradaki-Varlıkta 'Orası' bu Varlığı insan yapan öğedir [133]: "İnsandaki *lumen naturale* üzerine varlıksal imgesel bir yolda konuşma bu varolan-şeyin varoluşsal-varlıkbilimsel yapısından, onun kendi 'Orası' olma kipinde *var* olmasından başka birşeyi göz önünde tutmaz." "Oradaki-Varlık kendi 'Orası'nı doğal olarak birlikte getirir, ve bu 'Orası'nı yokluğunda bu varlığın var olması salt olgusal olarak değil, ama genel olarak söz konusu değildir. *Oradaki-Varlık kendi açığa serilmişliğidir.*" 'Lumen naturale'nin klasik felsefede Usun kendisini anlatması ölçüsünde, Heldegger'in bu sözleri klasik felsefenin us olarak kabul ettiği şeyin oradaki-Varlığın 'Orası' ile örtüştüğünü gösterir: "'Orası' olmanın iki eş-kökensel oluşturucu kipi, *ruhsal durum* ve *anlama* ..." 'Orası' 'oradaki-Varlık' için özseldir, ve 'Daseln'ın 'açığa serilmişlik' ve 'lumen naturale' ile ilgisini uzaysal 'Da' öneki etimolojik olarak gösterir.

ortadan kaldırmak: aufheben (İngilizce çeviride 'transmute' ile karşılanır ve kavram silinir.)

ortasında: bei

[54]: *Daseln* karakterinde olmayan şeyler bağlamında kullanılan '*In*' ilgeci *Daseln* (insan) bağlamında '*bei*' ilgeci ile değiştirilir ve ayrıca insan durumunda '*bei*' ilgeci '[bir yerde] yaşama' anlamına yükselir. Grimm [*Kleinere Schriften*] '*bei*' ilgecini '*bauen*' (yapmak, inşa etmek) ve '*bin*' ile ilişkilendirir. Heidegger'in göstermeye çalıştığı şey Ben durumunda Varlık = Yaşamak ilgililiğidir (*»Ich bin« = Ich wohne*). — Heldegger'e göre oradaki-Varlık bedensel/doğal/özdeksel değil ama *tinsel* bir varolan-şey olarak uzay ile özdeksel/cisimsel varolan-şeylerden ayrı olarak özel bir ilişki içinde bulunur ve başka dillerden ayrı olarak Almanca bu ayrımı yansıtır. Türkçe bu bağlamda 'Ben' için de 'de' ilgecini kullanır. Bilincim'-*de*' dediğim zaman burada hiçbir biçimde bir *uzaysallık* değil ama *tinsel* bir ilişki imlenir; doğal dil bu bakımdan ne eksiktir, ne de bir yanlış anlamaya ya da anlamamaya yol açar. Ama Heldegger'in kurguladığı etimolojik tabloyu yeniden yaratabilmek için böyle bağlamlarda bütün bir metni anlamsızlaştıracak bir 'de' ilgecini kullanamayız ve Almanca '*bei*'nın Heldegger'in burada gösterdiği etimolojisini yansılayacak başka bir Türkçe ilgecin yokluğunda biraz yapay bir anlatıma başvurmak zorundayız — örneğin '*ortasında*,' ki gene de 'uzaysal'dır ve *Daseln* için Heldegger'in istediği anlama bütünüyle uygun değildir (İngilizce çeviri (MR) '*algonside*' ilgecini kullanır.) Heldegger'in *dizgesinde* oradaki-Varlığın Varlığı (cisimsel bedeni) bir 'kategorisel' olarak 'içinde-Varlık' ilişkisi içindedir; ama oradaki-Varlık kendisi bir 'varoluşsal' olarak böyle elönünde-bulunan şeylere özgü bir uzaysal ilişkiye girmez. '*Bei*' özdeksel-cisimsel olmayan oradaki-Varlığın 'tinselliğine' uygun düşen bir anlamda ve işlevde yorumlanabilir. — İçinde-Varlığın oradaki-Varlığa değil ama oradaki-Varlığın Varlığına ait bir eklemleme olduğuna dikkat etmeliyiz. Bu

Varlık bedenseldir.
ortasında Varlık: Sein bei
ortaya serme: Freilegung
ortaya sermek: aufschließen, aufdecken
oyalanma: Zerstreuung

Ö

ölüme-doğru-Varlık: Sein-zum-Tode
öncelemek: vorgreifen, vorwegnehmen
önemli olma: ... için önemli olan; ... için soru(n) olan: es geht um ...
[12]: "Dahaçok, onun için Varlığında bu Varlığın kendisinin önemli olması yoluyla varlıksal olarak ayırdedilir" :: "Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, daß es diesem Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst geht."
önesürmek: aussagen
önesürüm: Aussage
önünde bulmak: vorfinden
öte-dünya: Jenseits
öyle-olma: Sosein (belirli Varlık)
özdeş: identisch
özenç: Willkür
özgürleştirme: freigeben
özgün: spezifisch
özgürleştirmek: befreien

P

pekinlik: Gewißheit

R

raslantı: Begegnis
realite: Realität
resim, imge: Bild
ruh durumu: Stimmung
'Stimmen' bir müzik aletinin 'akort' edilmesi demektir. Başka anlamları arasındaörneğin: "er ist schlecht stimmt" :: "keyifsiz, kötü bir ruh durumunda"; "ihm fröhlich stimmen" :: "keyiflendirmek, neşelendirmek." — [345]: Ruh durumları: "umut, sevinç, coşku, neşe" :: "Hoffnung, Freude, Begeisterung, Heiterkeit."
ruhsal durum: Befindlichkeit
Sözel karşılık 'bulunabilirlik' gibi görünür. Ama bu bulunma bir 'ruhsal durumun' 'bulunabilirliği'dir. [188]: "Ruhsal durum ... 'birinin nasıl olduğunu' ortaya serer" :: "Befindlichkeit ... macht offenbar, »wie einem ist«." Anlatımın sözel olarak 'bulunabilirlik'ten ne daha azı ne de daha çoğu olmasına karşın, tüm konu özsel olarak *duygular ve heyecanlar* ile ilgilidir. Heidegger'in 'ruhsal/duygusal durum' anlatımını niçin kullanmadığını sorarsak, yanıtını fenomenolojik yöntemde aramaktan başka bir yolumuz yoktur. 'Ruhsal,' 'ansal' vb. gibi anlatımlar kavramsal olarak uygun olsalar da, fenomenal olmaktan uzaktırlar. — Heidegger bu bağlamda 'Dasein'daki 'Da-' ile ilgilenmektedir. 'Uzaysal' 'Da' ya da 'Orası'nı çözümlemekte ve ondan türettiği varlıkbilimsel kıpıları tartışmaktadır. Bunlardan biri 'Befindlichkeit'tır. 'Befindlichkeit' sözcüğü 'befinden, befindlich'ten türetilir ve 'Orası' ile fenomenolojik olarak hiç kuşkusuz 'ruhsal durum'dan *daha kolay* ilişkilendirilebilir. Ve gene de 'bulunabilirlik' gibi sözel bir çeviri sözcüğün Almanca'da taşdığı imlemi aktaramayacağı ölçüde uygun olmayacaktır. İngilizce çevirilerde denenen 'attunement,' 'affectedness,' 'state-of-mind,' 'sensibility,' 'affectivity' gibi çözümler sorunun etimolojik doğasını örtüyor görünürler. Buna karşı 'where-you're-atness,' 'foundly,' 'so-found-ness,' 'how-it's-going-ness' gibi karşılıklar ise ilgili olan duygusallık imlemini göstermeyeceklerdir. (MR çevirisi 'ruh' sözcüğünden kaçınarak 'state of mind' karşılığını kullanır). — [138-9]: "Varlıkbilimsel olarak ruhsal durum başlığı altında belirttiğimiz şey varlıksal olarak en tanı-

dık ve en gündelik olan şeydir: Ruh durumu, bir ruh durumunda olma" :: "Was wir ontologisch mit dem Titel Befindlichkeit anzeigen, ist ontisch das Bekannteste und Alltäglichste: die Stimmung, das Gestimmtsein." (Stimmung :: ruh durumu; Gestimmtsein :: bir ruh durumunda olma; Gestimmtseint :: bir ruh durumunda oluş.)

S

sağ duyu: Verständigkeit

sağgörü: Umsicht

[69] 'Umsicht.' Sözcük Türkçe'de 'sağgörü'ye karşılık düşer. 'Görme' sözcüğünün fenomenolojik imlemi açıktır. 'Um-' öneki kendi başına durduğunda 'çevrede' (ya da '-mek için') anlamına gelir. Böylece 'Umsicht' 'çevre-görüş' gibi bir semantik olarak ilgisiz bir etimolojik-fenomenolojik yapı taşıyor görünür. Ama 'um' öneki 'hakkında' olarak da okunabilir. — Ayrıca: 'Umsicht,' 'Rücksicht' ve 'Nachsicht' :: 'sağgörü,' 'gözetme' ve 'hoşgörme.' Almanca köklere göre: 'çevre-görüş,' 'geri-görüş' ve 'arka-görüş'; anlamsal olarak: 'sağgörü,' 'hoşgörü' ve 'gözetme.' Almanca sözcüklerdeki kökensel ortaklığın belirtilmesinin fenomenolojik bir önem taşıdığı düşünülmüş olabilir ve bu ilgi Türkçe sözcüklerdeki 'görme' ve 'göz' anlatımları yoluyla yansıtılır.

saklamak, korumak: bewahren

saklı tutmak: behalten

saydam: durchsichtig

sergileme: Aufweisung

sergilemek, göstermek: aufweisen

sersemlemek: benommen sein (İng. çeviri (MR) 'fascinate' ile karşılar)

seslenme (başvuru): Anruf

sessizlik, ağzı sıkılık: Verschwiegenheit

sezgi: Anschauung

sezmek seyretmek: anschauen

sıkı tutmak, sarılmak: festhalten

sıkı, sıkılık: streng

sınırlama, tanımlama: Umgrenzung

sıradanlık: Durchschnittlichkeit

sıralama: Aufzählung

sinkretizm: uyumsuz parçaları birleştirme

soğrulmak; ortaya çıkmak, doğmak: aufgehen

soğukkanlılık: Gleichmut

sona-doğru-Varlık: Sein zum Ende

sondaki-Varlık: Zu-Ende-sein

sonra: dann

soru: Frage

soru formüle etme: Fragestellung

söylem, konuşma: Reden

söylenti: Hörensagen

sürekli olarak: ständig

süreklilik: Ständigkeit

'Selbständigkeit' sözcüğünün 'bağımsızlık,' 'özerklik' ('kendi başına durma') gibi anlamlar taşımasına karşın, Heidegger'in etimolojik eğilimi sözel çeviriyi gerektirir: 'kendinde-süreklilik' ya da 'kendinde-kalıcılık,' 'kendinde-durma' vb. — 'Süreklilik' (*Ständigkeit*) ve 'kalıcılık' (*Bestand*) sözcükleri *kavramsal* olarak 'süreksizlik,' 'geçicilik,' 'yiticilik' ile karşıtlık içinde dururlar. Anlamın 'töz' kavramı ile uyum içinde olması kimi Avrupa dillerinde 'sta—' :: 'durma' kökünün 'tözsellik' kavramının sözel anlatımına girmesinin zemini olmuş olmalıdır. — Heidegger'in bir tümcesinde [303] '*stand*' için Hint-Avrupa '*sta—*' kökünü içeren beş sözcük vardır: *Bestand, Substanzialität, Substanz, Selbständigkeit, 'existierenden.'* 'Tözsel' olan yalnızca 'duran' değil ama o denli de *kalıcı* olandır, ve *dayanıklı, değişmez, yitmez, kendine-özdeş, bir, sürekli, saltık* vb. gibi bütünüyle ayrı anlatımlar da aynı '*stehen*,' (Alm.) 'stand' (İng.), 'stare' (Lat.) kökü ile *anlamdaşlık* ilişkisi içinde dururlar. Aslında her 'A = A' bu se-

mantık 'tözselliği' anlatır — *durma, kalma, değişmeme* vb. Kavramsal/ mantıksal bağıntı böyle sözel-semantik bağıntılara dayanmak zorunda değildir. *Sözcük* ve *kavram* arasındaki bağıntı *dışsaldır* ve tek bir *sözcük* birçok *kavramı* anlatmak için kullanılabilirken, evrik olarak birçok *kavram* pekala *bir ve aynı sözcük* aracılığıyla anlatılabilir. Fenomenolojik yöntem sözcükler arasındaki ilgi ve andırımları onları kavramsal olarak yoklamadan kurabilir ve *Sein und Zeit*'ın "anlaşılma güçlüğü" denilen şey sık sık analitik anlağın bu kavramsal bağıntılara herhangi bir anlam verememesi, onları sınamasını sağlayacak kavramsal ölçünlerden yoksun oluşuna bağlıdır. Kavramsal bağıntının yokluğunda onu aramak anlağı çaresiz ve devimsiz bırakır, açıkça dışsal-imgesel kurgulara yöneltir. Bu çekicidir. Dışsal da olsa, düşünceyi dayanamayacağı dinginlikten özgürleştirir.

süreksizlik: Unständigkeit

sürmek: währen

Ş

şaşkınlık: Verwirrung

şey: Ding

Şeylerin kendilerine: zu Sachen selbst!

"Şeylerin kendileri"nin bir tasarım, bir kavram, ya da bir düşünce oldukları gözden kaçırılır. Thales 'Su'yu ya da Anaxagoras 'apeiron'u arke olarak konutladığı zaman, hiç kuşkusuz bunun yalnızca *kendilerinin* bilinçlerinde *bulunan* birşey olduğunu düşünmüyorlardı. 'Şey' bir kavramdır, çünkü onu *düşünürüm, bilinçlmdedir*, benim *öznelliğimde* bulunur. Duyular 'Şey'e ulaşamazlar. Duyular duyumsarlar — onları uyaran özdeksel etkileri. 'Orada olan'ın bu öznellik olan 'Şey' olduğundan nasıl emin olabilirim? 'Nesne' için aynı şey geçerli değil midir? 'Özdek' için? 'Cisim' için? Doğal bilinç böyle soruların bilincinde değildir. Şeylerin kendilerine giderken gerçekte yalnızca *kendine* gider.

Şimdi (zaman): Gegenwart

Almanca sözcük yer ve zamanda 'bulunuş' anlamına gelirken, Geçmiş ve Gelecekten ayrı olarak Şimdi anlamına da gelir. Etimolojik yapısı 'karşı/doğru-bekleme' olarak okunabilir. Ayrıca 'Şimdi' ('jetzt') 'kıpı' olarak da kullanılır ve bununla ilgili ilginç bir betimleme vardır: [423] — "'Şimdiler'-dizisi kesintisiz ve kopuksuzdur." :: "Die Jetztfolge ist ununterbrochen und lückenlos."

şimdi ... iken: jetzt, da ...

şimdi henüz değil: Noch-nicht-jetzt

şimdiki: gegenwartig

şimdikileştirmek: gegenwärtigen

Sözcük 'gegenwärtig/şimdiki' sıfatından türetilmiş ve 'şimdiki kılma' ya da 'bulunur kılma' olarak okunabilecek olan anlatım ilkin Husserl tarafından kullanılmıştır.

şurası: dort

T

talih: Geschick

tamamlamak, bitirmek: erledigen

tamamlanmışlık: Abgeschlossenheit

tanıt, tanıtlama: Beweis

Klasik felsefe usun arı kavramsal-mantıksal işlevi olan tanıtlamayı gerçekliğin ölçütü ya da güvencesi olarak ister. Ancak tanıtlanan *gerçektir*, ve ancak gerçek olan *vardır*. Tanıtlanamayan ussal olmayandır, ve gerçek varlıktan yoksun bir kuruntudur. Tanıtlanan şey kavramın kendisi olduğu için, tanıtlama kavramın ona temel olan karşıt kavramın kavranması ve böylece bir birliğe, yeni bir kavrama ilerlemeden başka birşey değildir. Bu öz-

sel bağıntılılık ise eytişimsel olanın kendisidir: Her Kavram *belirli* olmakla kendinde olumsuzu ile zorunlu birlik ilişkisi içindedir. Bu karşıtlık ilişkisi bir 'ortadan kaldırma,' eş deyişle hem yok etme hem de saklama anlamına gelir. A = A kavramın 'anlak' durumu, 'soyut,' 'ilişkisiz,' 'dolaysız,' 'belitsel,' 'çıkarsanmamış,' 'tanıtlanmamış' durumudur. Ama her kavram (A) *belirli* olmakla o denli de kendi başkası (-A) ile zorunlu birlik-karşıtlık ilişkisi içinde durur. Böylece kavram hem kendisi hem de karşıtıdır. Bu karşıtlığın kuruluşu (eytişim) doğal düşünceyi de devindiren etmendir. Böylece klasik felsefenin kavrama yaklaşımı ona dışsal değil, ama onun kendi devriminin izlenmesidir ve 'yöntem' kavramın kendi öz devrimidir. Heidegger kavramın eytişimsel açınımını değil, ama bu açınıma dışsal doğal dil-çağrışımlarını, olumsal-etimolojik bağıntıları izler. Bu düzeye dek, usun eytişimsel bakış açısından, dizgesi dışsal bağıntılar temelinde kurulan bir *'Konstruktion'* doğasındadır.

tanıtlı, zorunlu: apodiktisch

tarih: Geschichte

[379] "Tarih varolan oradaki-Varlığın zamanda yer alan özgün 'olayları'dır" :: "Geschichte ist das in der Zeit sich begebende spezifische Geschehen des existierenden Daseins." 'Geschichte' 'tarih' demektir ve doğal dilde sözcüğün bağlamına göre ya 'edimsel' tarihin kendisi olarak ya da tarih bilimi olarak anlaşılır. Heidegger ikinci anlam için, bir bilim olarak tarih için 'Historie' sözcüğünü kullanır ve böylece bu sözcüğe 'edimsel tarih' anlamını yasaklar. İng. çeviri (MR) 'Historie' için 'historiology' anlatımın kullanır.

tarih bilimi: Historie (Heidegger bunu 'Geschichte'den ayırır [375] [378]

tarih bilimsellik: Historizität

tarih-bilimsel: historisch

tarihlendirilebilirlik: Datierbarkeit

tarihlendirme: Datierung

tarihsellik: Geschichtlichkeit

tartışmak: besprechen

tasa: Besorgen

***Tasa, kaygı* ve *esirgeme.* Ayrıca *korku, endişe* (sırasıyla: *Besorgen, Sorge, Fürsorge; Furcht, Angst*). Sözcük üzerine bkz. özellikle s. [57], [352]. Heidegger sözcüğü 'önbilimsel ('vorwissenschaftliche') dediği olağan kullanımında taşıdığından ayrı bir anlamda kullandığını belirtir. 'Besorgen' gündelik kullanımda 'sağlama,' 'getirme, 'özen gösterme,' 'bakma' vb. gibi anlamlar taşır. Ama 'tasa' hiç kuşkusuz 'etwas kaufen, beschaffen' anlamında kullanılmaz. Ve gene de [57]: "Anlatımın varlıksal olarak her oradaki-Varlıkta bulunan 'üzüntü,' 'melankoli' ve 'yaşam kaygısı' ile hiçbir ilgisi yoktur." Belki de 'tasa' yerine 'ilgilenme' denebilirdi – 'evle ilgilenme,' 'bebekle ilgilenme' gibi. Gene de çok fazla ikircim için bir neden yok gibi görünür, ve 'tasa' sözcüğü insanın asıl Varlığı olarak 'Kaygı'nın görülebilir kılınmasına bakar [57]: "'Tasa' anlatımı aşağıdaki araştırmada varlıkbilimsel terim (bir varoluşsal) olarak kullanılacak ve olanaklı bir dünyadaki-Varlığın Varlığını belirtecektir. Terim oradaki-Varlık en yakından ve büyük ölçüde ekonomik ve 'pratik' olduğu için değil, ama oradaki-Varlığın kendisinin Varlığı kaygı (Sorge) olarak görülebilir kılınacağı için seçilmiştir." — Almanca'da 'Besorgen' ve 'Sorge' arasındaki etimolojik ilişki Türkçe'de görünmez. — Kaygı özsel olarak oradaki-Varlığın 'ölüm' ile ilişkisi karşı-**

sındaki durumu tarafından belirlenir ve belki de sözcüğün Türkçe'de 'tasa'dan daha dramatik bir kullanımı olduğunu düşünebiliriz. (İngilizce çeviri (MR) 'Besorgen' için 'concern' sözcüğünü kullanır.)

tasalılık: Besorgnis

tasar: Entwurf

'Entwurf' (tasar) ve 'entwerfen' (tasarlamak) sözcüklerinin kökleri 'werfen'dir (fırlatmak, atmak). Görünürde doğal dil Almanca'nın bu özel durumunda, 'fırlatma' anlamından 'tasarlama,' 'bir tasar yapma' anlamına geçmiştir. Bu açıkça olumsaldır ve buna göre birşeyi 'tasarlamak' anlatımını birşeyi 'fırlatmak' ile ilgilendirerek okumak kolay değildir. Aslında bir Alman bile (başka herhangi dillerde konuşan herkesin benzer durumlarda yaptığı gibi) 'entwerfen'de hiçbir zaman 'werfen'i düşünmek zorunda değildir. Heidegger 'fırlatma' sözcüğüne verdiği fenomenolojik anlamı 'tasar' sözcüğünün fenomenolojik anlamı ile bağlı görür.

tasarlamak, taslak yapmak: entwerfen

tekinsizlik: Unheimlichkeit

tematik: thematisch

Sözcüğün genel olanın dışında daha belirli bir anlamı yok gibi görünür ve raslantısal bir inceleme ile karşıtlık içinde, dizgesel ve daha belirgin bir araştırma yolunu imler. Belki de 'tema' fenomenolojik yöntemin nesnesine yaklaşma yolunu belirtir. Ayrıntılı açımlama için bkz. s. [363]: "Varlık-anlayışının eklemlenişi, konu alanının bu anlayışın kılavuzluğunda sınırlanması ve varolan-şeylere uygun kavramsallığın bir ön-taslağının çizilmesi [temalaştırmaya] alttır."

temellendirilmiş: fundiert (:: koyulmuş, ikincil, türevsel)

teslim etmek: ausliefern, überantworten

töz(sellik): Substanz(ialität)

[25] οὐσία:: töz. Heidegger Yunanca οὐσία (*töz* :: Substanz) sözcüğünün παρουσία (*bulunuş* :: *Anwesenheit*) ile anlamdaş olduğunu düşünür.

türevsel: abkünftig

U

uğruna: Um-Willen

umut: Hoffnung

usanç, bıkkınlık: Überdruß

usandırıcılık: Aufdringlichkeit

ussal hayvan: ζῷον λόγον ἔχον

[25] Heidegger bu 'zoon logon'u *'vernünftiges Lebewesen' olarak ya da 'animal rationale' olarak değil, ama* "Varlığı özsel olarak "'konuşabilme' tarafından belirlenen dirimli şey" :: "das Lebende, dessen Sein wesenhaft durch das Redenkönnen bestimmt ist" olarak okur, çünkü 'Logos' etimolojik olarak 'us' değil ama 'konuşma/Reden'dir, çünkü λέγειν/konuşma sözcüğünden türetilmiştir. Ayrıca sözcüğü νοεῖν (bilmek, algılamak) ile özdeşleştirir ve διαλεκτικός/dialektikos/eytişimsel sıfatında da aynı kökün bulunduğunu düşünür.

uzak[sız]laştırma: Entfernung

'Entfernung' 'uzaklaştırma' demektir ('fern' = 'uzak'). Ama 'Entfernung'da '-ent' ön-ekinin bir pekiştirici ve bir de karşıt olarak yoksunlaştırıcı ('privative') anlamı vardır. Heidegger sözcüğe bu ikinci anlamı da ekler [105]: "Entfernung uzaklığın yitik-kılınışı demektir, ki birşeyin uzaklığının yitişi, onu yakınlaştırma anlamına gelir." Heidegger önekin bu olumsallığını özsel bir olgu olarak aldığı için, sözcüğün Türkçe'ye çevrilmesi ancak Türkçe'de de böyle bir olumsallığın bulunmasına bağlıdır. Ama Türkçe'de buna uygun bir anlatım biçimi yoktur. Sözcük 'uzaklığın giderilişi' gibi bir anlatımla pekala

çevrilebilir olsa da, Heidegger'in Almanca sözcüğe yüklediği anlam ikircimini 'uzak[sız]sızlaştırma' gibi bir yapı daha iyi gösterir.

uzaklık: Entferntheit
uzaktalık: Abständigkeit
uzam (*extensio*): Ausdehnung
uzama, uzanış Strecke
uzunluk: Erstreckung
uzamlı şey: res extensa
uzatılmışlık: Erstrecktheit
uzay: Raum
uzlaşmak, anlaşmak: abfinden

Ü

ürkeklik: Schüchternheit
üstünden atmak: entlastet
üzerinden atlamak: übergehen

V

Varlık: Sein

Heidegger Varlığı 'soyut' olarak, 'Varlık = Varlık' olarak değil, ama kendisinden *daha çoğu* olarak alır. Ve gene de bu özdeşlikten *çokluğa, kendisinden başkasına* geçişin eytişimsel olmadığını düşünür. — Varlık *likin* kendisidir. Eğer kendisinden başkası ise — ki 'Varlık nedir?' sorusunun kuşkulandığı şey budur — o zaman bu başkasının Varlık ile ilişkisi nedir? Fenomen durumunda birşeyin Başkası olarak görünmesi onun *değişim* olduğunu ve böylece bir *akış* durumunda olmakla gerçeklik (Varlık) taşımadığını anlatır (Parmenides ve Herakleitos: P: fenomenal değişim dünyası çelişkilidir, öyleyse yoktur; H: akış/değişim içindeki fenomenal dünya değil ama yalnızca değişmez/dingin Bir/Logos gerçektir). Varlık tanımlanırsa, soru yanıtlanırsa, hiç kuşkusuz ortaya çıkacak olan şey Varlığın kendinde Başkası da olduğu olacaktır (Varlığın eytişimi onun Yokluk ile *bir* olduğunu gösterir: Herakleitos). — Heidegger 'olma'yı 'ontik' anlatımı ile anlatır ve onu varlıkbilimsel/ontolojik imlemde gördüğü oradaki-Varlıktan ayırır. — [4]: "'Varlık' ona varolan-şey denebileceği bir yolda belirlilik alamaz." :: "»Sein« kann nicht so zur Bestimmtheit kommen, daß ihm Seiendes zugesprochen wird."

<u>Parmenides üzerine bir not</u>

[212]: "Varolan-şeyin Varlığının Parmenides tarafından ilk açığa çıkarılışı Varlığı Varlığın 'algısal anlaşılması' ile "özdeşleştirir" :: "Die erste Entdeckung des Seins des Seienden durch *Parmenides* »identifiziert« das Sein mit dem vernehmenden Verstehen von Sein."

Parmenides'in *Doğa Üzerine* çalışmasının 'Önsöylem'i **Sextus Empiricus** tarafından da saklanmıştır (*Matematikçilere Karşı,* VII 111). Sextus şöyle bir yorum yapar: "Xenofanes'in arkadaşı Parmenides inanç ile birlikte olan ve zayıf sanıları olan usu kınadı, ve ***duyulara*** güvenmeye de son verdiği için, bilgi ile birlikte olan usu ya da yanılmayan usu gerçekliğin ölçütü saydı."

Parmenides *Peri Fuseos*'tan ("Doğa Üzerine") kalan fragmanlarında şöyle birşeyler söyler: ***"[Ç]ünkü olmayanı bilemezsin — bu olanaksızdır —, ne de bildirebilirsin, çünkü düşünülebilen ve olabilen aynı şeydir." "Ama gerçeklik yalnızca 'olan'dır. Bu ne başka birşeyden doğar, ne de geçicidir; bütündür, kendi sınıfında tektir, devimsiz ve sonsuzdur. Ne vardı, ne de olacaktır,*** ama ***aynı zamanda herşeydir. Çünkü onun için nasıl bir doğuş arayacaksın? Nasıl ve nereden artabilir? Olmayandan olacağını ne söyle-***

mene ne de düşünmene izin vereceğim, çünkü 'olan'ın olmadığı ne söylenebilir ne de düşünülebilir. Hangi zorunluk onun daha sonra ya da daha önce yokluktan başlamasını sağlayabilir? Öyleyse baştan sona ya olmalı ya da olmamalıdır. Ne de herhangi bir kanı gücü başka birşeyin var olmayandan doğmasını sağlayacaktır. Böylece doğuş yitmiştir, ve yitiş inanılamazdır."

Parmenides 'Düşünce' ve 'Varlığın' birliğinden, yani 'bilgi'den, yani 'gerçeklik'ten söz eder, algının ve varlığın birliğinden, 'görüngü'den değil. Parmenides'in ne demek istediğini yalnızca çevirinin 'doğruluğu'ndan değil, etimolojik bir sınamadan değil, ama kendi usumuzun yargısından da biliriz, çünkü Parmenides ile zaman aşımına uğramayan aynı usu paylaşırız. Heidegger'in Parmenides'e yaklaşımı bir kendini-aldatma tutumudur: **"'Gerçeklik' 'Şey' ile, 'kendi-kendini-gösteren' ile aynı şeyi imler" :: "»Wahrheit« bedeutet dasselbe wie »Sache«, »Sichselbstzeigendes«."** Yönteminin aygıtlarının kendileri böyle çarpıtmaları anlamamızı sağlar. Hiç kuşkusuz 'Şey' kendini gösterir; ama doğa yasası, geometrik teorem, kısaca İdea kendini duyulara sunmaz. 'Gösterme' ise duyulara 'sunma'dan başka bir anlama gelmez. Heidegger güçlüğü derinden duyumsamaktadır ve kendine ikircim noktaları bırakmayı boşlamaz **[212]**: "Varlığın 'algısal anlaşılması'" :: "vernehmenden Verstehen von Sein" gibi birşeyden söz eder.

varlıkbilim: Ontologie

Varlıkbilim *var* olanı araştıran düşünme demek *olmalıdır. Var olanın* var-olmayan birşey olmaması gerekir. Ama fenomen vardır ve yoktur. Buna göre tüm *fenomen* dünyası her noktasında *kendini başkasında* gösterenin bitimsiz 'değişim' dünyasıdır, ve kendinin ve başkasının, olmanın ve olmamanın birliği olarak yiticidir, sonludur. Varlığın ve Yokluğun birliği olarak, hiç olmazsa *gerçek Varlık* değildir. Böylece fenomenoloji *gerçek Varlığın* değil, ama *ancak* yarı-gerçek, sonlu, yitici Varlığın, varolan-şeylerin bir bilimi olabilir. (Hegel'in 'Tinin Görüngübilim'i gerçek olmayanın, henüz oluş sürecinde olan Tinin bir çözümlemesidir.) Sonlu olanın yöntemi olarak fenomenoloji böylece sonsuz Varlığı araştıran bir ontoloji üzerine dışardan uygulanan bir yöntem olarak geçerli olamaz. Heidegger'in bu sorunun üstesinden gelme yolu 'fenomen'i yeniden tanımlamak, onun kendini 'başkasında' değil ama 'kendi kendisinde' gösteren olduğunu sözcüğün Yunanca'daki etimolojisine dayanarak göstermektir. Bu çözüm fenomeni gerçek *Varlık olarak*, ve algıyı gerçek Bilgi olarak yeniden tanımlar. Buna göre, Heidegger "Felsefe evrensel fenomenolojik varlıkbilimdir" der.

varlıkbilimsel ontologisch

varlık-duruşu: Seinsstand

varlık-durumu: Seinsverfassung

varlıksal ontisch

'Varlıksal' anlatımı varolan-şey ile, 'varlıkbilimsel' anlatımı ise Varlık ile ilgilidir. [13]: "varolan-ilgili olarak, e.d. varlıksal olarak." :: "existentiell, d. h. ontisch." [11]: "pozitif bilimlerin varlıksal soruşturması" :: "ontischen Fragen der positiven Wissenschaften."

varolan: existentia

varolan-şey: das Seiendes; 'seiend' :: 'var olan'

[45]: "Varolan-şey bir 'Kim' (varoluş) ya da bir 'Ne'dir (en geniş anlamda elönünde-bulunuş)" :: "Seiendes ist ein Wer (Existenz)

oder ein Was (Vorhandenheit im weitesten Sinne)." 'Selende' sözcüğü 'selend/olan' anlatımından türetilir ve önüne 'belirtici' bir *'das'* eklenip bir 'ad' olarak kullanılır: *das Selendes.* Sözcük Türkçe'ye 'olan-şey' olarak da çevrilebilir. 'Das Selendes' yalnızca 'olma'yı anlatan soyut ' das Sein/Varlık' anlatımı ile karşıtlık içindedir, doğrudan doğruya belirli bir 'Şey'i anlatmaz, ama genel olarak 'varolan-şey(ler)i' anlatır. ('Olan' anlatımının kendinde bir özne *imlediğini*, 'olan-birşey' anlamına geldiğini gözden kaçırmamalıyız.) 'Varlıklar' dediğimiz zaman demek istediğimiz şey de genel olarak 'varolan-şeyler'dir. — Birşeyin yalnızca 'olma'sı onun 'ne' olduğunu, belirlenimini bildirmez. 'Var olma' anlatımı da 'olma'nın dışında herhangi bir belirlenim eklemez (olan :: var olan; 'var' anlatımı herhangi bir 'şöylelik' ya da 'böylelik,' bir nitelik imlemez). Burada kavramı dikkate almayan ve 'varlığı' *duyusal* olanla özdeşleştiren analitik-görgül bakış açıları çözemeyecekleri bir varlıkbilimsel sorunla karşılaşırlar. 'Var olmak' anlatımı (ya da kavramı) doğal, tinsel, ideal varlıklar açısından varlıkbilimsel bir *ayrım* imlemez. Bu yüzden 'varolan-şey' özdeksel, tinsel ya da mantıksal/kavramsal olabilir. Her kavram ontolojisini kendi belirleniminden belirler. — Almanca belirli varlıklar için 'Dasein' anlatımını kullanır ve Heidegger bu sözcüğü doğal dilden koparark sınırlayıp 'insan'a ayırır. (İngilizce çeviri (MR) sözcüğü 'entity' ile karşılar.)

varolan-ilgili : existentiell (existent: varolan)

[13]: "Ama varoluşsal analitik kendi yanından son olarak varolan-ilgili olarak, e.d. varlıksal olarak kökleşmiştir" :: "Die existenziale Analytik ihrerseits aber ist letztlich existentiell, d. h. ontisch verwurzelt." Sözcük bütün metinde sait bir kez kullanılır.

varolma-ilgili (= ontisch): existenziell

Varolan-şey olarak görülen oradaki-Varlık ile, ya da oradaki-Varlığın Varlığı ile karşıtlık içinde bir varolan-şey olarak görülen oradaki-Varlık ile ilgilidir. [12]: "Varoluş sorusu her zaman yalnızca varolmanın kendisi yoluyla arılık içine getirilir. Kendi kendisinin bu yolda önden giden anlayışına varolmailgili [*existenziell*] anlayış deriz" :: "Die Frage der Existenz ist immer nur durch das Existieren selbst ins Reine zu bringen. Das hierbei führende Verständnis seiner selbst nennen wir das existenzielle." [65]: "eine vorontologisch existenzielle Bedeutung :: ön-varlıkbilimsel varolma-ilgili bir imlem."

varoluş Existenz

[41]: "Varlık-belirlenimi olarak varoluşu yalnızca oradaki-Varlığa ayıracağız." [231]: "Varoluş teriminin biçimsel olarak belirttiği şey oradaki-Varlığın anlayan 'Olabilme' olarak varolduğudur." [232]: "Varoluş düşüncesini anlayan 'Olabilme' olarak belirlemiştik" :: "Die Idee der Existenz bestimmten wir als verstehendes Seinkönnen." — [117]: "Gene de insanın "töz"ü ruh ve beden bireşimi olarak tin değil, ama *varoluştur*" :: Allein die *»Substanz«* des Menschen ist nicht der Geist als die Synthese von Seele und Leib, sondern die *Existenz.*"

varoluşsal: existenzial

Oradaki-Varlık ile ilgili; 'kategorisel' olanla karşıtlık içinde, oradaki-Varlığın özsel bir özelliği. — [45]: "Varoluşsallar ve kategoriler Varlık-karakterlerinin iki temel olanağıdır. Onlara karşılık düşen varo-

lan-şeyler sırasıyla birincil soruşturmanın değişik türlerini isterler: Varolan-şey bir 'Kim' (varoluş) ya da bir 'Ne'dir (en geniş anlamda elönünde-bulunuş)" :: "Existenzialien und Kategorien sind die beiden Grundmöglichkeiten von Seinscharakteren. Das ihnen entsprechende Seiende fordert eine je verschiedene Weise des primären Befragens: Seiendes ist ein Wer (Existenz) oder ein Was (Vorhandenheit im weitesten Sinne)."

varoluşsallık: Existenzialität
vazgeçme: verzichten
vazgeçmek: aufgeben
vefat: Ableben

Y

yakında, yakın olarak: zunähcst (bkz. 'en yakından')
yakınlaştırma: Näherung
yakınlık: Nähe
yaklaşmakta olmak ('önünde-durmak): bevorstehen
yanyanılık: Nebeneinander
yapı: Struktur
yapılanış: Konstitution (bkz. durum :: Verfassung)
yaşantı: Erlebnis
yazgı: Schicksal
yeniden söylemek: weitersprechen, Nachsprechen
yer açma: Einräumen (sözcük ayrıca 'kabul etme,' 'onaylama' gibi anlamlar da taşır)
yığın: Haufen
yineleme: Wiederholen
yitme: Verenden
yokluk, bulunmama, olmama: Fehlen:
yoksunluk, yoksunluklu: Privation, privative
yol, kip, tür: Weise
yordam: Vorgang
yorum: Interpretation

[40]: "... yorum bu açığa serme işine yalnızca açığa serilenin fenomenal içeriğini varoluşsal olarak kavrama yükseltebilmek için katılır." [148]

yorumlama, ortaya serme: Auslegung

"Anlamanın gelişimine *yorumlama* diyoruz. Yorumlamada anlama anladığını anlayarak kendinin edinir. Yorumlamada anlama başka birşey değil ama kendisi olur. Yorumlama varoluşsal olarak anlamada temellenir, ve anlama yorumlama yoluyla ortaya çıkmaz. Yorumlama anlaşılan üzerine bilgi edinme değil, ama anlamada tasarlanan olanakların geliştirilmesidir." :: "Die Ausbildung des Verstehens nennen wir Auslegung. In ihr eignet sich das Verstehen sein Verstandenes verstehend zu. In der Auslegung wird das Verstehen nicht etwas anderes, sondern es selbst. Auslegung gründet existenzial im Verstehen, und nicht entsteht dieses durch jene. Die Auslegung ist nicht die Kenntnisnahme des Verstandenen, sondern die Ausarbeitung der im Verstehen entworfenen Möglichkeiten." — Auslegung ve Interpretation (yorum) arasındaki ayrım konusunda Heidegger herhangi birşey söylemez. 'Ortaya serme,' 'sergileme' gibi bir anlam daha taşıyan 'Auslegung' kendi payına fenomenolojik bir üstünlük taşır.

yorumlanmışlık, ortaya serilmişlik: Ausgelegtheit
yönlendirilmiş: ausgerichtet:
yönlendirmek:ausrichten:
yüreksizlik: Bangigkeit:

Z

zaman: Zeit

[430]: Heidegger *Varlık ve Zaman*'ın son bölümünde (II. 6) 'zaman' kavramını Hegel'in aynı kavram üzerine eytişimsel çözümlemesi ile karşılaştırma içinde ele alır. Bölümdeki birkaç önemli nokta şunlardır. — İlkin 'uzay' kavramı ile

ilişki sorunu vardır. Heidegger uzay ve zaman kavramlarının birliğini fenomenolojik olarak alır, onları *ayırır*. Kitabın başlığının da gösterdiği gibi, *Sein* özellikle *Zeit* ile ilişki içinde durur ve bir tür analitik öncelik taşır. Kurgul yöntemi izleyen Hegel ise bu iki kavramın *ayrı* olmadıklarını ve dışsal/sentetik bir "ayrıca" ile biraraya getirilmelerinin aralarındaki *özsel* birliği anlatmadığını belirtir: Uzay zamansız değildir, ve zaman uzaysız. Uzayın şu ya da bu noktası zamansız, zamanın şu ya da bu kıpısı uzaysız değildir. Bu karşıtları ancak analitik anlak ayırır, ve o zaman birer düşünce-şey olurlar. *Kurgul birlik* hiçbir durumda bir *aracılığa*, bir *dolaylılığa* gereksinmez, çünkü 'kavram birliği' herhangi iki cismin ilişkisi gibi birşey değildir. Karşıtların mantıksal *birlikleri* herhangi bir fenomenolojik *betimlemeye* gereksinmez. Önemli olan ve belki de güç olan şey uzayın ve zamanın *karşıtlar* olup olmadıklarını kavramaktır. — Söz konusu edilen geçişi yapan, daha doğrusu daha şimdiden yapmış olan şey karşıtların kendileridir. Heidegger'in fenomenolojik yöntemi "noktanın şişerek, kendine hava basarak zaman olması" gibi fenomenolojik bir betimlemeyi temel alır. Açıktır ki burada Heidegger noktanın vb. kavramı ile değil ama fenomenolojik *tasarımı* ile ilgilenir ve böylece kurgul felsefeyi dokunmadan bırakır. — İngilizce çeviri 'ortadan kaldırma'nın ikili anlamını kapsayan 'aufheben'i 'transmute' ile karşılar — 'biçimini değiştirmek.' — 'Sav' ve 'karşısav' anlatımlarını Hegel değil ama Fichte kullanır. 'Sentez' kurgul değil ama görgül bir birliktir, karşıtların birliği değil ama yalnızca ayrı olanların bir 'ayrıca' yoluyla üretilen dışsal birlikleridir. Bireşim çözülebilirdir, ve bileşenler birlikleri dışında kendi başlarına kalıcıdırlar. Karşıtların birliği böyle çözümlemeye izin vermez ve kıpılar kendilerinde kendi karşıtları tarafından belirlenmeksizin kendileri olamazlar.

zaman-içindelik: Innerzeitigkeit

zaman-ilgili: temporal

[19]: "Varlığın ve karakter ve kiplerinin kökensel anlam belirliliğine onun *zaman-ilgili* belirliliği diyeceğiz."

zaman-ilgililik: Temporalität

[19]: "Zamansal" "anlatımı ön-felsefi ve felsefi dil-kullanımına" ait iken, buna karşı "zaman-ilgililik" ise "Varlığın ve karakter ve kiplerinin kökensel anlam-belirliliği"dir.

zaman almak, kendine: zeitnehmen, sich (kendine zaman ayırmak)

zamansal: zeitlich

[420]: "Oradaki-Varlık karakterinde olmayan her varolan-şey zamansal değildir."

zamansallaştırma: zeitigen

'Zeit' sözcüğünü içermesine karşın, sözcük 'olgunlaştırmak, oldurmak; ortaya çıkarmak' demektir. Ama Heidegger'in metninde söz konusu olan zamanın 'olgunlaştırılması' ya da 'oldurulması' olduğu için, ve Almanca sözcük 'Zeit'ı içerdiği için, sözcük etimolojik çeviriyi gerektiriyor görünür.

zamansallık: Zeitlichkeit

[17]: "Zamansallık oradaki-Varlık adını verdiğimiz varolan-şeyin Varlığının anlamı olarak gösterilecektir." Bkz. ayrıca [326].

zararlılık: Abträglichkeit

Sözlük
Almanca-Türkçe

A

abfinden: uzlaşmak, anlaşmak
Abgeschlossenheit: tamamlanmışlık
Abkünftlg: türevsel
Ableben: vefat
Ableitung: çıkarsama
Abstand:aralık; uzaklık
Abständlgkeit: uzaktalık
Absturz: dalış
Abträglichkeit: zararlılık
Abwesenheit: bulunmayış, yokluk
adaeqatio: benzeşme
Affekt: heyecan
Aktionsart: eylem türleri
Alltäglichkeit: gündeliklik
Analytik: analitik
Andere, der: Başkası
Angabe, angeben: atama, atamak
Angänglichkeit: ilgilendirilebilirlik
Angewiesenheit: boyun eğmişlik
Angst: endişe
Anhalt: *destek*
anhalten: *diretmek*
Anruf: seslenme (başvuru)
anschauen: sezmek; seyretmek
Anschauung: sezgi
An-slch-sein: kendinde-Varlık
Antrieb: itki
Anvisieren: göz dikmek
anwelsen, Angewiesenheit: boyun eğmek, boyun eğiş
Anwesenheit: bulunuş
anzeigen: belirtmek, göstermek
apodiktisch: tanıtlı, zorunlu
apophantisch: apofantik
aufdecken: ortaya sermek, açığa çıkarmak
Aufdringlichkeit: usandırıcılık
Aufenthalt: kalış
Aufenthaltslosigkeit: kalacak-yersizlik
Auffälligkeit: göze-çarparlık
aufgeben: *vazgeçmek*
aufgehen: soğrulmak; ortaya çıkmak, doğmak
aufhalten: alıkoymak ('wohnen' değil)
aufheben: ortadan kaldırmak, yoketmek ve saklamak
aufrufen: çağırmak
Aufsässigkeit: dikbaşlılık
aufschließen: ortaya sermek
Aufschluß: bilgilendirme, aydınlatma
Auf-sich-zu: kendine-doğru
aufweisen: sergilemek, göstermek
Aufweisung: sergileme
Aufzählung: sıralama
Aufzelgen: gösterme
Augenblick: kıpı, 'görsel' kıpı
Ausdehnung: uzam (*extensio*)
Ausdruck: anlatım (ausdruck: anlatmak)
Ausdrücklich: belirtik
auseinanderlegen: ayrıştırmak, çözümlemek
Ausgelegtheit: yorumlanmışlık
ausgerichtet: yönlendirilmiş
auszeichnen: ayırdetmek
Auslegung: yorumlama, ortaya serme
ausliefern: teslim etmek
ausrichten: yönlendirmek
Ausruf: haykırma
Aussage: önesürüm
aussagen: önesürmek
Aussagesatz: bildirim
Aussein: dışarda-Varlık
Aussersichsein: kendi-dışında-Varlık
aussprechen: anlatmak, bildirmek
Ausstand: dışarda-duran
ausweisen: kanıtlamak
auszeichnen: ayırdetmek

B

Bangigkeit: yüreksizlik
Bedeutsamkeit: imlemlilik
Bedeutung: imlem
Bedrohung: gözdağı
Befindlichkeit: ruhsal durum
Befragte, das: sorulan, kendisine, sorgulanan (varolan-şey)
befreien: özgürleştirmek
begegnen: karşılaşmak
Begegnis: raslantı, karşılaşma
Begriff: kavram
behalten: saklı tutmak
beharrlich: kalıcı
Beharrlichkeit: kalıcılık
Bei: ortasında
benommen sein: sersemlemek
besagen: demek, -e denk düşmek
Beschaffenheit yapı, doğa, nitelik vb.
Besorgen: tasa
Besorgnis: tasalılık
besprechen: tartışmak
Bestand: kapsam, içerik
Beständigkeit: süreklilik
bestehen: sürmek
bestimmen: belirlemek
Bestlmmung: belirlenim
bevorstehen: yaklaşmakta olmak ('önünde-durmak')
bewahren: saklamak, korumak
Bewandtnis: ilgililik
Bewegtheit: devinirlik
Beweis: tanıt, tanıtlama
Bewenden: ilgi
Bewendenlassen: ilgili olmaya bırakma (şeyleri)
Beziehung: bağıntı
Bild: resim, imge
bleibend: kalıcı

C

Charakteristik: betimleme, niteleme, karakterizasyon

D

Da: 'Orası'
dabei: orada ortasında
dagewesen: orada-olmuş-olma
damals: o sırada
damals, als ...: ...diği sırada
dann: sonra
dann, wann ...: ...diği zaman; ...diğinde
darauf: ona, onun üzerine
Dasein, Da-sein: oradaki-Varlık, oradaki-varlık
Daß es ist: Ki vardır
Daß- und Sosein: 'genel olarak olma' ve 'öyle olma'
daseinsmässig: oradaki-Varlık karakterindeki
Datierbarkeit: tarihlendirilebilirlik
Datierung: tarihlendirme
Dauer: süre
Dazu, das: onun için, buna
demonstrieren: belgitlemek (tanıtlamak değil)
dienen: hizmet etmek
Ding: Şey
Dort, das: şurası ('*da*'dan daha uzak)
dorther: şuradan
dorthin: şuraya
Drang: dürtü
Dreingabe: eklenti
Durchschnittlichkeit: sıradanlık
durchsichtig: saydam

E

echt, Echtheit: gerçek, gerçeklik (düzmece ile karşıtlık içinde)
Ehrfurcht: hürmet
eigen: kendinin, öz
Eigenschaft: özellik
Eigenständig: bağımsız
eigentlich, Eigentlichkeit: asıl, asıllık.
Eindeutigkeit: ikircimsizlik
Einebnung: düzleştirme
Einfühlung: empati, tek-duygu
einheitlich: birleşik, birimsel, türdeş, biçimdeş
einräumen: yer açmak
Einrichtung: düzenleme
ekstase, ἐκστατικόν: (bkz. Entrückung)
ekstatisch: *ekstatik, dışarda duran, dışsal;* ekstase; ἐκστασις :: 'dışarıda durma.'
Ende: son

enden: sonlanmak
endlos: sonsuz
entdecken: açığa çıkarmak
Entdecktheit: açığa çıkarılmışlık
entfernen: uzak[sız]laştırmak
Entferntheit: uzaklık
Entfernung: uzak[sız]laştırma
Enthüllen: ortaya sermek, üstünü açmak
entlastet: üstünden atmak
entfremden: yabancılaş[tır]mak
enthalten: kapsamak
entrücken: götürmek; kendinden geçmek
Entrückung: götürülme; esrime
Entschlossenheit: kararlılık
entschließen: karar vermek
Entschluß: karar
entspringen: doğmak, kaynaklanmak; sıçramak
entwwerfen: tasarlamak
Entwurf: tasar
Erbauung: ahlaksal yükselme
Ereignis: olay, olan biten
erfahren: deneyimlemek
Erfahrung: deneyim
Erfahrungstatsache: deneyim-olgusu, görgül olgu
erfassen: ayrımsamak; kavramak
Erfragte, das: sorgulanarak bulunacak olan (Varlığın anlamı)
Erfragte: sorularak saptanan
ergreifen: kavramak
erinnern: anımsamak ('içselleştirmek')
erkennen: bilmek
Erlebniss: yaşantı
erledigen: tamamlamak, bitirmek
errechnen: hesap yapmak, hesaplamak
erscheinen: görünmek
Erscheinung: görüngü
erschließen: açığa sermek
Erschließung: açığa serme
Erschlossenheit: açığa serilmişlik
Erschrecken: dehşet
Erstrecktheit: uzatılmışlık
Erstreckung: uzama, sürme, uzanış
erwarten: beklemek
erweisen: göstermek, beigitiemek
es geht ... um ... : önemli olma; ... İçin önemli olan ... (MR: '—is an issue for ...')
es gibt: (o) vardır
Essenz: öz
etwas als etwas: birşey olarak birşey
existent: varolan
Existenz: varoluş
Existenzial: varoluşsal (birşey)
Existenzialität: varoluşsallık
existenziell, existentiell: varolma-ilgili (= ontisch) (varolan-şey olarak görülen belirli-Varlık ile ilgili)
extensio sine figura vel motu: beti ya da devim olmaksızın uzam
extensio: uzam (Ausdehnung)

F

faktisch: olgusal (olarak)
Faktizität: olgusallık
Faktum: olgu
Fehlen: yokluk, bulunmama, olmama
Ferne: ıraklık
festhalten: sıkı tutmak, sarılmak
Fragestellung: soru formüle etme
freigeben: özgürleştirme
Freilegung: ortaya serme
fundiert: temellendirilmiş (=koyulmuş, ikincil, türevsel)
Furcht: korku
Fürsorge: esirgeme (tasanın varoluşsal kipi)

G

ganz: bütün
Ganzheit: bütünlük
Ganzsein: bütün-Varlık
Ganzseinkönnen: bütün-Olabilme
Gefragte, das: hakkında sorulan (Varlık)
Gefühl: duygu
Gegend: bölge
Gegenstand: nesne
Gegenwart: Şimdi
gegenwartig: şimdiki
gegenwärtigen: şimdikileştirmek
Gehalt: içerik
gehalten: tutulan

gelichtet: açılmış; aydınlatılmış
genuin: gerçek (düzmece ile karşıtlık içinde)
Gerede: boş konuşma
Gesagtsein: söylenme
geschehen: olmak; (tarihsel olarak) olmak
Geschehen: olay, olaylar; tarihsel olaylar
Geschichte: tarih
geschichtlich: tarihsel
Geschichtlichkeit: tarihsellik
Geschick: talih
Gestalt: şekil
gestimmt ist: bir ruh durumuna girmiştir
Gestimmtheit: bir ruh durumunda oluş
Gestimmtsein: bir ruh durumunda olma
gewärtigen: beklemek
Gewärtigen: beklemede olma
Gewesen: olmuş olma; (die gewesene :: olmuş olan; gewesende :: olmuş olmakta olan)
Gewesenheit: Olmuşluk, Geçmiş (zaman)
Gewissen: duyunç
Gewißheit: pekinlik
Geworfenheit: fırlatılmışlık
gleichgültig: ilgisiz (indifferent: ayrımsız)
Gleichmut: soğukkanlılık
gleichursprünglich: eş-kökensel
gliedern: eklemlemek, bölmek
Grenzsituation: sınır-durum
Grund: temel, zemin
Grundsein: temel-olma
Grundverfassung: temel durum, temel yapılanış
gültig: geçerli

H

Hand: el; zur Hand: ele;
Handeln: eylemde bulunmak
Handlichkeit: kullanışlılık
Hang: düşkünlük
hantieren: elle çalışmak, elişi yapmak
Haufen: yığın
hellsichtig: açık bir görüş edinmek
Hermeneutik: hermeneutik
hervorbringen: ortaya çıkarmak, üretmek
Hierhin: buraya
Hingabe: adanmışlık
Hingehörigkeit: bir-yere-aitlik
Hinhören: kulak verme
Hin-zu: ona-doğru
Historie: tarih bilimi
historisch: tarih-bilimsel
Historizität: tarih bilimsellik
Hoffnung: umut
hören: işitmek
horchen: kulak vermek, dinlemek
Hörensagen: söylenti
Horizont: çevren
horizontal: çevrensel

I

Ich: Ben
Ichheit: Benlik
Ich-Hier: buradaki ben
identisch: özdeş
Illusion: yanılsama
Impuls: dürtü
in, innan: içinde
In-der-Welt-sein: dünyadaki-Varlık
Index: gösterge
Indifferenz: ayrımsızlık
Innenseln: içerdeki-Varlık
İnnerweltlich: dünya-içinde
Innerzeitigkeit: zaman-içindelik
In-Sein: içinde-Varlık
Interpretation: yorum
Inwendigkeit: içerdelik

J

Jemeinigkeit: benimkilik
Jenseits: öte-dünya
jetzt, da ...: şimdi ... iken
jeweilig: o sıradaki

K

kennen: tanımak, tanışık olmak, bilmek
kenntlich: tanınabilir
Kenntnis: tanışıklık
kategoriale: kategorisel; 'kategorisch' değil

Konstitution: yapılanış
Konstruktion: kurgulama
Korrelation: bağlılaşım

L

Lage bzw. Situation: konum
laufen: yol almak ('koşmak')
Leben: yaşam
Leitfaden: ipucu
Licht: ışık
lichten: açmak (temizlemek)
Lichtung: açıklık, ağaçlık alan (bkz. lumen naturale)
Logos: logos

M

Man, das: insan
Mangel: eksiklik
Mannigfaltigkeit: çokluk
meinen: demek istemek, imlemek
Meinung: sanı, görüş
Meiden: duyurma
Mißmut: can sıkıntısı
Mitdasein: birlikte-oradaki-Varlık
Miteinander: birbiri-ile-birliktelik
Miteinandersein: birbiri-ile-birlikte-Varlık
Mitsein: *birlikte-Varlık*
mitteilen: iletmek
Mitteilung: iletişim
Mitwelt: ile-dünya, birlikte-dünya
Modifikation: değişki
Modus: kip
Moment: kıpı, 'görüş' kıpısı
Motiv: güdü

N

nacheinander: ardışık, birbiri ardına
Nachredens: arkadan-konuşma, karalama
Nachsicht: hoşgörme; bkz. Umsicht
Nachsprechen: yeniden-söyleme
Nachweis: belgitleme
Nähe: yakınlık
Näherung: yakınlaştırma
Nebeneinander: yanyanalık
Neugier: merak
Nichtmehrdasein: bundan-böyle-oradaolmayan-Varlık
Noch-nicht-jetzt: 'şimdi henüz değil'
noetik: düşünsel
nur noch: henüz ancak, ancak

O

ontisch: varlıksal (Varlık ile değil ama pozitif bilimlerin 'varolan-şey'leri ile ilgili [11]); (varoluş-ilintili olarak, e.d. varlıksal [13])
ontologisch: varlıkbilimsel (metinde 'varolan-şey' ile olmaktan çok IVarlık ile ilgili)

S

Öffentlichkeit: kamusallık

P

Phänomen: fenomen
Pharisäismus: Ferisilik; ikiyüzlülük
Privation, privative: yoksunluk, yoksunluklu
Punk: nokta

R

Raum: uzay
Reden: söylem, konuşma
Ruf: çağrı
Rücksicht: gözetme; bkz. Umsicht

S

sachliche: nesnel
Schein: görünüş
Scheu: çekingenlik
Schicksal: yazgı
Schüchternheit: ürkeklik
Seiende, das: varolan-şey
Sein bei: ortasında Varlık
Sein zum Ende: sona-doğru-Varlık
Seinsstand: varlık-duruşu
Sein-zum-Ende: ölüme-doğru-Varlık
selbig: kendi-gibi
selbst: kendi
Selbstheit: kendilik
Selbstsein: Kendi-Olma, Kendinin-Varlığı
Selbstständigkeit: kendinde-süreklilik, bağımsızlık, özerklik (bkz. süreklilik)

Sichvorweg, das: kendi-önünde
Sinn: anlam; duyu
Situation (Lage): konum
soeben: demin
Söeben bzw. Sofort: 'tam şimdi' ya da 'hemen'
Sogleich: hemen
Sorge: kaygı:
Sorgfalt: kaygılılık; ayrıca özenlilik
Spanne: aralık
spannen: germek
Spekulation: kurgu, kurgulama
Spezifisch: özgün
Spielraum: özgürce açınma alanı, manevra alanı
Sprache: dil
Sprechen: konuşma
ständig: sürekli olarak
Ständigkeit: süreklilik
stellen: formüle etmek
Stimmung: ruh durumu, huy
streng: sıkı; sıkılık
Struktur: yapı
Stutzigwerden: şaşkınlık
substantia finita: sonlu tözler
Substanz(ialität): töz(sellik)
Suchen: arayış

T

Tatbestand: olgu-içeriği
Tatsache: görgül-olgu
tatsächlich: görgül-olarak-olgusal
Tatsächlichkeit: görgül-olgusallık
Temporal: zaman-ilgili
Thematisch: tematik
transzendent: aşkın
transzendentale: aşkınsal
Transzendenz: aşkınlık
Traurigkeit: hüzün
Trieb: itki

U

Umgang: işgörme (sözel olarak 'çevresinde dolaşma')
Umgrenzung: sınırlama, tanımlama
Umhafte: çevrelik
umschließen: çevrelemek
Umsicht: sağgörü
Umwelt: çevre (sözel olarak: 'çevre-dünya')
Um-Willen: 'uğruna'
Um-zu: -mek için, -ebilmek için
Unabgeschlossenheit: tamamlanmamışlık
Unauffällig: göze-çarpmaz
unausgesprochen: sözü edilmeden
Uneigentlichkeit: asılsızlık
unendlich: sonsuz
unentwegte: diretken
Ungestimmtheit: keyif yokluğu
Unheimlichkeit: tekinsizlik
Unselbständigkeit: bağımlılık
Unständigkeit: süreksizlik
Unterlassen: boşlama, atlama, yapmama
unüberholbare: arkada bırakılamaz, yetişilemez geçilemez
Unverschlossenheit: kapatılmamışlık;
ursprünglich birincil, kökensel

Ü

überantworten: teslim etmek
Überdruß: usanç, bıkkınlık
übergehen: üzerinden atlamak
überhören: kulak asma
überlassen: terketmek
überliefern: teslim etmek
Überlegung: düşünüp taşınma
überwinden: yenmek
Überzeugung: kanı

V

Verbindung: bağlama
Verbrauchen: harcamak
verdecken: üstünü örtmek, gizlemek
verdinglichen: şeyleştirmek
vereinzeln: bireyselleştirmek
Verenden: yitme (Enden: sonlanma)
verfallen: düşmek; bozulmak
Verfassung: durum, yapı, yapılanış (İngilizce'de constitution, make up, state)
verfügbar: el altında
Vergangenheit: Geçmiş (zaman)
Vergegenwärtigung: göz önünde canlandırma
verhalten: davranmak; ilişkili olmak

Verhältnis: ilişki
verhüllen: örtmek, gizlemek
Verlautbarung: bildirme
Vernehmen: algılama
Vernunft: us
verschlossen: kapalı
verschlossenheit: kapatılmışlık
Verschwiegenheit: sessizlik, ağzı sıkılık
Verstand: anlak
Verständigkeit: sağ duyu
verständlich: anlaşılır
Verständlichkeit: anlaşılırlık
Verstehen: anlama
Verstimmung: keyifsizlik
versucherisch: kışkırtıcı
Versuchung: kışkırtma
vertraut: tanıdık
Verweilen: eyleşme
Verweisung: gönderme
verwenden: kullanmak
verwiesen auf: göndermek, -e
Verwiesenheit: gönderilme
Verwirrung: şaşkınlık
verzichten: vazgeçme
vorfinden: önünde bulmak
Vorgang: yordam
vorgreifen:öncelemek
Vorgriff: ön-kavram
Vorhabe: ön-iyelik
Vorgriff: ön-kavrayış
vorhanden: elönünde bulunmak
Vorhandenheit: elönünde-bulunuş (existentia [41])
Vorhandensein: elönünde-Varlık
vorherrschenden: başat
Vorruf: ileri-çağrı
Vorsicht: ön-görü
vorstellen: tasarımlamak
Vor-struktur: ön-yapı
Vorweg: önde
vorwegnehmen: öncelemek

W

Wahl: seçim
wählen: seçmek
wahr: gerçek; doğru
wahren: dayanmak, katlanmak
währen: sürmek
Wahrheit: gerçeklik
wahrnehmen: algılamak
warten auf: için beklemek
Weise: yol, kip, tür
Weiterreden: dedikodu, başkasına söyleme (weitersprechen: yeniden söylemek)
weitersprechen: yeniden söylemek
Welt: dünya
weltgeschichtliches Geschehen: dünya-tarihsel olaylar
weltlich: dünyasal
Weltlichkeit: dünyasallık
Weltmäßigkeit: dünyaya uygunluk
werfen: atmak, fırlatmak
Werk: iş, yapıt
Wesen: öz
Widerständigkeit: dirençlilik:
Wiederholen: yineleme
Willkür: özenç, keyfilik
wirklich: edimsel
wissen: bilmek
Wissenschaft: bilim
Wofür, das: onun için
woher: nereden
wohin: nereye
woran: ki ona
worauf: onun için
woraufhin: ondan ötürü onun üzerine, onun sonucunda
woraus: ondan
worin: onda
worum: ne hakkında 009
Worum-willen: onun uğruna
worüber: üzerine
wovor: ne önünde
wozu: onun için, ona

Z

Zeichen: im
Zeigen: belirtme, gösterme
Zeit: zaman
zeitigen: zamansallaştırmak
zeitlich: zamansal
Zeitlichkeit: zamansallık
zeitnehmen, sich: kendine zaman 'almak,' ayırmak
Zerstreuung: oyalanma

Zeug: gereç (takım)
Zeugganze: gereç bütünü
Zeughaftigkeit: gereçsellik
Zeugnis: tanıklık
Zu-Ende-sein: sondaki-Varlık (Sein-zum-Enden: sona-doğru-Varlık)
zufällig: olumsal, raslantısal
Zugang: erişim, giriş
Zugehörigkeit: -e aitlik
Zuhandenheit: elaltında-bulunuş
Zukunft: Gelecek (zaman)
zukünftig: gelecek-ilgili, gelecekteki
zumeist: çoğunlukla
zunächst: yakında, yakın olarak; ilk olarak, ilkin; yaklaşık olarak; en yakından. (MR: proximally.)
zunächst und zumeist: en yakından ve çoğunlukla
Zurückruf: geri-çağrı
Zusammenhang: bağlantı
zweideutig: ikircimli
Zweideutigkeit: iki-anlamlılık

Dizin

A
a priori 329; (çıkarsanınası: n) 84; (uzay) 168
a-lateia (ἀ-λήθεια) 320
aşkın bir dünya 517
aşkınlık 99, 517; (nesnelleştirme değil) 513; A. sorunu 497, 516
aşkınsal "evrensel" 21
açığa çıkarılmışlık 132; (aleteia) 316; (gerçeklik) 323
açığa serilmişlik 198, 307*, 318, 373; (asıl) 319; (= anlama) 330; (özsel olarak olgusal) 319
açığa serme 118
açılmışlık 217
adıllar 179
ahlak 407; (varsayımı kabahatli-Varlık) 408
aleteia ἀλήθεία 316s, 320
algı (her zaman gerçek) 62; (kanıtlama) 314; (logostan daha kökensel) 62; A. yoluyla kanıtlama 314
algılama 100; (kuramsal bilginin temeli) 474;
algılanma (-ya bırakma, logosun işlevi) 63
analitik 35 (oradaki-Varlığın) 40; varoluşsal A. 35
anatomi 342
animal rationale 82, 242
anlam 230, 236, 458s*; (anlaşılan A. değil) 224
anlama 212,* 214, 216, 219,* 250, 475, 545; (birincil A.) 212; (gelişimi yorumlama) 219*; (genel olarak) 185; (her zaman bir ruh durumu içinde) 212; (kökensel) 212; (ön-yapısı) 223; (oradaki-Varlığın açığa serilmişliği) 321; (oradaki-Varlık) 212; (saptırılışı) 291; (sezgi ve düşünme) 218; (tasa) 218; (temelbir varoluşsal) 212; (ve Orası) 199; (yorumu) 291; (zamansallığı)* 475
anlayan 'Olabilme' (varoluş düşüncesi) 334
antikçağ felsefesi 316; 338 (n)
antikçağ varlıkbilimi 21s, 77, 143, 227, 233, 235, 591, 611; (içeriğinin yokedilişi) 48; (önyargıların kökeni) 21; (tōz) 51
Aquinas 21, 36, 310
Aristoteles 20-2, 31, 53, 60, 69, 143, 234, 301, 307s, 310, 316, 561, 564, 591, 599; (bilmek-görmek) 250; (eytişim) 52; (heyecanlar) 206; (korku) 484; (logos) 61, 234; (mantığın babası) 309; (Metafizik) 21; (örtünesi) 325; (ruh üzerine) 35; (yargı) 62; (zaman) 42, 53, 601; (zaman tanımı) 591; (notlarda:) 289, 350, 605s;
arkadan-konuşma 249
arı ben 330
arı görünme (εἶδος) 100
arı sezgi 218
Arı Usun Eleştirisi (Kant) 31
asıl: a. açığa serilmişlik 319; a. 'Kendi' 193; a. 'Olabilme' 383; a. Şimdiki-Zaman 479
asıllık 269; ve asılsızlık 74, 278s, 334
asılsız 257; a.Gelecek 477s; a. Varlık 260
asılsızlık 257, 281, 371

Augustine 76, 207, 251, 599; (n) 277, 289
ayin ve kült 445
ayrım (sonsuz) 142

B
Başkaları 178; (B.na boyuneğme) 189; (B.nın ölümü) 341*, 343
Başkası ('Kendi'nin bir eşlemi) 186; (B.ndan ölümünü uzaklaştırmak) 345
başvurma (duyunç) 385
bağdaşma 311; (gerçeklik) 310
bağlılık 550
Baer, K. E. von 95
bakış (kuramsal) 205
barınma, geçinme ve bakım 422
Batı felsefesinin temeli 251
Beden, Ruh, Tin 82
'bei' 90
'beklemede olma' 477; (asılsız Gelecek) 478
belirlenimsiz dolaysız (Hegel: Varlık) 22
belirteçler 179
Ben 174s, 179, 305, 451, 453; (arı B.) 330; (Kant) 452; ('Kendi') 450; (mantıksal özne) 452; (oradaki-Varlığın özsel belirliliği) 175; (özne) 79, 453; (verilmişliği) 173; (yalın bilinç) 452; (yalıtılmış) 175
'Ben-deme' 451
Ben-Olmayan 174
benimkilik 74
Benlik ve Kendilik (varoluşsal) 450
Bergson 471, 606; (kişi) 80; (zaman) 42, 53; (n) 606
betimleme 102
betimlemeci Fenomenoloji 64
bilen özne 98
bilgi (gerçekliğini kanıtlaması) 313; (matematiksel-fiziksel) 146; (olanağı anlama) 185; (metafiziği) 97; (tanışıklık) 185; (yargıdır) 312
bilgi-ideali 226
bilim 504; (görmenin önceliği) 506; (kuramsal tutum) 505; (nesnesi) 510; (pozitif B.) 84; (tam varoluşsal kavramı) 512; (varoluşsal) 504; (B.ler ve oradaki Varlık) 34; (B.ler, sağın) 226
bilimsel araştırma 506, 510
bilimsel felsefe (n) 85
bilimsel tutum 506, 510
bilinç (varlıkbilimsel çözümlemesi) 300
bilme 98s, 101, 187, 293; (cisimsel değil) 98; (fenomenolojik) 107; (kanıtlama olarak) 314; (reel olanla ilişkili) 293
'bin' (ich) 90
birşey olarak birşey 100, 220, 234, 508; (koşaç) 509; birşeyin birşey olarak yorumlanışı 222
bireşim (Hegel) 602
bireyselleşme 377, 476; (endişe) 278
birlikte-elönünde–Varlık 90
birlikte-oradaki-Varlık 171
birlikte-Varlık 171
boş konuşma 245, 247
bölge 156,166, 520; (korku) 209
Bolzano 315
boyuneğiş 135, 493; (Başkalarına) 189
boyut (üç) 166; (B.lar) 168
Brentano 310
Bucheler (n) 287
bulunuş (*Anwesenheit*) 51s
'burası,' 'şurası,' 'orası' 179
Burdach 287; (n) 287, 352
burgaç 261
bütün-'Olabilme' 335s
bütün-Varlık 336

C
Calvin (n) 83, 357
Cassirer, E. (n) 86
ceset 342
circulus vitiosus 225
cisimsel bir Şey (elönünde-bulunan Varlık) 90
cogitationes (elönünde-bulunurlar) 305
Cogito sum 50, 78, 138, 305; (fenomenolojik yokedilişi) 138
cura 289

Ç
çağrı 387; (duyunç) 385; (kaygının) 408
çekiç 111, 123, 130, 509; (sağ ve sol)

164; (Ç. ile çakına) 110
çevre 106; (çevreliği) 124
çevre-doğa 113
çevren 515; (Ç. şeması) 515
çıkarsama 532; ('açığa serme' değil) 118
çıkarsamacı temellendirme (geçersiz) 28
çökmüşlük (korku: Aristoteles) 484

D
'daha şimdiden' 463
dalış 261
Daß 201
Daß- und Sosein 24, 26, 35
'de' (ayrıca) (varoluşsal) 178
değer (varlıkbilimsel anlamı) 109; D.-yüklemleri 150; D.ler 151
'değil' 403, 405, 407; D.lik (hiçlik) 406
Der Begriff der Angst (Kierkegaard) 277
Descartes 78, 106, 137, 149, 152s, 305, 454, 606; (*ego cogitans*) 47; (Kant) 50, 295s; ("Meditasyonlar") 51; (ortaçağ skolastizmi) 51; (notlarda) 298, 454
devim 529
devinirlik 493, 529
dikbaşlılık 117
dil 236*, 242; (hangi Varlık-türü uygun) 244; (temeli konuşma) 236; (Yunanlıların dil için sözcükleri yoktu) 243 (D. felsefesi) 244
dilbilgisi (eksik) 69; (mantıktan özgürlük) 243; (temeli) 243
dilek, dilemek 267, 283, 284
Dilthey, Wilhelm 79, 303s, 532, 558s, 567; (n) 80, 298, 357
'dir' (koşaç) 24, 142, 235, 494, 509
direnç 304
Doğa 103, 105, 112; (matematiksel tasarı) 511; (tarih) 534; (D. bile tarihsel) 546
Doğa Felsefesi (Hegel) 601; (n) 605
Doğa ve Tin 138; (ayrımları) 138
Doğa-Şeyliği 102
doğrulama 315
doğum ve ölüm 335; (arası) 526, 528
dokunma duyusu 140
döngü 27, 225; (anlama) 447
döngüsel tanıtlama 27
düşkünlük 267, 284; (dürtü) 285
düşme 199, 244,* 256*, 269, 271, 299, 319, 358, 609; (oradaki-Varlığın varoluşsal belirlenimi) 258; (varoluşsal anlamı Şimdide) 490; karakteri 475; (Varlık-türü: yabancılaşma) 365
düşmüş-Varlık 278
düşünme 218; (anlamanın uzak türevi) 218
düşünüp taşınma 507
'Düşünüyorum' (Desc., Kant) 50; (Kant) 452, 454
dünya 102-104; (aşkın) 517; aşkınlığı 11, 495, 514; (D.yı bilme) 97; (D.nın dünyasallığı) 103, 129,* 134; (D.yı fenomen olarak betimlemek) 102; (D. fenomeni) 134; (hiçliği) 394; (Kartezyen çözümlemesi) 153; (oradaki-Varlık) 34; (öznel) 517; (uzayda elönünde bulunmaz) 154, 521; (varlıksal kavramı) 104; (yapısı) 135
Dünya Tarihi 44, 547, 533, 545*
dünya-duyuncu 397
dünya-içinde 105
dünya-içinde varolan-şeyler 516
dünya-içindelik 302
dünya-tarihsel 537; (d.t. olan) 547
dünya-zamanı 582, 588s, 592
dünyada-olmuş-Varlık 554
dünyadaki Varlık 34, 88, 104, 265, 279, 293; ("son"u) 336 (endişe) 271, 273s; (özsel olarak kaygı) 280
dünyasal 105
dünyasallık (bir varoluşsal) 104
dünyasız 92; (D.sız bir özne) 516
dürtü 267, 282; (yaşama D.) 284
duygu-birliği (empati) 186s
duyu (dokunma) 140
duyular 147, 205; (D.ın deneyimi) 251
duyunç 336, 384, 387; (birincil olarak kötü) 413; (çağrı) 385; (dünya-duyuncu) 397; (görülebilir kılınacak) 384; (iyi D.) 410, 414; (kamu D.) 397; (kötü D.) 413s, 408; (D. taşıma isteği) 385 (D.Çağrı-karakteri) 389; (sesi) 383; (varoluşsal yorumu) 411

duyusal algı (gerçek) 62
düzleştirici üstünü örtme 598
düzleştirilme 465, 570, 592, 595; (Varlık olanaklarını) 190
dış dünya sorunu 293s; (realitesine inanç) 298
'dışarda-duran' 340
dışımızdaki Şeylerin Varlığının tanıtlanamazlığı 297

E
eş-kökensellik fenomeni 196
'eğer—o zaman' 507
edimler (ruhsal-olmayan şeyler) 81
edimsel 527
edimsellik 268
ego cogitans 47
ekstase(ler) 465, 515, 478; (üç E.) 515
ekstatik şema 515
el-önünde-bulunuş 73, 136, 173, 267, 294; (*existentia*) 73; (Kim ve Ne) 77; (logos) 233; (realite, edimsellik) 268
elaltında-bulunan 110s, 114, 135, 267; (elönünde-b. temelinde) 114
elönünde-bulunan-Varlık (*existentia*) 73
eldiven 164
empati (duygu-birliği) 186
en kökensel anlamda gerçeklik 321, 367, 422; en kökensel gerçeklik fenomeni 317-319
en öz hiçlik 467
en öz, ilişkisiz 'Olabilme' 365s, 376
en öz olanak 373, 376
en yakından 147; (ve çoğunlukla) 75, 469, 475, 522*
endişe 271s, 274s, 278, 360, 380; (bireyselleştirir) 278; (çözümlemesi) 270; (fizyolojik koşullu) 276; (kaynağı belirsiz) 272; (korku) 270; (ölüme doğru Varlığın özü) 380; (yöntemsel işlevi) 277; (zamansallığı) 485
endişe fenomeni 266
ens (Descartes) 51
ens creatum 51
ens finitum 82
ens increatum 51
ens infinitum 51
ens perfectissimum 141
ens realissimum 191
'*es gibt*' 26
esirgeme 182s, 196, 217, 280, 283, 364, 377, 423s; (Başkaları için kaygı) 451; (bedenin bakımı bile) 182; (gözetme ve hoşgörme) 184; (tasalı) 185; (toplumsal düzenleme) 182
essentia (='Nelik,' oradaki-Varlığın) 73
evrensel 259; (E. geçerlik) 230
existentia (elönünde-bulunuş: ve 'Ne'-lik, oradaki-Varlık) 73
extensio 137, 139
eytişim 48, 407, 427; (Platon) 52

F
Faust (n) 287
felsefe (*a priori* ile ilgilenir) 329; (bilimsel: n) 85; (fenomenolojik varlıkbilim) 69, 611; (görme) 218; (tarihsel) 564; (temel sorusu) 54; (skandalı) 297
Felsefe Tarihini yoketmek 551
Felsefi Bilimler Ansiklopedisi (Hegel) 601
fenomen 55; (Yunancası çözümleniyor) 56; (görüngü değil) 57; (kendini-kendisinde-gösteren) 59; (logos) 55; (kavramı) 55*
fenomenal (anlamı) 67
fenomenal kanıtlama 317
fenomenoloji (anlamı) 65; (anlatım, Yunanca'da) 64; (betimlemeci) 64; (konusu açısından) 67; (ön kavramı) 55, 63*; (yöntem) 54
fenomenolojik (anlamı) 67
fenomenolojik araştırına yöntemi 54
fenomenolojik betimleme (yorumlama) 67
fenomenolojik yorumlama 107
fenomenolojinin fenomenleri 65
Ferisilik 414, 417
fiziksel doğa 510
fiziksel olan ve ruhsal olan 296, 298
fırlatılma (insanın kamusallığına) 245
fırlatılmış 215
fırlatılmış tasar 321

fırlatılmışlık 203, 256*, 261, 264, 289, 319, 328, 361, 386, 405; (hiçlik) 435; (Ki vardır) 201; ('Orası'na) 219

G
geçerlik (evrensel) 230
geçmiş zaman, tam 132
Gelecek 463; (asılsız) 477; (G. fenomeni) 460; (G., Olmuşluk, Şimdi 465
gelenek (ve kavramlar) 46
geleneksel gerçeklik kavramı 324
gelişim 534
Genesis (n) 82
gerçek (algıdır) 62; (bilgi) 312; (birincil) 317; (oradaki-Varlık, özsel olarak) 318;
gerçek yöntem 431
gerçek-sayma 437
gerçek-Varlık 316
gerçeklik 307, 324; (açığa çıkarılmışlık) 323; (*aleteia*) 62; (ancak oradaki-Varlık varsa var) 326; (arı sezgide yatar) 251; (asıl yeri) 325; ('bağdaşma' olarak tanımı) 309; (bilimi) 308; (birincil yeri; logos değil) 62; (en kökensel) 321, 422; (geleneksel kavramı) 309, 324; (görelidir) 327; (kökensel fenomen) 316; (kökensel yeri yargı) 309; (önesürüm) 315; (öznel mi?) 327; (özü) 309; (Şey ile aynı şeydir) 308; (tanımı) 317; (tanıtlamaya izin vermez) 329; (temel bir varoluşsal) 422; (varlığı tanıtlanamaz) 329; (Varlık) 307; (Varlık-türü) 326*; (varsayılmalıdır) 328; (yeri önesürüm) 227; (yeri yargı; Aristoteles) 325
gerçeklik fenomeni 63, 268, 308s, 317, 321 (en kökensel G.F.) 316*-319; (üstünü örtmek) 324
gerçeklik kavramı (geleneksel, türevsel) 316
Gerçeklik Tanrıçası (Parmenides) 320
gerçeklik üzerine araştırma 308
gerçeklik-dışındaki-Varlık 320
gerçeklik-varsayımı 327
gerçeklikler (ilksiz-sonsuz) 326, 329s
gereç 109
gereksinimsizlik 259; (tözün bileşeni) 141
gizlenmemişlik (logos, *aleteia*) 316
Goethe 563, 287 (n)
gölgeler (ölçülmeleri) 584
gönderme 109, 120*, 129;
göndermeler-bütünlüğü 120
görelilik kuramı 586 (n)
görgücülük 84 (n)
görgül olgular (bilimleri ve gözlemleri) 511
görgül-olgusallık 92, 201, 394
görme 217, 490; (önceliği) 506; (isteği) 250; (kaygısı) 250
görüş 217; (anlamada temellenir) 218
görülebilir kılınacak (duyunç) 384
görüngü 58; (fenomen değil) 56s; (fenomene bağımlı) 57
görünme (fenomen anlamında) 57
görünüş 56, 319, 320
'götürülmek' (modernlik) 563
göz önünde canlandırma' 507
gözdağı 271, 273; (sürekli) 379
göze-çarparlık 117
gözler (bedensel) 490; (G.in kösnüsü) 251
gözlük 161
gündelik sona-doğru-Varlık 366
gündeliklik 85, 265, 337, 362, 469, 522s; (doğum ve ölüm arasındaki Varlık olarak) 335; zamansal anlamı 521
Güneşin doğuşu 579

H
halk (tarihsel olayları) 541
Hartmann, Nicolai 302, 607 (n)
Hegel 599; (eytişimi) 251; (Mantığı) 20, 22, 47; (Jena Mantığı) (n) 605; (tin) 454 (n); (Varlık üzerine) 22; (varlıkbilim) 47; (zaman kavramı) 601*; (zaman ve tin) 570, 600*; (zaman yorumu) 570; (notlarda:) 338, 388
Heimsoeth, H. (not) 453
'henüz-değil' 370
Herakleitos (logos) 316

Herder (n) 287s, 358
Hermeneutik 559; (yorumlama) 68 (H. konum 333s, 339, 558; (varoluşun varoluşsallığının analitiği) 68
hermenuein 67
heyecanlar 206, 488s; (Stoacılık) 206;
hiçlik 405, 435; (dünyanın) 394; (en öz) 467; (varoluşsal) 406
Homeros 562
homo (*humus*, toprak) 288
Humboldt, W. von 179, 243
Husserl, Edmund 17, 69, 80s; (kanıtlama) (n) 315; (notlarda:) 69, 80, 84, 121, 243, 350, 512
Hıristiyan Tanrıbilim 330, 357 (n)
Hıristiyan-tanrıbilimsel insanbilim 82

I
İbni Sina 310
'ich bin' 90
içerdeki-Varlık 99
içerdelik 92, 154
içinde (ve uzay) 89
içinde-lik 89
içinde-Varlık 89, 92, 198; (bileşenleri) 165; ('Orası') 198; (varoluşsal) 90
ideal özne 329
ideal Varlık (geçerlik) 230
idealar öğretisi 63
idealizm 300s; (ve realizm) 63
'ile' 178
iletişim 230; (İ. fenomeni) 238
ilgililik 130, 132, 624
ilksiz-sonsuz gerçeklikler 326, 329s
im 121, 128
imlem-bütünü 236
imleme 134
imlemler 135
imlemlilik 135
insan (doğasının bozulması) 262; (konuşan varolan-şey) 242; (özü) 242, 288; (tanımı); (tözü) 107; (tözü varoluştur) 307 ξῷον λόγον εχον 82
insanbilim 82; (felsefi) 41, 196
intellectio 146
intihar 329
intuitus 506
irdeleme (kökende tasa) 111
irrasyonalizm 202
İskoç okulu 22
Israeli, Ishak 310
isteme ve dileme (kaygı) 282
istenç 203
iş dünyası (sağgörü) 252
işgörme 107, 110
işitme (arı ses) 240; (söylem) 239
işlev-kavramları 136
iyi duyunç 410, 414
iyi ve kötü 407

J
Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung 17
Jaspers, Karl (n) 358, 427
Jena Mantığı (Hegel) (n) 605
Jüpiter 287

K
kaba zaman-kavramı 569
'kabahatli' 406; (çağrısı) 398
kabahatli-Varlık 385, 407, 434; (borçlu) 401; (kaygı) 408; (oradaki-Varlığın kökensel Varlığı) 408
kaçış 365; (kendi önünden) 269, 271
Kähler, M. (n) 388
kamu duyuncu 397
kamusal yorumlanımışlık 319
kamusallık 190, 206, 249
Kant 144 , 153, 164s, 215, 294, 301, 304, 323, 451, 518, 599; (Analitik) 23, 50; (*Arı Usun Eleştirisi*) 31; (*Dasein*/belirli-Varlık) 295s; (Descartes'ın konumunu üstlendi) 50; ('Düşünüyorum') 452, 454; (dünya-zamanı) 588; (duyımç) 416; (duyunç: türe mahkemesi) 387; (fenomen) 59; (görüngü) 58; (Kopernik devrimi) 310; (sezgi) (ı) 506; (zaman) 53; (zaman üzerine öğretisi) 49; (notlarda:) 86, 388, 453, 606s
kanı (pekinliğin bir kipi) 367
kanıtlama (algılama yoluyla) 314; (düzeni) 306; (fenomenal) 313; (özdeşleştirme olarak) 315;
kapı kolu 108
karşılaşılabilir olma 91

karşılaşılmaya bırakma 218
karalama 249
karanlık (endişe) 276; (tekinsizlik) 276
karar 424
kararlılık 385, 421, 429, 433s
kategori ve kavramlar (kökenleri) 46
kategoriler 136; (Varlık belirlenimleri) 77; (varlıkbilimsel yoklama) 40
kategoriseller 90
kavga 541
kaygı 94, 181, 188, 252, 266, 278*, 281, 283, 285, 435, 463, 528; (anlamı) 458; (asıl) 462; (Burdach metni) 287; (duyunç) 391; (dünyadaki-Varlığın özü) 280; (Kendi) 451; (oradaki-Varlığın kökensel Varlığı) 196, 278; (ölüme-doğru-Varlıktır) 466; ('Orası'nın tam açığa serilmişliği) 496; (tanımı) 473; (uzaysallık) 519; (Varlık-anlamı) 518; (yapısı: tasar oluşturucu) 321
kavramlar (kaynakları) 46
Kendi 175, 382; (asıl) 193; (K.ye çağrı) 389; (kaygıda kapsanır) 451; (K.nin 'Kendiliği') 457; (sürekliliği) 529
kendi önünden kaçış 269
kendi-kendini-seçme 274
Kendi-'Olabilme' 382s
Kendi-Olma 382; (gündelik) 171
kendi-önünde 351, 339, 456
kendi-önünde-Varlık 279, 281, 284, 328
Kendilik 456
'Kendinde' 293, 301, 306
kendinde 119, 136
kendinde-Varlık 119
Kendinin-bilgisi 217
Kendinin-Varlığı 188*, 269
keyif yokluğu 200
keyifsizlik 200, 203
'Ki vardır' 201, 394
kişi (Scheler) 81
kişi-Şeyler 180
kişi-adılları 179
kişiselcilik 80, 82
Kierkegaard (notlarda:) 277, 338, 479
'Kim' 89, 172, 382, 529; (K. ve Ne) 77
koşaç ('dir') 24, 235, 494, 509
kök-fenomen 230
kökensel (türetilemezliği) 196
kökensel zamanın sonluluğu 467
konuşabilme (oradaki-Varlığın özü) 52
konuşan dirimli şey 52
konum (uzaysal imlemli) 425
korku 208*, 271, 276, 360; (endişe) 270; (zamansallığı) 482
korkunç 271
kötü duyunç 413s
kötü-Varlık 413
kötülük 407; (acı çekme) 356
kuşkucu (çürütülemez) 329
kuşkuculuk 329; (gerçeklik) 328
kuram (varlıkbilimsel olanağı) 505; (kılgı) 282
kuramsal (araştırma) 505; (bakış) 110, 205; (tutum) 504s; (K. tutumun sağgörülü doğuşu) 510
kurgulama (fenomenolojik) 530; (varoluşsal) 530; (n) 85
kışkırtma 259
kılgı 505; (yitişi; kuramın doğuşu) 505
kılgısal davranış 111
kıpı 478*; (asıl Şimdi olarak) 479

L

Lask 315
logos 55, 227, 233, 243, 316; (bağıntı) 63; (elönünde-bulunur) 235; (görülmeye bırakır) 61s, 228; (hermeneutiği) 52; kavramı 60*; (kökensel anlamı) 228; (λόγος; Aristoteles) 234, 325; (mantığı) 235, 243; (Platon) 234; (temel imlemi söylem) 60; (us demek olabilir) 63; (varolanşey) 233
λόγοsun ἀπόφαντις anlamı 228
libertas indifferentiae 213
Lotze 151, 229
lumen naturale 198, 249
Luther 30; (n) 277

M

mantık 243; (önerme) 231
mantıksal davranış (bağlama) 452

mastar olarak 'olmak' 90
matematik 136, 146, 511; (tarihten sağın değil) 226; (temellerinde bunalım) 30
matematiksel fizik 511
matematiksel-fiziksel bilgi 146
-mek için 109, 110, 117, 122, 128
mekanik (Hegel; zaman) 601
merak 249*, 490
metafizik 20, 47
mikroskop 505
mit 445
modern 550
modern insan 563

N

Ne ve Kim 77
Ne-lik (oradaki-Varlığın) 73
nesnellik 230
Newton yasaları 326
Nietzsche 377; (tarih bilimi) 557; (n) 388
Novalis (n) 358

O

'O' (çağırı) 392s
οὐσία (töz) 138
okurun sıradan anlayışı 249
'Olabilme' 213s, 215s, 218s, 226, 240, 254, 272, 274, 279, 281s, 319, 334, 339, 360, 382, 436; (anlayan) 332; (asıl) 334, 383; (en öz) 376
'olan' (Platon) 19
olanak 213; (bir varoluşsal olarak) 213; olanak (en öz ve ilişkisiz) 373, 376
olanaklar 218; (insanın) 245
olanaklı-Varlık 213
'olarak' 220s, 233; (hermeneutik ve apofantik) 321; (varoluşsal-hermeneutik) 233
'olarak'-yapısı 223, 508; (yorumlama) 223
'olarak'sız ayrımsama 221
olgunlaşma 350s
olgusal özne 330
olgusallık 92, 216, 261, 264, 278, 280, 281, 320, 358, 393; ('Ki'si) 201; (fırlatılmışlık) 201, 404; (görgül) 92; (kavramı) 92; (Olmuşluk) 464
olma: (genel olarak) 26; (genel olarak ve 'öyle' olarak) 35; ('öyle') 24, 26, 35
olmama 257
Olmuşluk 461
oluş 350
ontoloji: ancak fenomenoloji olarak olanaklı 65
'onun uğruna' 212
oradaki-Varlık 27, 33*, 431; (açığa çıkaran) 317; (açığa serilmesi) 198, 318; (analitiği) 41; (anlamı zamansal) 44; (anlamlı ya da anlamsız) 224; (asıl kendisi) 377; (benim kendim) 172; (bilimler) 32, 34; (biz) 38; [*Da-sein*] 198; (dünyada elönünde-bulunur) 92; (düşmesi) 244; (gerçekliktedir) 318; ("görgül-olgusal") 554; (hermeneutiği) 611; (iki karakteri) 75; (ilkel) 85; (=insanın Varlığı) 52; (kendi açığa serilmişliği) 198; ('Kendiliği') 382; ('Kim') 382; (kökensel Varlığı) 435; (ne anlatır) 74; ('Orası') 425; (önceliği) 28, 35; (özü) 33; (özü 'ol-ma'sında yatar) 73; (özü varoluşta yatar) 73, 450; (söylem ve dil) 236*; (tam hiçliği) 435; (tarihselliği) 470; (terim) 33; (tinsel) 519; (uzaysallığı) 154; (Varlığı önemli) 33; (Varlığı tarihsellik) 286; (Varlığın anlamı) 72; (varlıkbilimsel) 33
'Orası' 197-199*, 212, 215, 219, 425, 493; (açığa serilmişliği) 514; (fırlatılmışlık, Ki) 201; (iki eş-kökensel kipi) 199
'Orası'na fırlatılmışlık 219
Orta Çağlar 47
ortaçağ skolastizmi (Descartes) 51
ortaçağ varlıkbilimi 22, 51, 143
ortadan kalkış 570
ortaya serme ve sergileme (fenomen) 28
ortasında-Varlık (bir varoluşsal) 90, 99
ousia οὐσία (töz) 51

Ö
ölme 355; (bir tipolojisi) 355; (kaygıda temellenir) 361; (varoluşsal kavramı) 361
ölüm 351s, 354, 358s, 370, 435, 526; (bireyselleştirir) 378; (endişe) 360; (metafiziği) 356; (oradaki-Varlığın sonu) 336; (koşulsuz olarak pekin değil) 368; (pekinliği) 366; (salt görgül pekinlik yüklenebilir) 368; (sonrası) 356; (varoluşsal kavramı, tam) 366*; (vefat) 369; (yüksek derecede olası) 368
ölüme-doğru-Varlık 336, 341, 362, 365s, 435, 478, 526; (asıl) 372, 543; (özünde endişe) 380
ölümsüz 356
ön-görü 222
ön-iyelik 222
ön-varlıkbilimsel 33
önceleme 429, 477
önceleyici kararlılık 430, 432s*
öncelik (oradaki-Varlığın) 35
'önemlidir' (anlatım olarak) 279
önesürüm 227s, 230, 315; (gerçek Varlığı) 315; (gerçekliğin birincil ve asıl "yeri 227
önünde (kendi) 279

öte dünya 356
özdeşleştirme olarak kanıtlama 315
özellikler 129, 232
özne 174; (dünyasız) 516; (olgusal) 330; (töz) 450
özne-nesne bağıntısı 97s, 312
öznel dünya 517

P
Parmenides 69, 152, 307, 320; (algı) 52; (Varlık, görme) 250; (varlıkbilim) 36
Pascal 207; (*Pensées et Opuscules*) 22
Paul (ı) 357
pekin-olma 366, 437
pekinlik 437; (bir kipi kanı) 367; (gerçeklikte temellenir) 367
Platon 20s, 31, 60, 69, 561s, 564, 593; (eytişim) 52; (logos) 234; (*Sofist*) 19, 25; (n) 350
pozitif araştırma 84
pozitif bilim 84, 86; ('varlıksal') 31
pozitif disiplinler 87
πράγματα (pragmata) 109

R
radyo 159
Ranke 562
rasyonalizm 202
ratio (logos: zemin (neden)) 63
realite 108, 291, 293*, 302*; (elönünde-bulunuş) 268; (kaygı) 305*; (kaygı fenomenine gönderilme) 306; (kaygıya bağımlılığı) 307; (Varlık) 291; (varoluş) 446; direnç 303; (kavramı) 268; (sorunu) 292, 299; (terimi) 302; (tanıtlanabilirliği: dış dünya ile birlikte) 293;
realite-bilinci 305
realizm 300; (idealizm) 63
reel 293
Reinhardt (n) 321
res cogitans 50s, 106, 138, 300, 454; (Kant) 452s
res corporea 138
res extensa 106; (Descartes) 138*
Rhetorik (Aristoteles) 206
Rickert 529
Ritschl, A. (n) 388
ruh 570; (yaşantıları) 310; (zaman) 570
ruh durumları 488
ruh durumu 199s, 202s
Ruh Üzerine (*de anima*) Aristoteles 35
ruh-töz 451
ruhsal durum 199, 203s, 275; (anlama: 'Orası') 199*

S
saat 581; (ayarı) 581; (kullanımı) 569, 581, 590; (temeli) 581
saçına 224
sağduyu 545
sağ ve sol: (çekiç) 164; (yönler) 164
sağgörü 252; (kılgısal tasaya yol gösterici) 506
sağın bilimler 226

saltık (öznedir) 451
Satürn (Zaman) 288
sav ve karşısav 602
saydamlık 217
sayılmış olan 590
Scheler, Max 80, 207, 302s, 388, 414; (n) 175, 454
Schopenhauer (n) 388
Seneca 289
sensatio (αἴσθησις) 147
σύνθεσις ve διαίρεσις 234
sergileme 234
sersemletilme 120, 257
sertlik (direnç olarak) 148
sesli bildirim (logos) 61
sessiz kalma 241
sezgi 147, 506*
sezgisel bilme 293
Sınınel 529; (n) 357
Skolastikler (Varlık) 143
sokak (yürüme gereci) 162
solipsizm 274
sollicitudo (n) 289
solus ipse 274
son (bütünlük) 346*
sona-doğru-Varlık 352s, 355, 358, 365
sondaki-Varlık 336, 341, 352
sonlu zaman (kökenseldir) 468
sonsuz ayrım 142
soru (genel olarak) 23
söylem (konuşma) 236s*; (dilin temeli) 236; (görülmeye bırakma) 61; (logos) 60s; (zamansallığı) 493*
sözcük-Şeyler 237
sözcükler 237; (elönünde-bulunurlar) 233; (dilbilgisi: eksik) 69
sözdelik 248, 253, 259
Spranger, Eduard 554
Stoacılar (n) 289; (heyecanlar) 206
Stoker, H. G. (n) 388
Suarez 47
subjectum (ὑποκείμενον) 79, 172, 453
substantia 138
synthesis ve *diairesis* 234
sıradanlık 75, 190

Ş
Şeyleşme 611
Şeyler 233; (değer-yüklü Ş.) 102; (*res*) 108; (Şeylikleri) 102; (kendileri) 145, 244, 307
Şeylerin kendilerine! 55, 64
Şimdi 479; (bölünmesi) 594
Şimdiler'-ardışıklığı 465
Şimdiler-dizisi 527 ; kesintisiz bir dizi 594
şiirsel söylem 239
'şimdi-deme' 585
şimdikileştirme 479*

T
takvim ve saate gereksinim 531
talih 541; (yazgı) 543
Tanrı 141, 393; (Varlığı) 82, 142
Tanrıbilim 30
tanıtlama 295; (analitikte yok) 447; (bilimsel) 225; (T.da döngü) 446
tarih (*Geschichte*) 533, 543; (dünya-tarihsel olaylar) 44; (egemen dünya görüşüne bağımlı) 551; (sorunu) 529; (talih) 534; ('tarih bilimi'nin olanaklı nesnesi) 530; (özüne ilişkin kökensel soru) 532; ('tarihsel olayları') 534; (terimi) 533; (tine ait) 600
tarih bilimi (*Historie*) 45, 225, 533*, 529; ("Geçmiş"in açığa serilişi) 553; (kökeni) 551; (nesnelliği) 555
tarih-bilimci 556
tarih-bilimsellik (*Historizität*) 45
tarihlendirilebilirlik 572
tarihsel (*geschichtlich*) 45; (birincil olarak) 536
tarihsel olaylar 529, 598
tarihsel yorumlama 225
tarihselcilik (*Historismus*) sorunu 556
tarihsellik (*Geschichtlichkeit*) 45; (kaygıda kökleşmesi) 530; (oradaki-Varlığın olaylarının yapısı) 44; (olanağının koşulu) 44
tasa 182, 252, 496; (bilim) 506; (el işinden kaçınması) 505; (esirgeme) 283; (içinde-Varlık) 93; (irdelemenin kökeni) 111; (ön-bilimsel imlemi) 93; (sağgörüsü sağ-duyu) 218
tasalı Varlık 496

tasar 215, 319
tasarımlar (ruh) 310
tekin olmayan 209
tekinsiz 275
tekinsizlik 275s, 394
telef olma 355
temalaştırma 512, 552; (nesnelleştirir) 512
temel varlıkbilim 35
teoria (θεωρία) 205
tersinmez bir ardışıklık (zaman) 597
Thukidides 69
tin (ruh ve beden bileşimi olarak) 176; (tarih) 600; (Doğa) 138; (ekin) 534
tin-bilimleri 30
Tinin Görüngübilimi 609
Tomizm 22
toplumsal düzenleme (esirgeme) 182
toprak (*humus*, *homo*) 288
töz 136; (insanın tözü varoluş) 307; (özne) 450
tözsellik 102, 138, 141, 291; (arı) 136; (bileşeni) 141; ('kim'; özne; ben) 172
transcendens 21, 36
transzendentia 36
tüm günler (gündeliklik) 522

U
umut 488
umutsuzluk 339
Unger (n) 358
us 63
usandırıcılık 117
ussal dirimli varlık 242
uzak[sız]laştırma 158s; (bir varoluşsal) 159
uzam 139; (uzaysallığın bileşeni) 137
uzay (dünya için oluşturucu) 154; (dünyada açığa çıkar) 521
uzay ve zaman 518; (fenomenler) 60
uzaydaki-Varlık 93
uzaysallık (oradaki-Varlık) 92, 474; (zamansallığı) 517*

Ü
üstünü örtme (fenomenal temel) 242

V
'var'dır 142
Varlığı" var mıdır? 589
Varlık (anlamı) 26, 224, 612; (anlamına ilişkin soru) 19s, 23s, 67, 72, 331; (anlamada var) 268; (anlamı ve varlıkbilim) 32; (belirlenimsiz dolaysız: Hegel) 22; (bilinçte) 301; (en evrensel ve en boş kavram) 20s; (en karanlık kavram) 22; ('*es gibt*') 26; (evrenselliği aşar) 21; (gerçeklik) 268, 330; (her zaman varolan-şeyin) 29; (kavramı) 22; (ortaçağın varlıkbilimine göre) 21; (realite: bilinçte) 300; (saltık olarak *transcendens*) 68; (sonsuz ayrımı) 142; (sözcükler ve dilbilgisi yetersiz) 69; (varolan-şey değil) 22; (zamanda anlaşılabilir) 43;
Varlık-anlayışı 291; (saptırılışı) 292
varlıkbilim (Fenomenoloji) 67; (görevi) 54; (ortaçağ) 51; (terim) 33, 54; (Varlığın anlamı) 32; (Yunan) 47; (Tarihini Yoketme Görevi) 44*
Varlıkbilimin Tarihini Yoketme Görevi 44*
varlıkbilimsel (oradaki-Varlığın varlıksal ayırdediciliği) 33; (ve varlıksal) 31; (V. yorumun kökenselliği) 333
varlıkbilimsel gelenek (yokedilişi) 53
varlıkbilimsel-Varlık 33
varlıksal 31, 566; (görsel olan) 565
varolan-şey 25, 268; (Varlığı) 33; (anlamsız) 224; (doğa, tarih) 42; (dünya-içinde) 516
varolan-ilgili (varlıksal, *existentiell*) 35
varolma-ilgili (*existenziell*) 34, 554
varoluş 33; (biçimsel kavramı) 88; (tasar) 404; (gerçekliği) 319; (kökensel gerçekliği) 437; (yalnızca oradaki-Varlık için) 73; (sorusu) 34; (realite) 446
varoluşsal analitik 35
varoluşsal bilim kavramı 504
varoluşsal hiçlik 406
varoluşsal ölüm kavramı 336
varoluşsallar (oradaki-V Varlık karakterinde) 77; (kategoriler) 77

varoluşsallık 34, 264, 278, 280
varsayım 327
vefat (ara fenomen) 355; (görgül olarak pekin) 369
Vulgata (n) 289

W
Windelband 561
Wolff okulu (fenomenoloji) 55

Y
yaşam 84; (Varlığınının köklerinde tarihsel) 557
yaşam (yalnızca oradaki–Varlık erişilebilirdir) 84
yaşam-felsefesi 79, 82
yaşama dürtüsü 284
yaşama durumu 282
yabancılaşma 260, 365
yargı 230, 235, 311, 312; (anlam) 227; (gerçekliğin yeri) 325; (gerçeklik) 62; (kuramı) 230; (kuramı: Aristoteles) 234
yazgı 540, 543
yeni 255
Yeni Ahit 562; (n) 289
yeni-Kantçı bilgikuramı 310
yer-belirteçleri 179
yineleme (belirtik teslim ediş) 542
Yorck von Warterburg, Kont 532, 558, 560
yorum 208
yorumlama 67*, 219*, 236; (anlamada temellenir) 220; (fenomenolojik) 107; (fenomenolojik betimleme) 67; ('olarak'-yapısı) 223; (kavrama) 222
yorumlanmışlık (kamusal) 319
yönlendirme 163
yönler 164
yöntem (gerçek Y.) 431
yüklemleme 228
yüklemler 144
Yunan felsefesi 250; (görme) 250
Yunan varlıkbilimi 47, 52
Yunanlılar 242; (gerçekliğin özü) 320; (gerçeklik) 324; (dil için bir sözcükleri yoktu) 243

Z
zaman 41, 573; (bir 'Şimdiler'-dizisi) 592; (hesabı) 581; (hesap yapma, Z. ile) 568; (Kant: uzaya karşı önselliği) 518; (kendine Z. alma) 585; (kökensel; sonlu) 467s; (özü) 295; (sayılmış olan) 591; (tanımı; Aristoteles) 591; (tersinmez bir ardışıklık) 597; (varlıkbilim) 42; (zaman-içindelik olarak Z.) 337;
zaman-içindelik 471, 479, 578,* 590*
zaman-ilgili (*temporal*) 43, 640
zaman-ilgililik (*Temporalität*) 43, 49
zaman-kavramı (kaba) 569
zaman-üstü olan 43
zamansal (anlamı) 42
zamansallaştırma 337
zamansallığın '*ekstase*'leri 465
zamansallık 41, 337, 432, 462, 465, 610; (oradaki-Varlığın anlamı) 44; (oradaki-Varlığın Varlığı olarak) 41; (Z. varolan-şey değil) 465
zamanın (özü) 295;
Zwingli (n) 83

Latince ve Yunanca Birkaç Sözcük

Heidegger klişeleşmiş Latince ve Yunanca anlatımlar dışındaki alıntılarını çoğunlukla kanıtlar olarak getirir ve bunları ya metin içinde kendi çevirir ya da yorumlar.

bonum futurum: gelecek iyilik
circulus vitiosus: kısır döngü
commercium: ilişki, iş görme
conscientia: bilinç
convenientia: uyum, anlaşma
correspondentia: karşılık düşme
cura: kaygı
divisio, figura, motus: bölünebilirlik, beti, devim
ego cogitans: bilen ben
ens creatum: yaratılmış varlık
ens increatum: yaratılmamış varlık
ens infinitum: sonsuz varlık
ens perfectissimum: en eksiksiz varlık
ens realissimum: en olgusal varlık
fundamentum inconcussum: sarsılmaz temel
habitus: alışkanlık
lumen naturale: doğal ışık
malum futurum: gelecek kötülük
perfectio: eksiksizlik, tamamlanma
privatio boni olarak malum: iyilik yoksunluğu olarak kötülük
res: şey
res cogitans: düşünen şey
res cogitans sive mens sive animus: ister anlık isterse ruh olsun, düşünen şey
res corporea: cisimsel şey
res extensa: uzamlı şey
sensatio: duyum
solus ipse: yalnızca kendisi
velleity: en küçük ve zayıf istek
verum: gerçeklik

αἴσθησις duyusal algı
ἀλήθεία gerçeklik
ἀποφαίνεσθαι bildirmek
ἀπόφανσις, göstermek, sergilemek
ἀπόφαντις bildirim
ἀπόφαίνω sergilemek, bildirmek
ἀπόφαντις bildirim (Aristoteles)
ἀρχαί arke, ilk
δῆλος açık, görülebilir
δόξα sanı
ἑρμηνεύειν hermeneutik, yorum
ἔκστασις dışında durma
θεωρία teori
ζῷον dirimli varlık, hayvan
λέγειν söylemek, konuşmak
λόγος logos
μέρμινα kaygı
μὴ ὄν yokluk
νοεῖν algı
νοησῖς us
νοήματα düşünsel şeyler
οὐσία töz. Heidegger Yunanca οὐσία (*töz* :: Substanz) sözcüğünün παρουσία (bulunuş :: Anwesenheit) ile anlamdaş olduğunu düşünür.
πάθη heyecanlar
πρᾶξις praxis
σὐνθεσις ve διαίρεσις bireştirme ve ayrıştırma
ὑποκείμενον ***subjectum*** (ὑποκείμαι: temelde yatmak)
φαινόμενον fenomen
φαίνω göstermek, sergilemek
φωνή ses

İdea Yayınevi Kitapları

1	**Eros Ve Uygarlık** (RUHBİLİM; FELSEFE)	MARCUSE
2	**Platon** (FELSEFE)	COPLESTON
3	**Hegel** (FELSEFE)	COPLESTON
4	**Sokrates** (FELSEFE)	COPLESTON
5	**Spinoza** (FELSEFE)	COPLESTON
6	**Tinin Görüngübilimi** (FELSEFE)	HEGEL
7	**Aristoteles** (FELSEFE)	COPLESTON
8	**Descartes** (FELSEFE)	COPLESTON
9	**Tek Boyutlu İnsan** (FELSEFE)	MARCUSE
10	**Aydınlanma** (FELSEFE)	COPLESTON
11	**Kant** (FELSEFE)	COPLESTON
12	**Alman İdealizmi** (FELSEFE)	COPLESTON
13	**Us ve Devrim** (FELSEFE; TOPLUMBİLİM)	MARCUSE
14	**Helenistik Felsefe** (FELSEFE)	COPLESTON
15	***Sartre*** *(FELSEFE)*	COPLESTON
16	**Mantık Bilimi (T-A)** (FELSEFE)	HEGEL
17	**Felsefe Tarihi** (FELSEFE)	SAHAKIAN
20	**Ruhbilimin Öncüleri** (RUHBİLİM)	FANCHER
22	**Arı Usun Eleştirisi** (FELSEFE)	KANT
23	**Modern Alman Felsefesi** (FELSEFE)	BUBNER
24	**Modern Fransız Felsefesi** (FELSEFE)	DESCOMBES
26	**Orta Çağların Tini** (TARİH)	ARTZ
32	**Törebilim** (FELSEFE)	SPİNOZA
34	**İnsan Doğası** **İnceleme** (T-İ) (GÖRGÜCÜLÜK)	HUME
38	**İnsanı Anlamak I** (FELSEFE)	KAUFMANN
39	**Özdek ve Devim** (T-İ) (DOĞABİLİM;FELSEFE)	MAXWELL
40	**Söylem•Kurallar•Meditasyonlar** (T-F) (T-L)	DESCARTES
41	**Nihilizm ve Materyalizm** (FELSEFE)	COPLESTON
42	**Leibniz** (FELSEFE)	COPLESTON
43	**İnsanı Anla[ma]mak II** (NİHİLİZM;VAROLUŞÇULUK)	KAUFMANN
44	**Söylem, İnceleme, Monadoloji** (FELSEFE)	DESCARTES,*SPİNOZA,LEİBNİZ*
• 45	**Savunma, Fedon** (FELSEFE)	PLATON
• 46	**7'nci Mektup, Dion** (FELSEFE; TARİH)	PLATON, PLUTARK
• 47	**Hegel Üzerine Yorumlar I** (YORUM)	KAUFMANN, AVİNERİ
48	**Estetik Boyut** (FELSEFE)	MARCUSE
• 50	**Doğa Felsefesi I - Mekanik** (FELSEFE)	HEGEL
• 51	**Doğal Felsefenin Matematiksel İlkeleri** (DOĞABİLİM)	NEWTON
• 52	**Özdek ve Devim** (DOĞABİLİM)	MAXWELL
• 53	**Özel ve Genel Görelilik Kuramı** (DOĞABİLİM)	EINSTEIN
• 54	**Uzay, Zaman, Özdek I** (DOĞAB.)	MAXWELL, EINSTEIN, SCHRÖDINGER, BORN
• 55	**Kurallar•Meditasyonlar** (FELSEFE)	DESCARTES
56	**Kapalı Dünyadan Sonsuz Evrene** (FELSEFE)	KOYRÉ
58	**Hobbes•Locke** (FELSEFE)	COPLESTON
59	**Berkeley•Hume** (FELSEFE)	COPLESTON
60	**Yararcılık ve Pragmatizm** (FELSEFE)	COPLESTON
• 61	**Törebilim** (FELSEFE)	SPİNOZA
62	**Metapsikoloji** (RUHBİLİM)	FREUD
63	**Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları • Bir Yanılsamanın Geleceği** (RUHBİLİM)	FREUD
64	**Eşeysellik Üzerine Üç Deneme** (RUHBİLİM)	FREUD
65	**Bir Felsefe Tarihi** (FELSEFE)	FRANK THILLY

(T-L) TÜRKÇE-LATİNCE (T-F) TÜRKÇE-FRANSIZCA (T-A) TÜRKÇE-ALMANCA;
(T-İ) TÜRKÇE-İNGİLİZCE; • İDEA GENÇLİK ARŞİVİ

"Çünkü açıkça çoktandır 'olan' anlatımını kullandığın zaman aslında ne demek istediğini biliyorsun. Ama önceleri onu anladığımızı sanan bizler şimdi şaşırıp kaldık."* Bugün "olan" sözcüğü ile aslında ne demek istediğimiz sorusuna bir yanıtımız var mıdır? Hiçbir biçimde. Öyleyse Varlığın anlamına ilişkin soru yeniden sorulmalıdır. Ama bugünlerde giderek bir de "Varlık" anlatımını anlamama gibi bir sıkıntı içinde miyiz? Hiçbir biçimde. Öyleyse herşeyden önce yine bu sorunun anlamı için bir anlayışı uyandırmalıyız. "Varlığın" anlamı sorusunun somut olarak geliştirilmesi bu incelemenin amacıdır. Zamanın genel olarak her Varlık-anlayışı için olanaklı çevren olarak yorumu bu incelemenin geçici hedefidir.

*Platon, *Sofist*, 244 a.

50 TL

İDEA 66 FELSEFE
ISBN 975 397 090-0

idea